

Os “piaçabeiros” no médio rio Negro: identidade étnica e conflitos territoriais

Elieyd Sousa de Menezes

Os piaçabeiros no médio rio Negro:
identidade étnica e conflitos territoriais

II PRÊMIO ABA-GIZ
“Povos indígenas e cenários etnográficos na Amazônia”

Edição 2012-2013
“Povos indígenas na Amazônia:
Sistemas de Produção e de Mercados na Gestão da Biodiversidade”

Comissão de Projeto Editorial:

Coordenador: Antônio Motta (UFPE), Carmen Rial (UFSC),
Cornelia Eckert (UFRGS), Igor José Renó Machado (UFSCAR), Peter Fry (UFRJ)

Conselho Editorial:

Alfredo Wagner Berno de Almeida (UEA), Antonio Augusto Arantes (Unicamp),
Bela Feldman-Bianco (Unicamp), Cristiana Bastos (ICS/Universidade de Lisboa),
Cynthia Sarti (Unifesp), Gustavo Lins Ribeiro (UnB),
João Pacheco de Oliveira (UFRJ), Julie Cavnac (UFRN), Laura Graziela Gomes (UFF),
Lilian Schwarcz (USP), Luiz Fernando Dias Duarte (UFRJ), Miriam Grossi (UFSC),
Ruben Oliven (UFRGS), Wilson Trajano (UnB)

Comissão Julgadora:

Presidente: João Pacheco de Oliveira (MN/UFRJ), Jane Felipe Beltrão (UFPA),
José Antônio Vieira Pimenta (UnB), Katrin Marggraff (GIZ), Márcia Gramkow (GIZ),
Maria Helena Ortolan Matos (Ufam), Mariana Ciavatta Pantoja Franco (Ufac) e
Sidnei Clemente Peres (UFF).

Elieyd Sousa de Menezes

Os piaçabeiros
no médio rio Negro:
identidade étnica e conflitos territoriais

Direitos para esta edição: ABA-GIZ

Copyright © 2014 by: Elieyd Sousa de Menezes

ABA - Associação Brasileira de Antropologia
Universidade de Brasília
Campus Universitário Darcy Ribeiro
Departamento de Antropologia
ICC Centro, Sobreloja - B1-349/65
Caixa Postal 04491
70904-970 Brasília - DF
telefax: 61 3307-3754
www.abant.org.br

GIZ - Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ) GmbH
SCN Quadra 1 Bloco C Sala 1.501,
Ed. Brasília Trade Center
70711-902 Brasília - DF
www.giz.de

EDIÇÃO: Paralelo 15
Fone: (61) 3478 1816
paralelo15@uol.com.br

PROJETO GRÁFICO DA CAPA: Luciana Facchini

ISBN: 978-85-86315-95-4

Ficha catalográfica

Menezes, Elieyd Sousa de

Os piaçabeiros no médio rio Negro: identidade étnica e conflitos territoriais /
Brasília : Paralelo 15, 2014.

268 p.

1. Ciências sociais. 2. Etnologia. 3. Antropologia. 4. Cultura. 5. Extrativismo
5. Desenvolvimento. I. Elieyd Sousa de Menezes. II. Título.

CDU: 305.8
980

Sumário

Apresentação, 9

ABA, GIZ

Prefácio, 11

Alfredo Wagner Berno de Almeida

Introdução, 15

Capítulo 1

Conflitos sociais e alianças políticas em barcelos, 29

Agentes sociais situacionalmente antagônicos e o campo dos conflitos, 31; A emergência de identidades coletivas no campo dos conflitos sociais, 60; Das abordagens bio-organicistas e econômicas ao advento de identidades coletivas, 79

Capítulo 2

Gênese social da *categoria* piaçabeiro, 89

Conhecimento tradicional como elemento constitutivo da categoria piaçabeiro, 93; “Trabalhar na piaçaba” e “trabalhar com gente”: o conceito de trabalho para compreender a categoria piaçabeiro, 103; Hierarquia e (i) mobilidade social, 117;

A briga das classificações: das designações genéricas ao reconhecimento de uma identidade coletiva, 127;

Designação de legitimidade: o “piaçabeiro mesmo”, 132;

Atribuições relativas ao “rural”, 133; O discurso dos agentes sociais: diferentes pontos de vistas, 135

Capítulo 3

Descrição etnográfica do piaçabal: a construção social de uma territorialidade específica, 137

O processo social da extração da piaçaba, 137;

“A gente endividado é a pior coisa que tem”: a *dívida* como instrumento de repressão da força de trabalho e seus mecanismos de resistência, 162; O espaço simbólico do sobrenatural: rezas, sonhos e assombrações, 193; A construção social de uma territorialidade específica, 210

Considerações finais, 213

Referências, 219

Anexos

Anexo I

O processo social observado como processo natural: as relações sociais no extrativismo da piaçaba em diferentes momentos históricos, 227

Anexo II

Fluxograma da rede de relações estabelecidas durante o trabalho de campo (2007-2011), 245

Anexo III

Cartografia, 247

Anexo IV

Iconografia, 251

“Eu saía de manhã cedo sozinha para o mato para tirar piaçaba, chegava às vezes três horas, duas horas chegava da mata com meu pacotinho de piaçaba. A margem do rio Negro já está muito invadida pelas pessoas, gente de outros cantos, pescam de arrastão e vão acabando com tudo, se você entra num lago desses não escuta mais o barulho do peixe, de nada! Então é por isso que a gente queria essa demarcação da terra indígena” (dona Osvaldina, Baré, 64 anos).

“Às vezes eu me destacava pra mata só eu, Deus e os meus cachorrinhos para as cabeceiras do igarapé. Às vezes eu pensava comigo: ‘o que é que eu estou fazendo?’ Eram seis horas e meia subindo para o piaçabal, e mais quatro horas para a comunidade mais próxima, ficava só eu e Deus naquele trecho ali, quando tinha era alguma pessoa de passagem, não era assim todo dia não. Eu digo, estou trabalhando numa loucura, de repente acontece um acidente comigo e não tem quem me dê pelo menos um copinho com água!” (senhor João Apolônio, Baré, 80 anos).

Meus sinceros agradecimentos às pessoas que colaboraram com minha formação e acreditaram neste trabalho. Agradeço à minha família, ao Emmanuel, ao professor Alfredo Wagner, aos professores e colegas do Programa de Pós-Graduação de Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (Ufam), aos pesquisadores do Projeto Nova Cartografia Social, aos amigos e, sobretudo, aos agentes sociais da pesquisa.

Apresentação

O prêmio ABA-GIZ tem por finalidade estimular a pesquisa antropológica com povos indígenas da Amazônia, contribuindo para a divulgação de trabalhos acadêmicos recentes ao premiar com a publicação, após criteriosa avaliação, as duas melhores monografias em antropologia realizadas em programas de pós-graduação sobre temáticas previamente apontadas em editais.

Este livro, ao dar sequência ao programa do Prêmio ABA-GIZ, também se insere no novo projeto editorial da Associação Brasileira de Antropologia, cujo intuito é propiciar aos seus associados e associadas publicações que focalizem assuntos relevantes e atuais, de grande relevância para o destino dos povos indígenas que habitam o vale amazônico.

Na edição de 2012 os dois trabalhos selecionadas para publicação foram dissertações de mestrado, o que representa uma maneira de incentivar a produção mais recente sobre aspectos importantes e ainda muito pouco conhecidos da vida das populações indígenas da região amazônica.

Neste livro a autora, Elieyd Sousa de Menezes, mestre em antropologia social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), criado há poucos anos na Universidade Federal do Amazonas (Ufam), realiza uma primorosa etnografia dos piaçabeiros do município de Barcelos, no médio rio Negro, conduzindo o leitor a um mergulho fascinante nas práticas e no universo do extrativismo. A monografia possibilita também uma compreensão ampliada dos conflitos resultantes da feroz disputa por recursos naturais renováveis da floresta amazônica, mostrando como os piaçabeiros, ainda imersos em um jogo de subordinação ao sistema comercial vigente do “aviamento”, buscam criar novas alternativas de vida através de mobilizações políticas e da utilização de novas categorias sociais,

que por sua vez remetem a direitos e identidades coletivas em processo de crescente reconhecimento.



Prefácio

Provavelmente não haverá nenhum procedimento estatístico, incorporado aos trabalhos de recenseamento demográfico, que distinga com rigor as categorias censitárias oficiais das identidades coletivas, tais como representadas pelos povos e comunidades tradicionais. A ausência de distinção reflete as dificuldades, senão a impossibilidade, de incorporação pelos órgãos oficiais de “novas” categorias identitárias. As exceções dizem respeito à categoria “indígenas”, que são recenseados por critérios de nítida inspiração primordialista, e aos chamados “pretos”, que vêm sendo recenseados, desde 1872, sem maiores variações no seu significado. Os critérios de autodefinição, a partir de pressões do movimento negro, foram considerados somente a partir do Censo Demográfico de 2000.

Nestes 25 anos da Constituição de 1988 registram-se transformações sociais que nos levam a repensar criticamente as categorias censitárias oficiais, a identificar a emergência de novas identidades coletivas e a examinar, de maneira detida, a pauta de reivindicações das diferentes comunidades e povos tradicionais que demandam políticas de reconhecimento e de identidade. Ao se consultar as pautas reivindicatórias da Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais pode-se dizer que reconhecimento, nos termos do Decreto n.º 6.040/2007, envolve não simplesmente a identificação individual de uma coisa ou pessoa, mas concerne a uma identidade coletiva e às mobilizações que fazem das atribuições referentes a tal identidade um valor positivo. A autoconsciência cultural requer reciprocidade política, isto é, que os agentes sociais reconheçam outras pessoas e outros grupos e sejam reconhecidos por eles, numa relação política que fundamenta as mobilizações

e os processos de luta. Com as reivindicações de reconhecimento, as comunidades refletem em si mesmas uma autoconfiança e uma aglutinação em torno de um projeto coletivo fundamentado nos direitos territoriais. O respeito a si mesmas traduz uma existência coletiva e fortalece pessoas e grupos na construção de territorialidades específicas e no enfrentamento de adversidades e de antagonistas históricos.

Esta dissertação, ora tornada livro, focaliza unidades sociais sob o signo de uma identidade coletiva designada como *piaçabeiros*, cujos fatores de agregação estão descrevendo, no momento atual, uma dupla passagem:

- i. de uma ocupação econômica para uma identidade étnica, que manifesta existência coletiva de agentes sociais agrupados numa mesma unidade social; e
- ii. de uma existência isolada de agentes sociais de diferentes etnias (Tariano, Tukano, Baniwa, Baré, Arapaço, Warequena, Tuyuca) e de diferentes famílias linguísticas (tukano, aruak), incluindo-se aqui o nhengatu, para uma existência política e coletiva, materializada na reivindicação de demarcação de uma terra indígena.

A luta dos denominados *piaçabeiros* transcende igualmente à ocupação econômica de “cortar a piaçaba” ou de reduzir suas atividades à extração das fibras nos piaçabais para a confecção de vassouras e cestos. As reivindicações de direitos territoriais, em torno de “piaçabais livres” do controle dos chamados patrões, e as práticas de delimitação de territorialidades específicas, fundamentais à reprodução de cada comunidade, evidenciam uma modalidade de autoconsciência cultural coextensiva à capacidade de ampliar suas relações, consolidando de maneira dinâmica um território pluriétnico. Os direitos territoriais específicos dos denominados *piaçabeiros* apontam, assim, não somente para regiões de incidência da piaçaba, mas, sobretudo, para os locais de moradia e plantios, sob modalidade de uso comum dos recursos naturais, convergindo para um território pluriétnico.

As interpretações antropológicas deste livro produzem, com base em trabalho etnográfico, uma leitura crítica das noções frigorificadas de território obtidas através de mapas e de documentos do passado colonial.

Ressaltam realidades localizadas e processos reais, enfatizando as relações sociais de produção na extração da piaçaba, referidos à região do médio rio Negro. Ao enfatizar isto e circunstanciar os conflitos na produção das denominadas “toras” de piaçaba e na luta pela demarcação da terra indígena, este livro redesenha uma região mais conhecida nacionalmente pelos peixes ornamentais, pela pesca esportiva e pela extração madeireira.

A categoria *piaçabeiro*, ao designar uma situação de passagem, encontra-se todavia em construção e é marcada por conflitos e dubiedades. Isto porque os denominados padrões da piaçaba, no âmbito das políticas governamentais, buscam adotar também a categoria *piaçabeiros* para se autorrepresentarem. Por outro lado, há todo um processo de discussão, e um esforço do Ministério Público Federal (MPF), que já se estende por mais de uma década, de combate aos mecanismos de imobilização da força de trabalho acionados na extração da piaçaba, caracterizando formas análogas ao trabalho escravo.

Os *piaçabeiros* encontram-se agrupados em torno de uma identidade coletiva em construção, objetivada numa forma organizativa determinada que oscila entre entidade de representação e cooperativa. Trata-se, como já foi sublinhado, de uma situação de passagem que poderá ter um sentido definitivo com a demarcação da terra indígena por eles reivindicada.

Há toda uma dinâmica política a ser levada em conta. Neste outubro de 2013 ocorreu a inclusão da piaçaba entre os produtos beneficiados pela política de subvenção do estado do Amazonas. Consoante os pronunciamentos oficiais, trata-se de atender a uma demanda antiga das “populações extrativistas”. Com 551 *piaçabeiros* cadastrados, o que poderia ser interpretado como uma primeira tentativa de censo e de controle, a Secretaria de Estado do Meio Ambiente e Desenvolvimento do Amazonas (SDS) informa que, até o final de 2014, os produtores extrativistas da piaçaba devem conquistar um subsídio estadual de R\$ 0,35/kg como “forma de adensar a cadeia produtiva da matéria prima regional”.* Este valor acrescido, em

* Cf. Juliana Geraldo, “Piaçabeiros irão ganhar subsídios para produção”. *Em Tempo*, Manaus, 27.10.2013: B4.

obediência à política de subvenção econômica voltada aos produtos da sociodiversidade, “vai se somar ao preço mínimo pago aos extrativistas (R\$ 1,20) e ao subsídio já concedido pelo governo federal (R\$ 0,25), totalizando um novo preço base de R\$ 1,80” (Geraldo, 2013).

Ao cumprir determinação do MPF, neste mesmo outubro, ocorreram, em Manaus, reuniões de grupo de trabalho da Fundação Nacional do Índio (Funai) com vistas a agilizar os trabalhos para a demarcação de terra indígena, em Barcelos (AM), onde se localizam os maiores contingentes de *piçabeiros* pertencentes a pelo menos sete diferentes povos indígenas. A diversidade das unidades sociais assinala uma articulação das diferenças como fator central de mobilização étnica pela demarcação. São inúmeras as estratégias em jogo e elas parecem não permitir uma glaciação dos fatores étnicos. As experiências de mobilização propiciam, ao contrário, o desencadeamento de elementos que compõem dinamicamente a construção social da identidade coletiva e do território pluriétnico.

Esta ordem de fatos, que conjuga reivindicações econômicas e identitárias, lutas políticas e por direitos territoriais evidencia a atualidade da questão e a dubiedade das políticas governamentais, tanto no que concerne à produção extrativista, quanto no que respeita à demarcação das terras e bem demonstra a trama que envolve a leitura deste livro.

Alfredo Wagner Berno de Almeida*



* Antropólogo, professor visitante da Universidade Estadual do Amazonas (UEA), pesquisador da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (Fapeam) e membro da coordenação do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia.

Introdução

No município de Barcelos, médio rio Negro, estado do Amazonas, os que se autodefinem concomitantemente piaçabeiros e indígenas (Tariano, Tukano, Baniwa, Baré, Arapaço, Werequena, Tuyuca) acionam esta identidade coletiva numa mobilização por um reconhecimento que abrange também o enquadramento legal das práticas extrativistas e das relações com as empresas de exportação de piaçaba, com reivindicações de direitos territoriais e de demarcação das terras indígenas.

Obter reconhecimento, segundo Said (2011), é remapear. O processo de autoconsciência implica a ocupação de espaços sociais antes dominados por uma consciência que supunha a subordinação. Os povos indígenas em Barcelos aparecem neste sentido, como “*contribuintes anônimos*”, nas palavras de Scott (1985), ou seja, atrelados à “migração de mão de obra”, à propriedade de terra, à produção agrícola, ou seja, são sujeitos invisíveis.

Essa invisibilidade traz à reflexão uma resistência silenciosa e cotidiana. Os instrumentos dessa resistência podem ser observados pelos vestígios de uma falsa submissão, pela simulação da ignorância inexistente, por sabotagens, dissimulações ou relutâncias. Ao não acionarem identidades coletivas – seja de ordem étnica ou de ocupação econômica –, os povos indígenas e os piaçabeiros (de forma concomitante ou não), podem também estar resistindo ao processo colonizador de exploração e de violência física e simbólica.

Nas palavras de Said (2011), o exercício de resistir e descolonizar pressupõe recuperar as formas estabelecidas pela cultura colonizadora, para reivindicar aquilo que lhes foi usurpado.

O presente livro, baseado em dissertação acadêmica, consiste no resultado de quatro anos de pesquisa e teve início quando eu cursava o terceiro

ano de graduação em ciências sociais na Universidade Federal do Amazonas, em 2007.

Naquele momento, tive a oportunidade de compor a equipe de pesquisa do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA), quando, a convite da Cooperativa Mista Agroextrativista dos Povos Tradicionais do Médio Rio Negro (Comagept), participei de um *survey*¹ nos piaçabais do rio Aracá para a realização do fascículo 17 da série “Movimentos sociais, identidade coletiva e conflitos”, no âmbito do PNCSA.²

Na ocasião, a equipe de pesquisa deste *survey* era composta pelo professor e antropólogo Alfredo Wagner, pelo pesquisador Franklin Plessman de Carvalho, pelo guia autodefinido como piaçabeiro da etnia Baré Alírio Reis, pelo representante da Comagept José Alberto Péres e por mim, Elieyd Sousa de Menezes.

O Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia vem sendo desenvolvido desde julho de 2005. O objetivo do projeto é a realização de um trabalho de mapeamento social dos povos e comunidades tradicionais na Amazônia, privilegiando a diversidade das expressões culturais combinadas com distintas identidades coletivas objetivadas em movimentos sociais.³

O fascículo 17 trata especificamente dos “piaçabeiros do rio Aracá”, evidenciando as reivindicações dos próprios piaçabeiros e, através do mapa, demarcando a localização dos conflitos sociais, das violências físicas e simbólicas que estes agentes vivenciam.

Depois de lançado o fascículo, ainda no ano de 2007, houve propostas dos próprios piaçabeiros de continuação do mapeamento social em Barcelos. É neste contexto que a pesquisa que originou este livro se insere.

1 Malinowski (1978) descreve o *survey* como um “levantamento de dados”, uma pesquisa exploratória.

2 O fascículo é uma publicação organizada pelos pesquisadores do PNCSA, realizada pelos próprios agentes sociais, onde são privilegiadas as falas destes agentes. A cartografia apresenta croquis que registram os pontos pelo Sistema de Posicionamento Global (GPS), figurando mapa dos territórios ocupados por tais agentes, assim como o conhecimento específico ali produzido e utilizado.

3 Cf. <www.novacartografiasocial.com>.

Deste *survey* realizado em 2007 até o trabalho de campo de 2011, percebi que, no município de Barcelos, as mobilizações políticas referidas às identidades coletivas estão vinculadas à percepção de agentes sociais, como indígenas, piaçabeiros ou pescadores, de que é possível assegurar o acesso aos recursos naturais através de reivindicações territoriais, que implicam a reprodução social de distintos povos e comunidades tradicionais que se apoderaram de diferentes modos daquele espaço, convertendo-o em território. Uma dessas identidades coletivas refere-se aos autodenominados piaçabeiros.

O significado dessa categoria de identidade coletiva em Barcelos abrange os trabalhadores que extraem e beneficiam a fibra da piaçaba.⁴ As autodefinições de indígenas e piaçabeiros mostram-se recorrentes e se sobrepõem, explicitando um duplo pertencimento. Os critérios de definição de identidades coletivas, nesse caso, prevalecem por definições étnicas (indígenas) e de ocupação extrativista (piaçabeiros).

Nessa relação de trabalho particular, os piaçabeiros estão subordinados a quem eles denominam de “patrão”, ou seja, o comerciante das fibras de piaçaba que intermedeia as relações entre o local de extração e o local de comercialização. Este agente social – o “patrão” – explora a força de trabalho dos piaçabeiros e os mantém financeiramente no piaçabal. Os “patrões” denominam o piaçabeiro de “freguês”. Essa relação entre “freguês” e “patrão” é referida a partir de conflitos, marcados por uma relação vertical de dominação e apadrinhamento.

4 No município de Barcelos, existem áreas de incidências de palmeiras de piaçaba, fibra vegetal cujo nome de origem tupi que significa “planta fibrosa” ou “pelos que saem de dentro do coração da árvore” conforme aponta Meira (1993) e tem sido usado para designar pelo menos duas espécies diferentes de palmeiras nativas do Brasil cujas fibras servem para a confecção de vassouras e de diferentes artesanatos. Esta palmeira em Barcelos é designada como piaçaba, na Bahia a designam de piaçava, porém os termos vão demonstrar certa dinâmica, dependendo da região.

CARACTERIZAÇÃO DA PESQUISA:

A TEMÁTICA E O PROBLEMA

Num primeiro momento, minha intenção de pesquisa era compreender as relações de poder entre os autodefinidos “piaçabeiros” e os denominados “patrões”, em Barcelos, com destaque para a relação de dominação marcada pelo “sistema de aviamento”.⁵ A partir da dinâmica das relações sociais no referido município, porém, notei que as relações entre “fregueses” e “patrões” vão além das questões de trabalho e de subordinação.

As Portarias Funai n.º 12, de 12 de janeiro de 2007, e n.º 476, de 29 de maio de 2007, iniciam oficialmente o processo de demarcação da Terra Indígena em Barcelos. A continuidade do procedimento ocorre dois anos mais tarde, a partir do disposto na Portaria Funai/DAF n.º 1.309, de 30 de outubro de 2009. As terras contempladas foram inicialmente reivindicadas pelos indígenas organizados na Associação Indígena de Barcelos (Asiba). Os conflitos sociais que culminam em reivindicações territoriais se agravaram, à medida que parcelas importantes dos territórios reivindicados para a demarcação são aquelas justamente que os patrões se dizem “os donos”, ou seja, os piaçabais localizados nos rios Caurés, Quiuini, Aracá, Demeni, Preto e Padauri, que cortam os municípios de Barcelos e Santa Isabel do Rio Negro, no estado do Amazonas.

O piaçabal é classificado oficialmente pela incidência da palmeira de piaçaba, as chamadas piaçabeiras, que medram às margens de igarapés, subfluentes dos rios. No entanto, para além de uma abordagem meramente naturalizante, é no piaçabal que se estabelece um complexo de relações sociais atreladas à prática extrativista.

Problematizarei, portanto, a representação do piaçabal como *locus* da produção em contraste com a circulação; a representação do trabalho em contraste com a casa e a “roça”; o remoto e o distante em contraste com

5 O aviamento é um sistema de trocas baseado no adiantamento de mercadorias a crédito, caracterizando uma relação social vertical entre os agentes sociais que o compõe, designados de “patrões” e “fregueses”.

o “próximo”. Problematizarei até mesmo a existência do piaçabal sem piaçaba.

Nesta prática extrativista, o corte sustentável que os piaçabeiros praticam permite a recuperação das palmeiras de piaçaba em um período de três a quatro anos. Nesse período, eles saem em busca de novos lugares com incidência de palmeiras de piaçaba para estabelecerem novos piaçabais, instituindo novas relações sociais de trabalho, montando novas “colocações”, o que me permitiu verificar a mobilidade e a dinâmica dessa prática extrativista. Estes trabalhadores voltam ao piaçabal inicial passados alguns anos, tempo suficiente para as fibras crescerem novamente.

É oportuno ressaltar que os “patrões” se designam “donos” dos igarapés onde os trabalhadores extrativistas realizam suas atividades. Estes últimos devem obter “autorização” expressa para extrair as fibras em um determinado igarapé, e pagar tributos por isso. Há ainda a repressão da força de trabalho através da dívida decorrente do sistema de aviamento, bem como os mecanismos de resistência e dominação entre estes agentes sociais.

A partir de reflexões sobre os conflitos territoriais em Barcelos subsidiadas pelo trabalho de campo, percebi que não somente os que se auto-definem indígenas e piaçabeiros estão reivindicando territórios para suas atividades, mas também os comerciantes da piaçaba conhecidos na região como “patrões”. Estes últimos reivindicam também o “reconhecimento” de seus domínios, com o estatuto de “trabalhadores do ramo da piaçaba” e de controladores de recursos naturais, como os dos piaçabais. Esses agentes, caso a demarcação da terra indígena se concretizasse, não poderiam entrar nos rios, com isso eles difundiram essa ideia de proibição da livre circulação no município, sensibilizando outros agentes sociais não indígenas, como pescadores, madeireiros, agricultores, e lançando, com isso, ampla campanha “antidemarcação das terras indígenas”.

Procurei assim analisar os conflitos referidos às questões territoriais e, a partir disso, observar a formação das alianças políticas atreladas a um sistema econômico conhecido historicamente na Amazônia como “aviamento”. Procuro também verificar quais as implicações deste conflito nas práticas extrativistas dos trabalhadores da piaçaba.

O *locus* da presente dissertação são os piaçabais do rio Curuduri, afluente do Aracá, que, por sua vez, é afluente do rio Negro. Com essa configuração das alianças políticas de distintos agentes sociais, a cidade de Barcelos, também foi um campo observado.

No decorrer da dissertação, serão grafadas em itálico algumas palavras que estão sendo utilizadas como categorias analíticas como *survey*, *territorialidade específica*, *categoria* e *classificação*. Já outras, utilizarei aspas por evidenciarem palavras definidas pelos próprios agentes sociais, como “piaçabeiro”, “patrão”, “piaçabal”, “beneficiamento”, “colocação”, “tora” ou “cabeça”. No entanto, apenas utilizarei estes atributos diferenciais para evidenciar quando os termos traduzem sentido analítico e/ou são definidos pelos próprios agentes sociais, caso contrário, não diferenciarei os termos.

PROCESSO DE OBTENÇÃO DAS FONTES

A repercussão do fascículo do PNCSA, publicado, em 2007 sobre os piaçabeiros do rio Aracá começou a refletir nas discussões dos agentes sociais envolvidos. Os piaçabeiros utilizaram aquele material para tornarem públicas as suas reivindicações e os “patrões” começaram a criticar e a questionar os depoimentos e a cartografia realizada pelos trabalhadores extrativistas da piaçaba.

Após os desdobramentos das repercussões no município, comecei, em 2008, sob a orientação do professor Alfredo Wagner, a realização do projeto de Iniciação Científica (Pibic-Ufam), cujo objetivo era engendrar uma reflexão sobre as relações de poder entre “patrões” e “fregueses” piaçabeiros em Barcelos, especificamente em uma unidade de produção no igarapé das Quatro Bocas, no rio Curuduri, afluente do Aracá. Comecei, portanto, a realização de levantamentos documentais, bibliográficos e arquivísticos sobre Barcelos e a extração da piaçaba.

Dois anos de afinco no levantamento nas bibliotecas de Manaus, em 2008 e 2009, com destaque para os acervos Arthur Reis, Instituto Histórico e Geográfico do Amazonas (IHGA), Instituto de Proteção Ambiental do Estado do Amazonas (Ipaam), Secretaria de Estado do Meio Ambiente

e Desenvolvimento Sustentável (SDS), Instituto Nacional de Pesquisas na Amazônia (Inpa), Universidade Federal do Amazonas (Ufam), Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis (Ibama) e Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Debrucei-me ainda nos relatórios de presidentes de Província do Amazonas, onde foi possível localizar leis e relatórios dos anos de 1855, 1856 e 1862 referidos a Barcelos, à extração de piaçaba e ao “sistema de aviamento”.

Assim, o relatório final da pesquisa de Iniciação Científica permitiu-me definir os temas centrais para pensar e problematizar a dissertação que está na origem deste livro.

Em 2010, tive a oportunidade de elaborar dois trabalhos de campo, realizados durante duas semanas em fevereiro e duas semanas em setembro. Bem sei que são tempos excessivamente exíguos e insuficientes para serem designados como “campo”, porém, naquela oportunidade, estava também iniciando as disciplinas obrigatórias do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS).

Durante o “campo” em 2010 pude observar as relações e os conflitos naquele município em decorrência do processo de demarcação. Em fevereiro de 2010 colaborei na organização do curso ministrado pela advogada Sheilla Dourado, pesquisadora do PNCSA, intitulado “Conhecimento tradicional e direito de povos e comunidades tradicionais”, solicitado pela Cooperativa Mista Agroextrativista dos Povos Tradicionais do Médio Rio Negro (Comagept). Neste curso participaram diferentes agentes sociais filiados a associações como Asiba, Comagept e Associação dos Madeireiros, além de indígenas Baré do povoado do Romão, no rio Aracá, de servidores públicos, estudantes, piaçabeiros, agricultores e pescadores.

O segundo momento de 2010, refere-se às atividades realizadas em setembro, quando fui realizar levantamentos bibliográficos e entrevistas para a construção dos dados para a dissertação em entidades como a Associação Indígena de Barcelos (Asiba), a Cooperativa de Piaçabeiros do Médio e Alto Rio Negro (Coopiaçamarin), a Cooperativa Mista Agroextrativista dos Povos Tradicionais do Médio Rio Negro (Comagept), e a Colônia de Pescadores Z-33.

Nestes dois momentos, não me prendi às observações restritas entre “fregueses” piaçabeiros e “patrões”. Tentei olhar para a configuração das relações políticas em Barcelos, e foi a partir daí que cheguei à Colônia de Pescadores Z-33, ao Sindicato de Trabalhadores Rurais de Barcelos, à Associação de Agricultores e à Associação de Pescadores de Peixes Ornamentais.

Percebi que este conflito social mobilizou distintas associações e agentes sociais que até então não pareciam ter conexão com os agentes sociais envolvidos diretamente no conflito que pretendia analisar, ou seja, os agentes presentes nos piaçabais.

Em 2011 realizei o trabalho de campo nos piaçabais do rio Curuduri e nas associações da cidade de Barcelos. Conte também com o apoio logístico do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA), pois são grandes as despesas para se chegar aos piaçabais, além de longos dias de viagem. O apoio do PNCSA não se restringiu aos aspectos meramente logísticos, foi também e sobretudo de ordem intelectual, já que como núcleo de pesquisa as discussões, os debates sobre as propostas de pesquisa e o cotejamento das leituras foram constantes. O amadurecimento deste projeto, desde a Iniciação Científica, recebeu grande contribuição do Projeto Nova Cartografia, até mesmo para pensar a execução do trabalho de campo e a consolidação dos dados da pesquisa construídos até então.

O objetivo do trabalho de campo em 2011 era realizar entrevistas, observações direta, registros fotográficos, georreferenciamento por GPS, além da elaboração de uma oficina de mapas com piaçabeiros que subsidiasse não só o trabalho acadêmico, mas também uma proposta para a publicação de uma edição do *Boletim Informativo*,⁶ no âmbito do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia e que havia sido solicitada pela

6 O *Boletim Informativo* do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA) consiste em publicação de 16 páginas solicitada pelo próprio movimento social analisado, com mapas, artigos científicos e depoimentos de agentes sociais que visam evidenciar situações de conflitos e reivindicações destes movimentos.

Cooperativa Mista Agroextrativista dos Povos Tradicionais do Médio Rio Negro (Comagept), ainda em 2010.

A equipe era composta por Martinho Albuquerque, pelo senhor José Alberto Péres, pelo professor Alexandre Rivas, que participou apenas como “observador externo”, sem interferir ou direcionar qualquer atividade realizada, pelo senhor Ádamo e por mim, Elieyd Sousa de Menezes.⁷ Durante a viagem, já no igarapé do Madixi, embarcou o nosso “guia”, o senhor João, conhecido como Cobra, da comunidade do Romão, que trabalha na região há 50 anos.⁸

Nos piaçabais do rio Curuduri, Martinho e eu registramos a localização geográfica com GPS das paragens, colocações, povoados indígenas e os diferentes eventos registrados na região, como homicídios e outros acontecimentos e ocorrências narrados pelos piaçabeiros. Realizamos uma oficina de mapas com os trabalhadores extrativistas que estavam cortando as fibras de piaçaba nos rios Curuduri e Cabeçudo. Entrevistei os piaçabeiros em seus próprios locais de trabalho, o piaçabal; entrevistei também pequenos comerciantes da piaçaba, conhecidos como “patrõezinhos” que estavam na entrada dos igarapés “vigiando” ou aguardando a produção dos trabalhadores extrativistas.

7 Martinho Albuquerque é indígena da etnia Baniwa, cientista social, pesquisador do PNCSA, associado à Comagept e à Asiba; o senhor José Alberto Péres é presidente da Comagept; professor Alexandre Rivas é economista, professor do Departamento de Economia da Universidade Federal do Amazonas (Ufam), do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional (PPGDR) da mesma universidade e presidente do Projeto Inteligência Socioambiental Estratégica da Indústria do Petróleo na Amazônia (Piatam); o senhor Ádamo, conhecido como Godô, é dono do barco alugado para a viagem, nosso cozinheiro e piloto.

8 Conforme Bourdieu, uma “região é antes de tudo um espaço construído por decisão, seja política, seja da ordem das representações” (Bourdieu; 2004: 113). Nesse caso, o senhor João conhece a região do rio Aracá e seus afluentes não apenas pelo espaço físico, já que a região em algum grau perpassa esse campo, mas, sobretudo, pelas relações sociais ali estabelecidas com outros agentes sociais que construíram uma visão de mundo que produz efeitos sociais.

Já no trabalho de campo realizado na cidade de Barcelos – onde permaneci por pouco mais de um mês –, pude entrevistar trabalhadores extrativistas da piaçaba residentes em Barcelos e que estavam regressando dos piaçabais, além daqueles que moram nas diferentes comunidades espalhadas pelos igarapés e estavam na cidade para resolver problemas pessoais, e das mulheres que trabalham eventualmente na extração da piaçaba, agentes sociais que realizavam esta prática extrativista, mas hoje atuam em outras atividades econômicas, além de comerciantes conhecidos como “patrãozinho”, de representantes da Associação Indígena de Barcelos (Asiba), do presidente da Cooperativa dos Piaçabeiros do Médio Rio Negro (Coopiaçamarin).

Para o trabalho na cidade pude contar com uma rede de relações, sobretudo com os piaçabeiros que me ajudaram a conhecer e a entrevistar outros trabalhadores extrativistas. Conheci, por exemplo, o senhor Alberto através do senhor Chaul que foi presidente da Comagept. O senhor Alberto realiza as atividades extrativistas da piaçaba e convidou seus amigos que também trabalham com a extração desta fibra para conversarem comigo em diferentes entrevistas sobre suas respectivas histórias de vida.

Para a minha estadia na cidade de Barcelos, aluguei um apartamento conjugado no bairro São Sebastião, próximo ao centro da cidade. A escolha de morar sozinha durante a estadia na cidade se deu porque considero oportuna a autonomia em relação aos agentes sociais envolvidos no processo da pesquisa. Não me refiro a neutralidade, pois sei que, na pesquisa antropológica, também somos agentes sociais que interferem no campo, por isso a importância da reflexividade sublinhada por Bourdieu (1997).

Durante os quatro anos de pesquisa, estabeleci-me como pesquisadora do Projeto Nova Cartografia Social, que atua em parceria com a Comagept e por isso mantive ligações com membros desta cooperativa. Bem sei que pessoas do município também me enxergavam como alguém com alguma proximidade de algumas entidades. Como há distintos agentes sociais que constroem suas redes baseados nas alianças políticas, mas que, em outros momentos, estão numa relação de antagonismo, tentei analisar os distintos pontos de vistas – ora aliados, ora antagônicos – com a preo-

cupação de sempre manter um diálogo com todos. Quando fui entrevistar o senhor Osmar Guerra, por exemplo, que é “aviado” do senhor Carioca, além de “patrãozinho” de doze piaçabeiros, ele perguntou-me onde estava hospedada, com quem morava, a mesma curiosidade de dona Inalda, presidente da Coopiaçamarin.

Embora saiba que constantemente, durante o trabalho de campo, estou sendo mais observada do que estou observando, considero oportuno, num primeiro momento, poder transitar entre as instituições envolvidas no processo da pesquisa e poder entrevistar e manter um diálogo com diferentes agentes sociais com pontos de vista específicos, nem sempre coincidentes, sobre uma mesma situação social.⁹

As entrevistas com os representantes das unidades associativas se deram na sede de suas organizações como Asiba, Coopiaçamarin e Colônia de Pescadores Z-33. Já as entrevistas realizadas com os agentes sociais que não são lideranças ou que não estão vinculados a alguma unidade associativa foram realizadas nas residências dos entrevistados ou na Biblioteca Comunitária de Barcelos.

A Biblioteca Comunitária é uma iniciativa do professor da rede estadual de ensino, Martinho Albuquerque, indígena da etnia Baniwa e também pesquisador do Projeto Nova Cartografia Social, que me acompanhou durante o trabalho de campo nos piaçabais do rio Curuduri, em 2011. Ele montou a biblioteca em uma casa de madeira, ao lado de sua residência, e disponibilizou a todos os seus livros e computador. Os estudantes da rede estadual e municipal de ensino são os que mais utilizam a biblioteca.

No final do trabalho de campo em 2011, houve um imprevisto: perdi todos os dados, uma vez que o computador com o qual trabalhei durante as semanas em Barcelos queimou. Consegui recuperar as informações do trabalho sobre o piaçabal, pois havia deixado uma cópia com o senhor Péres e outra com Martinho. Como não tinha apagado as entrevistas do

9 A teia social formada por ocasião da pesquisa que fundamenta este trabalho está representada em diagrama no Anexo II, p. 245.

gravador, não tive problemas, todavia, as fotos não foram recuperadas.

A partir das reflexões sobre os dados obtidos durante o *survey*, os trabalhos de campo, os levantamentos bibliográficos, documentais e arquivístico, verifiquei que as mobilizações políticas em torno de identidades coletivas se referem não somente aos piaçabeiros e “patrões”. Estes agentes sociais mobilizaram e estruturaram alianças políticas com outros agentes a “favor” ou “antidemarcação”.

A área da pesquisa não pode ser confundida com o objeto de pesquisa. Neste sentido, o objeto de estudo trata das relações sociais entre piaçabeiros e “patrões” e suas construções políticas com demais agentes sociais, como indígenas, que não realizam a prática extrativista da piaçaba, pescadores e sindicalistas. Estes agentes sociais estão constituídos associativamente na cidade de Barcelos, e estão se organizando e reivindicando seus territórios, que em, algumas situações, se sobrepõem. No âmbito destas reivindicações são acionadas diferentes identidades coletivas.

Para observar e refletir esse objeto, delimito os piaçabais dos igarapés subafluentes do rio Curuduri. Foi neste rio que observei diretamente as relações de patronagem entre piaçabeiros e “patrões”. É somente na cidade de Barcelos, no entanto, que se concentram as associações no âmbito das quais estes agentes sociais se relacionam, onde são realizadas as manifestações a “favor” ou “contra” a demarcação no médio rio Negro. É interessante notar que diferentes grupos sociais reivindicam territórios para uns e controle dos recursos para outros que estão espacialmente sobrepostos. O território não é homogêneo, ele é apropriado pelos agentes sociais de diferentes maneiras, coexistindo várias práticas sociais.

Neste sentido, o objetivo deste livro é contribuir para a compreensão da dinâmica dos conflitos territoriais em Barcelos, tendo como problemática central as implicações sociais desses embates para as práticas extrativistas da piaçaba. Os seguintes questionamentos contribuíram para suscitar este objetivo:

- Como se configurou historicamente essas relações extrativistas da piaçaba em Barcelos e como isso se relaciona com as reivindicações territoriais atuais?

- Como diferentes grupos sociais reivindicam territórios onde são exploradas diferentes atividades econômicas, e como isso se relaciona com a percepção do uso dinâmico de diferentes identidades coletivas?

ESTRUTURA DO TRABALHO

Para a organização do material descrito e analisado, separei o presente trabalho em três capítulos classificados pelas temáticas que ajudarão a compreender o objeto e objetivo propostos.

No Capítulo 1, intitulado “Conflitos sociais e alianças políticas em Barcelos”, meu objetivo é a análise da configuração política dos conflitos territoriais em Barcelos. Início o capítulo apontando quais são os grupos sociais organizados em unidades associativas envolvidos neste conflito.

Por um lado, há os povos indígenas – que realizam ou não as práticas extrativistas da piaçaba – e, por outro, os “patrões”, pescadores e sindicalistas. Procuo refletir como estes grupos estão construindo suas alianças políticas com o objetivo de alcançar suas reivindicações territoriais.

No Capítulo 2 – “Gênese social da categoria piaçabeiro” –, procuro examinar os significados e os usos sociais da *categoria* piaçabeiro por aqueles que assim se autoidentificam e são designados por outros com os quais mantêm relações. Proponho analisar os discursos dos distintos agentes sociais e verificar os contextos em que é acionada tal *categoria*.

No Capítulo 3 – “Descrição etnográfica do piaçabal: a construção social de uma territorialidade específica” – procuro realizar uma descrição etnográfica das práticas extrativistas da piaçaba e seus significados para os trabalhadores extrativistas que se autodefinem piaçabeiros e também indígenas das etnias Tariano, Tukano, Baniwa, Baré, Arapaço, Werequena e Tuyuca, destacando que tais práticas contribuem para o que Almeida (2006) designa como *territorialidades específicas*.

Nos anexos, destaque para um ensaio sobre o discurso de viajantes naturalistas sobre a extração da piaçaba e os povos indígenas, assim como para o caderno iconográfico que contribui para a compreensão das realidades observadas e analisadas. Separei ainda os mapas construídos a partir das informações levantadas durante os trabalhos de campo dos últimos quatro

anos, supondo que, desta maneira, estarei possibilitando ao leitor uma interpretação mais acurada dos fenômenos analisados.





Conflitos sociais e alianças políticas em Barcelos

Em Barcelos, as mobilizações políticas em torno das identidades coletivas estão relacionadas à percepção dos agentes sociais de que é possível assegurar os direitos territoriais, o que propicia a viabilidade de reprodução social de diferentes grupos.

Estes diferentes agentes sociais estão mobilizados em associações, cooperativas, sindicatos e colônia de pescadores reivindicando acesso aos recursos naturais e territórios “aquáticos” e “terrestres”. São eles que se autodenominam “piaçabeiros”, pescadores e “patrõezinhos”, ou constituem povos indígenas (Tariano, Tukano, Baniwa, Baré, Arapaço, Werequena, Tuyuca). Em outro plano estão os empresários do turismo, sobretudo da pesca esportiva, e os empresários da piaçaba, conhecidos na *região* como os “patrões exportadores”.

Procuro refletir, neste capítulo, como estes grupos estão construindo suas alianças políticas e reivindicando acesso e controle sobre os recursos naturais, por um lado, e territoriais, por outro.

Para tanto, pretendo responder aos seguintes questionamentos: *a.* quais os mecanismos utilizados por estes agentes sociais para externar as suas reivindicações? e *b.* como as reivindicações em prol do acesso aos recursos naturais e territoriais estão relacionadas com a percepção do uso dinâmico de diferentes identidades coletivas?

As proposições de Nancy Fraser ajudaram-me a compreender este processo. Segundo a autora, hoje

as identidades coletivas substituem os interesses de classe como fator de mobilização política – cada vez mais a reivindicação é ser “reconhecido” como negro, homossexual ou ortodoxo em vez de proletário ou burguês (Fraser, 2012: 34).

Tal mobilização está acoplada ao “reconhecimento” que se apoia nas diferenças entre grupos sociais. Essas diferenças constroem as fronteiras étnicas (Barth, 2000), acentuando a diversidade cultural no município, o que torna visível a complexidade dos conflitos sociais.

Ao interpretar a realidade empiricamente observável em Barcelos, noto que os agentes sociais estão primeiramente reivindicando “reconhecimento” em suas identidades coletivas – como piaçabeiros, indígenas, “patrões-zinhos”, pescadores –, para só depois reivindicarem o acesso aos recursos naturais e ao território, e posteriormente à captação de renda entre os grupos sociais.

Não pretendo reduzir as reivindicações coletivas à questão econômica. Um campo de disputas compreende: “reconhecimento” de identidades, modos de vidas culturalmente distintos e cosmologias em jogo. Mas quando um dos presidentes de uma das cooperativas afirma que “pensa como um empresário”, ou quando alguns piaçabeiros reivindicam acesso aos recursos naturais para “poder extrair as fibras e vender para quem pagar melhor”, não tenho como desvincular as reflexões da questão econômica. O próprio uso da identidade coletiva piaçabeiro dá-se pelo viés da ocupação econômica, mas isso não significa que seja acionado de forma instrumentalista.

O dispositivo utilizado para o “reconhecimento” dessas identidades coletivas é a organização em “unidades de mobilização”, politizando seus discursos e suas práticas cotidianas.

Segundo Almeida (2005: 71) “as unidades de mobilização podem ser interpretadas como potencialmente tendendo a se constituir como forças sociais”. Neste caso, os agentes sociais estão se agrupando e se mobilizando em unidades associativas e, assim, reivindicando seus direitos, seja por “reconhecimento”, seja por acesso aos recursos naturais ou acesso aos territórios.

AGENTES SOCIAIS SITUACIONALMENTE ANTAGÔNICOS E O CAMPO DOS CONFLITOS

Os conflitos sociais em Barcelos estão relacionados a diferentes formas organizativas do *território*. Historicamente, a *região* do rio Negro fora marcada pelos domínios territoriais dos “patrões” e suas relações comerciais a partir do “sistema de aviamento”. Assim, os rios e igarapés teriam “donos” que seriam os “patrões”. Atualmente transformações sociais profundas estão sobretudo ocorrendo com a organização dos agentes sociais em associações, cooperativas, sindicatos ou colônias.

Apesar de as unidades associativas estarem sediadas na cidade de Barcelos, sua expressão vai além dos limites urbanos. O lugar de moradia é na cidade ou nos povoados que constituem as *comunidades*, e o lugar de produção está localizado nos rios, igarapés, piaçabais, castanhais.

Assim, em 2001 foi solicitada oficialmente a demarcação da “Terra Indígena do Baixo Rio Negro, Aracá e Padauri” pelos indígenas associados à recém-criada Associação Indígena de Barcelos (Asiba). Com a Asiba mobilizada para reivindicar acesso aos recursos naturais até então exclusivos dos “patrões”, bem como direitos territoriais, os demais agentes sociais começaram a mobilizar-se e a organizar-se em associações, como foi o caso da Cooperativa de Piaçabeiros do Médio e Alto Rio Negro (Coopiaçamarin) para também reivindicar seus direitos e o acesso aos recursos naturais.

Estão assim organizadas as seguintes associações que reivindicam acesso aos recursos naturais e direitos territoriais:

- a. Associação Indígena de Barcelos (Asiba);
- b. Cooperativa de Piaçabeiros do Médio e Alto Rio Negro (Coopiaçamarin);
- c. Cooperativa Mista Agroextrativista dos Povos Tradicionais do Médio Rio Negro (Comagept); e
- d. Colônia de Pescadores.

A segunda e a última dessas associações listadas lançaram uma campanha “antidemarcação da Terra Indígena”, justificando-a como legítima reivindicação para o “não fechamento dos rios”.

Gostaria de ressaltar que quando me refiro a “agentes sociais situacionalmente antagonicos” quero apontar que estes agentes interagem em vários momentos e nem sempre essa relação é de antagonismo, visto que há momentos em que haverá apoio recíproco em detrimento de uma *situação social* específica. São cursos, festas, comemorações, velórios, palestras, eleições municipais a fomentarem alianças. Por outro lado, há momentos em que estes agentes estão em relação de antagonismo incondicional, como no posicionamento sobre a demarcação da terra indígena, ou em diferentes eleições, quando filiam-se e apoiam coligações diferentes.

Respaldei-me, para assim designar estes agentes e suas relações políticas, nas análises de Leach (1996) e em suas reflexões sobre a ideia de equilíbrio social entre os Chan, Kachin e suas subdivisões, na Birmânia.

Sigaud (1996: 9) indica que Leach – em *Sistemas políticos da alta Birmânia* – adianta um ponto de vista distinto daquele que prevalecia na antropologia social inglesa da época. Ao assumir uma visão crítica, Leach contrapõe o pressuposto de equilíbrio dos sistemas sociais à visão das realidades sociais repletas de inconsistências.

Neste sentido, o equilíbrio dos sistemas sociais como elemento de uma estrutura social é criticado por Leach. Apoiei-me nessa crítica para considerar a noção de conflito, aprofundada adiante, não como patologia social, como apontam os positivistas, e sim como elemento que participa das relações sociais. Considero que estes dois elementos – equilíbrio e conflito – complementam-se numa relação dialética. Assim, a relação de antagonismo entre esses agentes dependerá da situação social na qual estarão inseridos.

ASSOCIAÇÃO INDÍGENA DE BARCELOS (ASIBA)

Durante minhas atividades de pesquisa em Barcelos, a partir de 2007, no âmbito do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, quando colaborei para a produção do fascículo n.º 17 da publicação – *Piaçabeiro do rio Aracá* –, tive a oportunidade de conhecer alguns agentes sociais que se autoidentificam como indígenas e estão associados à Asiba. A partir desses contatos, participei de reuniões desta associação e construí uma rede de

relações sociais que me proporcionaram a realização de entrevistas com dirigentes institucionais e pude realizar uma série de levantamentos de dados na sede da Asiba.¹

Criada em 1999, a Asiba é uma organização heterogênea que reúne indígenas de distintas etnias do rio Negro – como Tariano, Tukano, Baniwa, Baré, Arapaço, Werequena, Tuyuca, entre outros. Fundada sob um estigma de negação da presença indígena na cidade de Barcelos, esta associação tem como objetivo o fortalecimento e o incentivo dos modos culturalmente distintos e tradicionais dos povos indígenas em Barcelos. Reivindica a demarcação de terras nos rios Caurés, Quiuini, Aracá, Demeni, Preto e Paduirinos, nos municípios de Barcelos e Santa Isabel do Rio Negro, estado do Amazonas, atualmente na pauta das discussões sobre o Ordenamento Territorial no Rio Negro.

A associação congrega 5.500 associados no município de Barcelos, incluindo os indígenas que moram na cidade e nos povoados adjacentes. Conta com o apoio da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Foirn), a qual incentivou mesmo sua criação.

O discurso do próprio contexto regional de que em Barcelos haveria apenas indígenas Yanomami – ou mesmo de que não haveria indígenas – era constante, embora isso venha se desfazendo na última década, a partir justamente da criação e atuação da Asiba.

A luta hoje a gente avançou, tivemos vários desafios no princípio, quando os políticos sempre desafiaram a minha pessoa, que eu não tenho cara de inteligente mesmo, então muita gente achava que eu era meio louco, inventaram que nós éramos uma associação indígena dentro de um município que não tem indígenas, então eles lançaram um desafio dizendo que era para eu desistir, que índio mesmo eu não ia achar ninguém aqui, mas a gente enfrentou esse desafio, estamos com cinco mil associados, num primeiro momento em um levantamento nós contamos 5.500 associados, em todo o município incluindo as comunidades, a gente fez levantamento em 50 comunidades, mas a gente achou 25 comunidades indígenas de

1 Cf. Anexo II, página 245.

várias etnias, uma salada, por isso que dizem que não existe cultura por aqui, porque é uma salada de famílias Baniwa, Baré, Tukano, então não tem como eles falarem as línguas, porque um Baré não vai entender um Tukano, um Tukano não vai entender... então eles falam o português, meu filho já não fala mais a língua, então isso é um problema por aqui, mas isso não impede que ele seja indígena, então o trabalho é assim: a gente hoje é mais ou menos respeitados, porque nós somos a única associação que está conseguindo crescer no meio de tantos problemas (senhor Clarindo Campo, Asiba, julho 2011).

Um dos desafios da associação, desde sua fundação, foi o de reivindicar o “reconhecimento” de sua identidade étnica frente ao Estado e aos demais grupos sociais com os quais interage.

Abaixo, reproduzo o texto institucional desta associação que divulga não só o reforço das identidades étnicas, mas ainda a reivindicação territorial.

Associação Indígena de Barcelos fundada em 5 de novembro de 1999, é organização da sociedade civil organizada, sem fins econômicos, é regida pelo seu estatuto social e está situada na rua José Basílio, número 2, Bairro Centro, Cidade de Barcelos/Amazonas-Brasil. Com 11 anos de existência, já conseguiu realizar uma caminhada significativa de conquistas no movimento indígena nesta região do médio e baixo rio Negro, das quais citamos algumas: implantação de saúde indígena que funciona através do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI-RN), início do processo de Identificação das Terras Indígenas pela Funai. Os indígenas que antes se envergonhavam ao se identificar com as suas etnias de origem, hoje a maioria se orgulham de serem indígenas graças as inúmeras oficinas de capacitação e sensibilização sobre a identidade indígena, assim como seus direitos. Atualmente a Asiba enfrenta vários desafios: uma forte manifestação contra a demarcação de terras indígenas está sendo levantada, principalmente pelos políticos locais, e patrões dos piaçabeiros. Outro desafio que Asiba enfrenta hoje é a implantação de Departamento de Educação Escolar Indígena na Semec, assim como a efetiva implantação de Educação Escolar Indígena no município de Barcelos. Outra luta é em relação a geração de renda das famílias indígenas, que tem sido trabalhado através de incentivo de confecção e produção de artesanato de piaçava, experiência esta que tem dado muito certo (<<http://asibarn.blogspot.com.br/2011/04/asiba-associacao-indigena-debarcelos.html>>).

Os membros dessa associação atuam em diversas áreas, são artesãos, tocam roças, são piaçabeiros, castanheiros, pescadores, rezadores ou “ben-

zedeiros”, podem realizar atividades como funcionários públicos, estudantes e estão organizados sob um viés étnico.

Desde a sua criação, em 1999, até o ano de 2011, a Associação Indígena de Barcelos (Asiba) foi representada por uma família cuja mãe é Tukano e o pai Tariana. Por dois mandatos consecutivos, o senhor Clarindo, Tariana, foi presidente da Asiba, e ao terminar o período do exercício de seu mandato, sua esposa, dona Maria, Tukano, foi eleita presidente da nova diretoria, nomeando ao senhor Clarindo a função de assessor especial, considerando sua vasta experiência e o seu conhecimento do movimento indígena.

A partir do segundo semestre de 2011, com novas eleições para a diretoria da Asiba, a delegação de liderança desta associação passa a ser de uma representante da etnia Baré, dona Dilsa.

Os grupos étnicos vinculados à Asiba estão num constante processo de interação e organização interna, tanto para reivindicar “reconhecimento” de uma identidade como para exigir os seus “territórios”. Como citei anteriormente, o viés étnico é acionado para empoderar esses grupos e estabelecer as fronteiras (étnicas) com os “outros”, nesse caso, os pescadores, os pequenos madeireiros e os “patrõesinhos”.

Para Barth (2000), os grupos étnicos são categorias atributivas e identificadoras utilizadas pelos próprios agentes. Sua característica é organizar a interação entre as pessoas. O autor prefere não trabalhar com tipologias como grupos e relações étnicas, escolhe outro aporte metodológico: explorar os diferentes processos que podem estar envolvidos para a geração e a manutenção de grupos étnicos. Para tanto, Barth desloca o foco da constituição interna e da histórica de cada grupo e se dedica às fronteiras e à sua manutenção (Barth, 2000: 27)

O autor rompe com a visão de que cada grupo desenvolve sua forma cultural e social em isolamento relativo, e nesse sentido admite que as fronteiras étnicas e os traços culturais são dinâmicos e não se definem em uma identidade étnica inalterável, pois ela também concentra-se em seu sentido organizacional (Barth, 2000).

Os grupos étnicos são formados quando os agentes, numa finalidade de interação, usam suas identidades étnicas para se categorizar e categorizar

os outros. Desse modo, passam a ser vistos como forma de organização social. O autor admite que nesse processo de autoatribuição de um grupo étnico encontraremos dificuldades conceituais: a manutenção da fronteira (Barth, 2000). Fronteira no sentido social, pois é nela que os grupos interagem e se distinguem. O autor observa que o modo de organização do grupo étnico e sua articulação interétnica variam caso a caso.

Para Eriksen (1993), o termo etnia refere-se às relações entre grupos cujos membros se consideram distintos, e estes grupos podem ser classificados hierarquicamente dentro de uma sociedade. O autor assevera que, para a investigação antropológica, as organizações étnica e identitária não são fenômenos primordiais radicalmente opostos à modernidade e ao Estado moderno, são sim, muito frequentemente, simples reações aos processos de modernização.

Neste sentido, Eriksen se apoia em Abner Cohen (1974) quando trata da questão étnica também em sua dimensão política relacionada às mudanças históricas. Neste sentido, quando Eriksen refere-se à etnicidade indica que os grupos e as identidades desenvolveram-se em contato mútuo e não em isolamento, pois é um aspecto da relação social. Vejamos:

Etnicidade é um aspecto da relação social entre os agentes que se consideram culturalmente distintos dos membros de outros grupos com os quais mantêm um mínimo de interação regular. Ela pode ainda ser definida como identidade social (com base no contraste em relação aos outros), caracterizada por afinidade metafórica ou fictícia (Yelvington, 1991: 168, tradução nossa). Quando as diferenças culturais fazem regularmente a diferença na interação entre os membros dos grupos, a relação social releva um elemento étnico. Etnicidade refere-se tanto a aspectos de ganho e de perda na interação quanto a características sobre o significado na criação da identidade. Assim, a etnicidade apresenta aspectos tanto de cunho político e organizacional como de índole simbólica (Eriksen, 1993: 12, tradução nossa).

Eriksen aborda a etnicidade numa visão interacionista, a partir de aspectos político-organizacionais e simbólicos, o que o aproxima de Fredrik Barth. A reflexão desses autores deslinda de maneira oportuna a questão étnica de Barcelos, sobretudo após a criação da Asiba: os indígenas associados estão num constante jogo de “reconhecimento”, e isso entre eles próprios e entre eles e os não indígenas da cidade de Barcelos.

Como vimos, cada vez mais cresce o número de associados da Asiba. O principal critério para um indígena associar-se é autodefinir-se indígena e a associação reconhecê-lo como tal. Para esse “reconhecimento”, é realizado um levantamento entre as famílias, no âmbito do qual o critério de parentesco é o principal elemento de definição.

Seja por consanguinidade, seja por afinidade, a cultura que é compartilhada nessa relação social faz com que os indivíduos sintam-se membros de um grupo e se identifiquem. Essa identificação é reforçada na fronteira étnica (Barth, 2000).

O aludido fenômeno étnico e de sua associação faz com que os não indígenas criem argumentos para a não legitimação do movimento indígena de Barcelos. Durante o trabalho de campo, participei de conversas com os não indígenas na cidade, sobretudo aqueles que estão associados à colônia de pescadores, à associação de madeireiros, os “patrõezinhos”, e estes argumentavam que qualquer um podia ser indígena, ou que os indígenas que moram na cidade não são tão indígenas quanto os Yanomami o são.

Vejam os depoimentos de um dos funcionários da Funai na cidade de Barcelos, que, na ocasião, estava falando sobre o alcoolismo entre os indígenas:

Já a comunidade se formou numa área indígena, então quando eu falo indígena é o pessoal ribeirinho, tipo as comunidades pertencentes à Prefeitura de Barcelos. Então, mas os índios, próprios Yanomami, os próprios indígenas mesmo não, não existe essa, tem o alcoolismo como eu te falei né, relatos que eles já beberam cachaça (funcionário da Funai em Barcelos, julho 2011).

É oportuno observar que o próprio representante de uma agência que tem o “poder” de legitimar ou invalidar oficialmente, tem um discurso similar aos que consideram indígenas apenas aqueles que moram em aldeias, ou seja, os que mora na cidade são “menos” indígenas.

É nesse jogo de relações que a Asiba vem tentando buscar “reconhecimento”, sobretudo o da identidade étnica que se torna um fenômeno cada vez mais político.

Fraser (2002) aponta que a luta pelo “reconhecimento” é uma nova forma de reivindicação política, da qual são relevadas questões de represen-

tação, identidade e diferença entre os grupos sociais, sobretudo aqueles considerados “minoritários” (não no sentido quantitativo do termo).

Durante o processo de criação da Asiba, os membros dessa associação assumiram suas identidades étnicas frente ao Estado e aos demais grupos sociais, passaram a organizar-se politicamente a partir deste viés, conquistaram o “reconhecimento” oficial do Estado em relação a suas identidades étnicas e passaram a buscar “reconhecimento” social, quero dizer, a exigir “reconhecimento” em todas as situações pelos demais grupos sociais com os quais interagem como indígenas e, em algumas ocasiões, apresentam uma visão (senso comum) de que para ser indígena é necessário ser “aldeado”.

Quando me refiro “em algumas situações”, faço alusão às entrevistas com pescadores, madeireiros, “patrõesinhos”, quando estes mencionavam os povos indígenas que compõem a Asiba, caracterizavam-nos como tais e legitimavam essa identidade, porém quando o assunto era a demarcação da terra indígena pretendida no médio rio Negro, colocavam em dúvida essa etnicidade. Desse modo, nas situações em que estes agentes sociais mostravam-se renitentes a reconhecer as identidades étnicas dos membros da Asiba, ou seja, do “outro”, demonstravam uma maneira de enfrentar e opor-se à demarcação da terra indígena no médio rio Negro.

Hutchinton e Smith (1996) apontam que etnia e identidade são frequentemente associadas a conflitos, especificamente em lutas políticas. Não que haja conexão necessária entre etnicidade e conflito. Os referidos autores estão preocupados com o impacto político da etnia e, inversamente, o impacto dos conflitos políticos na comunidade étnica e na identidade.

Os autores afirmam que não há uma definição convencional da etnicidade. Entretanto, afirmam que é caracterizada por paradoxos: por um lado, encontramos etnias que se colocam a partir de aspectos primordiais, sendo acionadas pela origem; por outro, observamos o surgimento de novas etnias, bem como as transformações culturais que ocorrem.

Hutchinton e Smith (1996) dividem as abordagens sobre etnicidade em dois campos: o primordial e o instrumental. O primeiro busca laços primordiais, a atenção dos indivíduos para com os laços de religião, sangue, “raça”, língua, região, tradição.

O primordialismo tem sido objeto de críticas ao levantar uma visão estática e naturalista da etnicidade. Os autores apontam que há diversos estudos sobre a “maleabilidade da identidade étnica”, ou seja, sua superposição com outros tipos de identidade social e a capacidade de as pessoas assumirem diferentes identidades em distintas situações (Hutchinton & Smith, 1996: 8).

Em contraste com a visão primordialista, temos uma visão instrumental, ou seja, tratar a etnicidade como recurso social, político e cultural de interesse dos grupos. Implica numa manipulação de símbolos que é vital para receber apoio e alcançar objetivos políticos. Nesse ponto, Hutchinton e Smith (1996) consideraram as análises de Cohen (1974).

A visão instrumental pressupõe estratégias e escolhas racionais em determinadas situações, nesse caso, a etnicidade é socialmente construída. Os instrumentalistas também foram criticados, pois negaram um conjunto de relações que transcende a vida material, como o sentimento de pertencimento do grupo, limitando com isso suas análises.

Cohen define um grupo étnico como

uma coletividade de pessoas que partilham alguns padrões de comportamento normativo, ou cultura, e que representam uma parcela de um grupo populacional mais amplo, interagindo num quadro de um sistema social comum, como, por exemplo, o Estado. O termo etnicismo se refere especificamente ao grau de conformidade existente em relação a essas normas coletivas no processo de interação social (Cohen, 1978: 117).

Para Cohen (1978) o etnicismo é resultado de uma interação intensa entre grupos diferentes culturalmente, e não uma consequência de tendência separatista. O autor apresenta uma visão instrumental sobre etnicidade ao tratá-la como instrumento acionado em lutas por grupos que almejam posições estratégicas de poder no contexto do Estado, como empregos, tributação, fundos para desenvolvimento, educação e posições políticas.

Todavia, o autor trata a etnicidade como reorganização dinâmica das relações e dos costumes, sublinhando que se trata de “fenômeno fundamentalmente político” (Cohen, 1978: 122), pois os símbolos culturais são utilizados como mecanismos de articulação e alinhamento político.

Em Barcelos, as identidades étnicas estão sendo acionadas frente aos conflitos territoriais e à repressão da força de trabalho nos piaçabais. No entanto, não posso afirmar que se trate de uma tentativa de uso instrumental, seria limitar meu objeto, pois existe um complexo de relações e sentimentos de pertencimento em jogo. Acredito que, ao acionarem a identidade étnica, os agentes sociais autodenominados indígenas estão marcando a diferença, num sentido de distinção.

Almeida (2004) assevera que os exercícios de “distinguir e mobilizar” consistem num duplo desafio que os movimentos sociais enfrentam diante das políticas governamentais. Para compreender esse duplo desafio nos conflitos territoriais em Barcelos, é necessário observar além das políticas governamentais, posicionar-se frente aos demais grupos sociais, tais como “patrões”, pescadores e sindicalistas.

Nesse caso, “distinguir” e “mobilizar” faz parte do processo de interação de uma fronteira social que o conflito nos mostra.

SOBRE O PROCESSO DE DEMARCAÇÃO DA TERRA INDÍGENA

Com a criação da Asiba, a demarcação da terra indígena é discutida e colocada como pauta de reivindicação. Os povos indígenas que compõem essa unidade associativa querem assegurar suas práticas tradicionais e modos de vida culturalmente distintos em seus territórios que até então estavam sendo ameaçados pelos domínios dos “patrões”. A área pretendida para demarcação corresponde às regiões de abrangência dos rios Caurés, Quiuini, Aracá, Demeni, Preto e Padauri, nos municípios de Barcelos e Santa Isabel do Rio Negro, margem direita do rio Negro.

Elieyd – Na luta de demarcação da terra indígena, quais são as áreas que vocês estão reivindicando?

Senhor Clarindo – Nós temos a área do Padauri, rio Ereré, que fica entre os rios Padauri, Aracá, e Curuduri, o rio Ereré fica bem no meio.

Elieyd – É todo o rio, ou só parte dele?

Senhor Clarindo – Do rio Ereré, é todo o rio porque ele é pequeno. Mas o rio é grande dá pra entrar cinco dias, ele termina numa campina, e lá a área é de piaçabal, então o Curuduri fecha junto com o Padauri lá em cima lá na fronteira na área Yanomami, então o rio Ereré entra no meio e

acaba por aí assim, é um rio muito bonito, eu tentei fazer um sítio lá, mas é muito longe é um gasto muito grande, lá o rio é muito bonito, a água é muito limpa, e tem igarapé que a água é água verde de tão transparente que ele é, uma maravilha! Dá até pra exportar água que é mineral. Então é uma área muito bonita que está sendo pleiteada para a demarcação, fora o igarapé da Comunidade da Floresta, no rio Negro, na margem esquerda, e aqui na área do Aracá e Demeni, é uma área também de pesca, o pessoal do Demeni que não tem extrativismo, e Aracá todo eles pescam também lá.

Em 2007 houve duas portarias da Funai instituindo dois grupos de trabalho para os estudos de identificação e delimitação das áreas indígenas: a Portaria Funai n.º 12, de 12 de janeiro de 2007, e a Portaria Funai n.º 476, de 29 de maio de 2007.

A Portaria n.º 12 constituiu o grupo técnico para realizar os estudos de identificação e delimitação das áreas indígenas denominadas baixo rio Negro, rio Aracá e rio Padauri, localizadas nos municípios de Manaus, Santa Isabel do Rio Negro, Barcelos e Novo Airão, no estado do Amazonas. Este grupo técnico foi composto por um antropólogo, Edward Mantonelli Luz, uma ambientalista, Andréa Leme da Silva, e um técnico agrimensor, Zenildo de Souza Castro.²

Já a Portaria n.º 476 constituiu o grupo técnico para realizar os estudos de identificação e delimitação das áreas denominadas rio Jurubaxi, Tapurugara, rio Preto, foz do rio Uneuixi, no município de Santa Isabel do Rio Negro. Este grupo técnico foi composto pelo antropólogo José Maria Trajano Vieira, pela ambientalista Alexandra Coraça de Freitas, pelo engenheiro agrimensor Sebastião Carlos Baptista, pelo diretor da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Foirn) Abrahão de Oliveira França, e pelo diretor da Associação das Comunidades Indígenas do Médio Rio Negro (ACIMRN), José Augusto Fonseca.³

Peres (2010: 229) aponta que os trabalhos realizados por estas duas equipes foram considerados insuficientes pela Coordenação Geral de Identifi-

2 Cf. <<http://www.funai.gov.br/ultimas/Informe%20seii/2007/11-15-2007.htm>>.

3 Cf. <<http://www.funai.gov.br/ultimas/Informe%20seii/2007/106-2007.htm>>.

cação e Delimitação (GCID) da Funai, portanto, as duas terras indígenas não foram demarcadas, e o movimento indígena no médio rio Negro continua a reivindicar a demarcação de seus territórios.

Dois anos após a publicação das portarias mencionadas, a Funai criou nova equipe técnica para a realização dos estudos de natureza antropológica necessários à identificação e delimitação das terras indígenas, na margem direita do rio Negro e nas regiões de abrangência dos rios Caurés, Quiuini, Aracá, Demeni, Preto e Padauri, nos municípios de Barcelos e Santa Isabel do Rio Negro, através da Portaria Funai/DAF n.º 1.309, de 30 de outubro de 2009.

A Portaria n.º 1.309 constituiu um grupo técnico para a realização dos estudos antropológicos necessários à identificação e delimitação de áreas de ocupação tradicional indígena, na margem direita do rio Negro e nas regiões de abrangência dos rios Caurés, Quiuini, Aracá, Demeni, Preto e Padauri, nos municípios de Barcelos e Santa Isabel do Rio Negro. Este grupo de trabalho é composto por quatro antropólogos: Sidnei Clemente Peres (coordenador), Luciene Pohl, Luiz Augusto Nascimento e Elói dos Santos Magalhães.

Nove meses após a publicação da primeira, é publicada nova portaria (Portaria Funai/DAF n.º 1.045, de 27 de julho de 2010) que constituiu grupo técnico com o

objetivo de realizar mais uma etapa dos estudos complementares de natureza etno-histórica, antropológica e ambiental necessários à identificação e delimitação de áreas de ocupação tradicional indígena, na margem direita do rio Negro e nas regiões de abrangência dos rios Caurés, Quiuini, Aracá, Demeni, Preto e Padauri, nos municípios de Barcelos e Santa Isabel do Rio Negro.⁴

A equipe é composta pelo antropólogo Sidnei Clemente Peres (coordenador), pelo antropólogo Augusto Souza do Nascimento, pela bióloga Priscila Ambrósio Moreira, pelo biólogo André Braga Junqueira, por um membro do conselho fiscal da Foirn, Marivelton Rodrigues Barroso, pela

4 Cf. <<http://www.funai.gov.br/ultimas/Informe%20seii/2010/144-2010.htm>>.

presidente da Asiba, Maria Aparecida Duque Dias, pelo secretário executivo da Asiba, Antonio de Jesus Dias Campos, e pelo técnico agrícola João Gonçalves Bonfim, cedido pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra).

Estes estudos, quando da conclusão de minha pesquisa, estavam em andamento, portanto, detenho-me apenas na sociogênese da reivindicação desta terra indígena do médio rio Negro através das portarias e das entrevistas realizadas durante os trabalhos de campo com os representantes indígenas da Asiba.

As portarias de 2007 referem-se ao baixo rio Negro, Aracá, Preto, Padauri, rio Jurubaxi, Tapurugara, rio Preto, foz do rio Uneuixi localizados nos municípios de Novo Airão, Barcelos e Santa Isabel. Já a portaria de 2009 refere-se à margem direita do rio Negro, nas regiões de abrangência dos rios Caurés, Quiuini, Aracá, Demeni, Preto e Padauri.

A tensão dos conflitos sociais envolvendo o território e o acesso aos recursos naturais surge no momento em que os indígenas, organizados na Asiba, reivindicam os rios que abrangem a área de incidência de palmeiras de piaçaba em Barcelos e Santa Isabel. Uma ameaça ao domínio dos “patrões” nos piaçabais. Considero que essas áreas configuram-se como *territorialidades específicas* (cf. Almeida, 2006) de agentes sociais designados de piaçabeiros indígenas e também não indígenas, estes mantendo laços de parentesco e afinidade com aqueles.

O discurso dos dirigentes da Asiba em relação à terra indígena é que quando seus territórios forem oficialmente demarcados não haverá proibição das atividades tradicionalmente realizadas pelos povos que também vivem daqueles territórios, como os piaçabeiros que não se autoidentificam como indígenas, os pescadores de peixes ornamentais e de pesca de subsistência. Os pescadores comerciais também teriam acesso, desde que não empregassem explosivos e outros artifícios que poderiam causar prejuízos aos recursos naturais do território, com matança desordenada de peixes, como tem ocorrido.

O que os dirigentes desta unidade associativa vêm denunciando é o domínio de comerciantes da piaçaba – os “patrões” –, que colocam placas

de “propriedade privada” nos igarapés, e proibem às pessoas de entrarem nesses canais e cursos d’água.

Nesse caso, a terra indígena configura-se como estratégia tanto para a manutenção de práticas culturais e tradicionais dos povos indígenas no médio rio Negro, para a preservação dos recursos naturais, como para diminuir a dominação dos “patrões” nos igarapés da qual dependem os “piaçabeiros”.

COOPERATIVA DE PIAÇABEIROS DO MÉDIO E ALTO RIO NEGRO (COOPIAÇAMARIN)

Face à pauta de reivindicações dos povos indígenas, os “patrõezinhos” sentiram-se ameaçados com a possibilidade da demarcação. Para eles, os “rios seriam fechados”, impossibilitando o acesso a quem não se autodefinisse como indígena. Deste modo, um grupo de “patrõezinhos” criou, em 2008, a Cooperativa de Piaçabeiros do Médio e Alto Rio Negro (Coo-piaçamarin).

Em 2011, esta Cooperativa contava com 230 associados, dos quais 36 “patrõezinhos” e 194 piaçabeiros. Nenhum dos membros da diretoria ou do conselho fiscal era piaçabeiro, funções essas ocupadas exclusivamente por “patrõezinhos”, ou seja, já nasceu arraigada na estrutura do sistema de aviação.

Dos sete associados piaçabeiros desta cooperativa que entrevistei, cinco nunca foram a uma única reunião da cooperativa e dois foram porque o “patrão recomendou”, mas não souberam explicar o que havia sido tratado na reunião.

As estruturas do sistema de aviação são fortes e se fazem presente mesmo na organização das cooperativas, onde, ao invés do “patrão” subsidiar os produtos para os trabalhadores extrativistas, é a cooperativa que o faz. Há um *habitus* institucional desta prática, tomando como *habitus* as proposições de Bourdieu (2006) que o define como internalização de disposições cultivadas que “consistem naquilo que se vive como mais natural, aquilo sobre o que a ação consciente não tem controle” (Bourdieu, 2006: 86).

O objetivo desta cooperativa, conforme a dona Inalda Teixeira, presidente da associação, por ocasião do trabalho de campo, se dá pela “luta” do “reconhecimento” da categoria piaçabeiro como trabalhador extrativista frente ao Estado para garantir melhorias de vida, como segurança do trabalho e aposentadoria:

O objetivo da Coopiaçamarin: primeiro, pra gente continuar trabalhando na piaçaba, todo mundo, piaçabeiro, patrão-extrativista que é patrãozinho-regatão. Segundo, para a melhoria, esse é o principal objetivo, a melhoria de preço, da mercadoria, preços de produtos, a vida do piaçabeiro. Esse é o nosso objetivo para quem sabe um dia a profissão seja reconhecida, porque tem muitos piaçabeiros que trabalham a vida inteira e não conseguem se aposentar. Agora com a cooperativa já está mais fácil, eles vão e pegam declaração de que trabalharam tantos anos, os que a gente conhece a gente sabe, pega testemunha tudo direitinho, já ajuda eles (dona Inalda, presidente da Coopiaçamarin).

Esta cooperativa é considerada por outras organizações – a exemplo da Asiba ou da Cooperativa Mista Agroextrativista dos Povos Tradicionais do Médio Rio Negro (Comagept) e até mesmo por outros “patrõeszinhos” não cooperados – como “cooperativa de patrões”, mesmo se a presidente reivindica “reconhecimento” como “trabalhadores do ramo da piaçaba”. É oportuno notar que os comerciantes da piaçaba associados querem ser distinguidos daqueles que são conhecidos como “patrões empresários”.

Novamente a “luta” pelo “reconhecimento” – tal como apontada por Fraser (2012) e exposta no início deste capítulo – está presente, mesmo estando num plano diferente dos indígenas. A mobilização para a criação da cooperativa foi dos comerciantes da piaçaba conhecidos como “patrãozinho”. Ganhou força na medida em que foi incentivada pelos órgãos públicos locais que são abertamente contra a demarcação indígena no município.

Sua criação deu-se porque alguns dos agentes sociais comerciantes locais de piaçaba conhecidos na região como “patrõeszinhos” pleiteavam associar-se em alguma cooperativa para buscar melhorias de suas condições de trabalho e diminuição de impostos. Esse grupo contatou outra coope-

rativa, já criada e consolidada, mas não foram aceitos como associados por serem “patrões”.

Deste modo rejeitados, receberam apoio de um vereador e de um antropólogo para fundarem sua própria cooperativa. Mas eles não declinaram na razão social da cooperativa tratar-se de uma instituição patronal, mas apenas uma instituição em defesa dos interesses dos piaçabeiros, o que aponta para um uso instrumental de uma identidade coletiva. Avaliaram que como “cooperativa de piaçabeiros” haveria um peso político maior, já que os “patrões” não são bem vistos por alguns órgãos do Estado, sobretudo aqueles responsáveis pelo financiamento das atividades produtivas.

Observemos um diálogo ocorrido acerca da criação da Coopiçamarin:

Dona Inalda – Bom, tem uma cooperativa aí, que se diz ser de piaçabeiros né? Que quando a gente tá assim de férias, não é todo ano, mas quando tá todo mundo de férias a gente vai e trabalha também na piaçaba, corta também. Corta, limpa, faz... Então, nós fomos lá pra se associar né? A gente queria se associar a uma cooperativa que pertencesse, né? Aí, a pessoa que estava lá, que era o presidente da cooperativa disse que não, que a gente não podia se associar. Eu disse: “mas por que que a gente não pode?” Ele disse: “Não, vocês não podem, vocês são patrão”. Eu disse: “Não, mas nós também fazemos parte, a gente conduz a piaçaba, nós já trabalhamos muitos anos, cortando, e quando a gente tá de férias, a gente também vai trabalhar na piaçaba”. O presidente dessa cooperativa disse: “Não, mas não pode”. Eu disse: “Então tá bom”. Aí, quando foi um dia, nós fomos chamados pra uma reunião aí. Nós temos um amigo, o Betão, vereador. Então, nós fomos chamados pra uma reunião com um representante do governo, governo estadual. Aí, ele falou pra gente: “Forma uma cooperativa, senão daqui a pouco vocês não vão poder trabalhar. Aí começou a dar aquela ideia, aí teve um antropólogo aqui, ele tá até trabalhando agora com a gente”.

Elieyd – Como é o nome dele?

Dona Inalda – O Eduardo. Aí ele disse pra gente: “Forma uma cooperativa, pra vocês trabalharem”. Aí nós fomos lutar pra formar essa cooperativa, com ajuda de algumas pessoas, né, porque eu não entendia nada, aí me colocaram lá como presidente e eu não entendia nada, mas eu fui buscando informações.

Ao narrar o mesmo episódio, mas sob uma ótica diferente, o ex-presidente da Cooperativa Mista Agroextrativista dos Povos Tradicionais do

Médio Rio Negro (Comagept) que não aceitou associar os “patrõesinhos”, aponta que o objetivo da cooperativa da qual faz parte é organizar o que ele denomina como “pessoas carentes”, assim ele não considera que os patrõesinhos façam parte deste “grupo”; aponta ainda que o principal argumento da criação da Cooperativa de Piaçabeiros do Médio e Alto Rio Negro (Coopiaçamarin), segundo seu ponto de vista, foi a isenção de impostos sobre a produção. Há uma lógica econômica e de mercado que interfere nessas relações sociais.

O que que aconteceu para sair essa Coopiaçamarin? Um dia lá teve uma fiscalização no porto, porque a Comagept não paga imposto, ela não paga imposto como eles pagam e eles correram lá para tirar a carteira e aí ninguém está associando patrões se temos associado pessoas como ali como o Vanderli, o rapaz ali, pessoas carentes. Essas pessoas que têm condições por que se não vai acabar daqui a pouco são os patrões que estão administrando (senhor Chaul, ex-presidente da Comagept e pescador).

Bourdieu (1997: 695) assegura que não basta dar razão a um ponto de vista, como se este fosse central e dominante, já que em todos os campos há hierarquias e cada relação desigual supõe um ponto de vista diferente. Procuro, então, tomar vários pontos de vista e confrontá-los, o que resulta num confronto de visões de mundos diferentes. O abandono do ponto de vista único em proveito de uma pluralidade de perspectivas permite explicar grande parte dos acontecimentos do mundo, sobretudo, nesse caso, dos conflitos sociais entre as organizações em Barcelos.

Há também aqueles comerciantes da piaçaba que não são cooperados da Coopiaçamarin por motivos políticos, ou seja, não têm uma relação amistosa com o grupo fundador, e defendem um ponto de vista diferente sobre esta cooperativa. Isso porque, um dos fatores de atritos entre os “patrões” é a briga pela posse dos igarapés. Os patrões se denominam “donos” dos igarapés e isso faz com que fixem placas proibindo a entrada de pessoas não autorizadas por eles “em seus igarapés”, declarando-os como domínios seus.

Há situações em que mais de um patrão se designa “dono” de um mesmo igarapé, configurando brigas e desavenças que já resultaram mesmo em homicídios.

Eu acho que um presidente de associação não pode ter nada a ver com a piaçaba, ele tem que ter conhecimento de causa, ele não tem que ser “patrão-aviador”, ele não pode se incluir nesse negócio. Mesmo que ele seja a pessoa mais justa que tem como patrão numa presidência de associação, de tudo o que ele pegar de uma associação e distribuir como manda o regulamento do estatuto da associação, ele ainda vai sair como pessoa desonesta, imagina ele não sendo. Então eu vejo assim, quem tem vínculo com piaçaba, aviador, patrão não pode ser presidente de associação. O presidente da associação tem que ser uma pessoa que tenha conhecimento de causa e que não tenha vínculo com a “aviação”. Tinha que ser o próprio piaçabeiro, mas tem que ser uma pessoa que estudou e que já viu, que venha trazer benefício para o piaçabeiro que eu acho que a finalidade disso aí é trazer benefício ao trabalhador, não para o exportador ou para o cara que compra piaçaba. Eu pelo menos não quero, se eu resolver aceitar a presidência de uma associação, eu deixo de ser patrão, vou ser só presidente de uma associação e trabalhar em outra atividade. É para eu poder desenvolver o conhecimento de causa que eu tenho pela piaçaba e pelo piaçabeiro e pela nossa riqueza que nós temos, para não deixar os de fora carregar e nem destruir (senhor Erivelton, “patrãozinho”).

Uma das implicações dos comerciantes das fibras de piaçaba denominados de “patrõesinhos” se autoproclamarem “donos” de igarapés é a constituição de uma taxa informal denominada de “arrendamento do igarapé” pelos agentes sociais envolvidos nas relações extrativistas da piaçaba.

É uma relação complexa de subordinação e dominação do acesso aos recursos naturais. Quando um comerciante da piaçaba conhecido como “patrãozinho” denomina-se “dono” do igarapé que concentra incidências de palmeiras de piaçaba, ele estabelece seu domínio colocando as placas, como citei anteriormente, e permanecendo na foz daquele igarapé enquanto aguarda a produção dos trabalhadores extrativistas da piaçaba em seu pequeno barco. A foz do igarapé é um lugar estratégico, pois ali o “patrão” vê quem entra e quem sai, assim como limita o tráfego.

Deste modo quem pode entrar no igarapé deve ter autorização do “patrão” que se proclama “dono”, para extrair as fibras da piaçaba e comercializá-las. Quando um trabalhador extrativista está trabalhando com um comerciante que não é o “dono”, ou seja, aquele que não tem o domínio do igarapé no qual está trabalhando, ele deverá pagar uma taxa que corresponde ao “arrendamento do igarapé”.

Quem pagaria o “arrendamento” seria o comerciante que comprou as fibras do trabalhador extrativista para o comerciante que tem o domínio do igarapé. Mas, na prática, esse valor do “arrendamento” é subtraído do valor da produção dos piaçabeiros, e corresponde aproximadamente a 12% de sua produção.

Além da taxa do “arrendamento”, o piaçabeiro paga também a denominada “tara” que corresponde a uma fração da produção que não é paga ao piaçabeiro, por serem descontadas possíveis “impurezas” incorporadas à sua produção.⁵

Senhor Clarindo – O piaçabeiro paga 20% de tara, 12% do igarapé porque é do patrão.

Elieyd – 12%?

Senhor Clarindo – 12% porque ele trabalhou, tirou piaçaba no igarapé do patrão. Eu não invento, eu estive lá na Campina do rio Preto, aí um piaçabeiro meio tímido me levou lá na casa dele, lá no rio, e ele desconta 12% mais outra tara, e mais imposto do igarapé porque eles estavam no igarapé do patrão (trecho da entrevista com o senhor Clarindo, Asiba, julho 2011).

O senhor Erivelton critica a diretoria, formada por “patrõesinhos” e não pelos “próprios piaçabeiros”, já que essa é uma “cooperativa de piaçabeiros”. Da mesma maneira, o senhor Clarindo, ex-presidente da Asiba, posiciona-se:

Deveria ser uma instância que vai contra a pobreza e trazer algum benefício para melhoria de vida, qualidade de vida. Mas eu não posso mudar [...], eu não sei, a Coopiaçamarin eu não entendi até agora. Eu sei que a presidente continua até agora sendo “patrão”, ela sendo da diretoria da cooperativa deveria estar correndo atrás de projetos, atrás de fazer eventos, encontros, mas se você for funcionário, você está preso, está de mãos atadas (senhor Clarindo, Asiba, 2011).

Para tentar explicar essa situação, dona Inalda aponta que os “patrõesinhos” não estão no mesmo plano que os “patrões empresários” e que quando os “patrõesinhos” vão à unidade de produção designada de piaça-

5 Veremos, no Capítulo 4, as implicações da tara neste sistema econômico.

bal eles também podem cortar piaçaba. Mesmo assim, eles são reconhecidos como “patrões” e não como “piaçabeiros”.⁶

A representante da Coopiaçamarin aponta que os associados desta cooperativa são contra a demarcação das terras indígenas em Barcelos. Não conheci durante o trabalho de campo algum “patrãozinho” que fosse a favor ou que se autodefinisse indígena.

Eu não digo por ignorância, eu digo por falta de conhecimento, que o patrão não é a favor da demarcação de terras, por quê? Ele sobrevive, a vida dele, vamos dizer, é baseada em cima do trabalho do piaçabeiro. Se ele sair de lá, ele não vai ter outra alternativa de vida, ou seja, se ele não tiver uma vida estruturada, ele vai ter que procurar uma outra, outro ramo de vida pra se manter. Inclusive, existe uma associação de piaçabeiros, não sei se a senhora tem conhecimento, aqui em Barcelos, a Coopiaçamarim. E eu ouço pela rádio, desculpa usar essa palavra, eu fico indignado, quando diz “olha, a Coopiaçamarim está associando piaçabeiros e tal...” Como é que o piaçabeiro, aqui eu não vejo nenhum piaçabeiro em Barcelos? O piaçabeiro está lá nos altos piaçabais. Como é que vai associar uma pessoa? [...] Que benefícios, o que que a cooperativa está levando para os piaçabeiros lá nos altos piaçabais? Eu fiz uma entrevista com meus alunos e eu fui... quando a presidente da cooperativa soube que era eu que tava fazendo essa entrevista — que eu fiz entrevista com a educação, com a saúde, com o saneamento básico — ela achou que era uma questão política. Mas eu queria saber quais eram os objetivos da Coopiaçamarim. Quantos associados tinha na Coopiaçamarim, quais eram os projetos que a Coopiaçamarim já tinha feito, e quanto de lucro que estava sendo dividido né, de lucro da cooperativa que tava sendo dividido entre os membros da cooperativa. Mas ela não respondeu (senhor Leonel, julho 2011).

As divergências políticas entre os representantes das associações são evidentes e se reforçam quando o assunto é a demarcação das terras indígenas. Há situações em que afloram até mesmo questões pessoais destes agentes.

Porque tem uma cooperativa aí [com referência à Comagept] que ela é a favor da demarcação, então a gente meio que se bica toda vez [risos] a gente não combina, a gente não dá certo (dona Inalda Teixeira, Coopiaçamarin).

6 Sobre esta questão, no Capítulo 2 essa discussão é aprofundada.

Com a presidente da Coopiaçamarin, houve dois momentos distintos durante a entrevista: uma quando o gravador estava ligado e depois outra, quando desliguei o gravador. As informações que foram gravadas se referiam às ações mais institucionais da cooperativa, sobre o seu posicionamento em relação à demarcação da terra indígena em Barcelos, a distinção entre “patrão regatão” ou “patrãozinho” e “patrão exportador”.

Já durante a entrevista não gravada, tratamos da campanha “contra” a demarcação da terra indígena, sobre o trabalho do já mencionado antropólogo Edward Luz,⁷ que foi contratado pelos vereadores para construir um “laudo” contrário à demarcação.

Depois que a entrevista gravada terminou, as senhoras representantes da Coopiaçamarin revelaram-me seus pontos de vista sobre as demais associações e também sobre o antropólogo Edward Luz, técnico que está realizando o trabalho “contra” a demarcação. O antropólogo está fazendo o que ela denominou como o “contra-laudo”, favorável aos interesses dos membros da Coopiaçamarin e contra a demarcação da terra indígena. Ele realizou visitas às comunidades que solicitaram a demarcação indígena e estava sendo propagada a ideia de que a demarcação indígena não era oportuna por conta do “fechamento dos rios”, que os indígenas iam ficar mais isolados que já são e que nem os regatões poderiam entrar para comercializar os seus produtos. Há também a alegação deste antropólogo sobre essas comunidades não serem indígenas e sim “caboclas”.

Com esses argumentos, os indígenas ficavam amedrontados, não reivindicando mais a demarcação, atendendo aos objetivos de quem o contratou: empresários e políticos locais, desarticulando, portanto, as ações das demais associações indígenas que solicitaram a demarcação.

7 O antropólogo coordenou o primeiro grupo de trabalho para a identificação e delimitação das áreas indígenas denominadas baixo rio Negro, rio Araçá e rio Padauri, localizadas, respectivamente, nos municípios de Manaus, Santa Isabel do Rio Negro, Barcelos e Novo Airão, no estado do Amazonas. Designado pela Portaria Funai n.º 12, de 12 de janeiro de 2007, o grupo técnico coordenado por Edward Luz tinha como objetivo a realização dos estudos de identificação e delimitação.

Percebe-se uma nítida tentativa de enfraquecimento do movimento indígena no médio rio Negro, são conflitos que certamente acentuam as fronteiras étnicas e criam mecanismos para os povos indígenas em Barcelos se organizarem com mais afinco para a reivindicação de seus direitos territoriais e seu “reconhecimento” como etnia.

COOPERATIVA MISTA AGROEXTRATIVISTA DOS POVOS TRADICIONAIS DO MÉDIO RIO NEGRO (COMAGEPT)

Em 2007, é criada a Comagept por um grupo de pescadores, agricultores, indígenas, piaçabeiros, professores indígenas que já exerceram atividades na agricultura e extração de piaçaba, cipó, seringa. Cabe ressaltar a presença neste grupo de uma liderança que se autodefine indígena Baré que atua no comércio local, já fora vereador e tentou trabalhar com o “aviamento” da piaçaba. Posteriormente, trabalhou com a compra de camu-camu – também conhecido como caçari, ou araçá-d’água – na região, numa estrutura similar à do aviamento. Segundo o presidente desta cooperativa,

A Comagept nasceu da necessidade de se organizar para lutar pelos direitos de nossos cooperados e para comercializar os produtos extrativistas tais como: piaçaba, cipó, seringa, óleos vegetais, castanha, pescados, peixe ornamental, produtos agrícolas e outras atividades extrativistas, substituindo a figura do patrão e, desta forma, buscar o melhor preço para os produtos da região, melhorando, com isso, a qualidade de vida de seus familiares (senhor José Alberto Péres, Oficina de Mapas, 2007).

O discurso sobre a isenção dos impostos e a retirada da figura do “patrão” se faz presente nas falas dos demais associados, mas, ao tentar fazê-lo, apenas reproduz uma estrutura arraigada nessas relações extrativistas.

O objetivo da Comagept é afastar o cooperado do comércio realizado pelos patrões, é aproximar o próprio extrativista do mercado, ter as coisas com mais facilidade, como não pagar a nota na Sefaz, porque a Comagept vai se responsabilizar de fazer tudo isso. O nosso objetivo é ajudar os extrativistas (Vanderli, cooperado da Comagept e membro da diretoria da Associação dos Madeireiros de Barcelos (Asemb)).

As questões de infraestrutura e logística também são discutidas na cooperativa. Há uma busca constante de parcerias com a Universidade Federal do Amazonas e a Universidade do Estado do Amazonas, com institutos

vinculados, como o Instituto Piatam, que visam apoiar a viabilidade de alguns produtos à comercialização. As inscrições em editais de financiamento de projetos também são correntes na Comagept.

A cooperativa visa à organização do associado e nesses quatro anos de luta que a gente vem travando em prol de nossa cooperativa permite que hoje a gente consiga respirar mais aliviado, através de projetos que a gente conseguiu aprovar, os projetos através do território da cidadania. Temos um caminhão que já foi aprovado porque a maior dificuldade aqui do agricultor é a questão do transporte que até onde... o senhor Alderir ele colocou que o agricultor hoje não tenho hábito de plantar porque ele esbarra na maior dificuldade que o município enfrenta que é a questão do transporte que não tem e isso acaba desmotivando agricultor, porque a falta do poder público, que é muito grande nessa área, e quando chove essas estradas ficam impossíveis de trafegar. Então a cooperativa tem um outro projeto do barco que já foi aprovada e isso a gente está esperando chegar e se esses projetos chegassem até as nossas mãos a vida do agricultor seria muito diferente com esses transportes que ia facilitar a vida do agricultor (Rosenir, agricultor e secretário da Comagept).

Esta cooperativa atua em atividades mistas como agricultura, pesca, comércio, extrativismo e funciona através de projetos dos próprios cooperados. Os cooperados se mobilizam em grupos para algum projeto em comum e concentram-se em torno dele. Por exemplo, tive a oportunidade de acompanhar o projeto de criação de alevinos dos senhores Chaul, Edgards, Martinho e Rosenir, que compraram milheiros de alevinos de tambaqui para a reprodução em cativeiro. Em nome da cooperativa, eles buscam apoio institucional da prefeitura, do estado e do governo federal, e quando não obtêm êxito, dividem entre si as despesas do projeto ou trabalham em mutirão.

Mesmo organizados como nós estamos em cooperativa, se fosse só eu sozinho a gente não fazia aquilo (criadouro de peixes) porque seria muito pesado, porque junta, pra pagar 200 reais para uma pessoa limpar, pra um fazer fica pesado, já pra quatro fica maneiro, porque lá nós pagamos para o rapaz limpar primeiro, roçar a beirada, aí depois ele cavou a beirada todinha, a gente é que pagou pra ele, saiu maneiro, aí pra nós fazer a barragem, foi só já nós, por isso não saiu muito pesado, mas só para uma pessoa sai pesado e as vezes a gente sozinho não tem tempo pra segurar (senhor Chaul, Comagept, setembro de 2010).

Um das percepções causadas por esta cooperativa na população explica como é conhecida: a “Cooperativa do Péres” e não Comagept. O senhor José Alberto Péres, atual presidente e um dos fundadores, é conhecido na cidade como figura política forte, da etnia Baré, já foi vereador, já compôs a diretoria da Asiba e do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Barcelos.

Em várias ocasiões, durante o trabalho de campo, deparei-me com situações nas quais os entrevistados associados à Colpesca Z-33, à Asiba e comerciantes locais não sabiam o que era a Comagept. Quando eu dizia ser o senhor Péres o presidente, as pessoas reconheciam e diziam que eu estava me referindo à “cooperativa do Péres”.

Como já citado anteriormente, há divergências políticas em jogo na construção de pontos de vista distintos sobre cada associação. Inicialmente, o posicionamento dos representantes da Comagept era favorável à demarcação das terras indígenas em Barcelos. Vejamos o discurso de representantes, em 2007:

A cooperativa apoia a demarcação das terras indígenas e é expressamente contra a grilagem das terras historicamente ocupadas pelos povos tradicionais (senhores Péres, Martinho e Chaul, Oficina de Mapas, 2007).

Em 2007, o contexto político de Barcelos apresenta pequenas diferenças em relação a 2011. Com a criação da Coopiaçamarin e as pressões das campanhas “antidemarcação”, a liderança da Comagept repensou as possibilidades de acesso aos recursos naturais das áreas pretendidas.

Em 2011, por ocasião do trabalho de campo, pude verificar com o presidente desta cooperativa que seu posicionamento em relação à demarcação dependia das condições de acesso dos agentes sociais ao território e às condições de trabalho e distribuição de renda.

Agora o discurso era outro, a possibilidade de indicar a implementação de uma reserva extrativista (Resex) ao invés de uma terra indígena (TI) estava sendo construída pelos representantes da cooperativa.

Porque tem, foram criadas algumas reservas extrativistas, onde garante que aquelas pessoas que vivem daquela atividade, regulariza aquela área para que possa desenvolver a atividade com segurança. Então isso é uma

coisa que a gente vai pensar lá na frente, no futuro. Eu estou colocando para vocês uma visão que pode acontecer aqui, digo, se vocês quiserem. Então o meu papel aqui é vir aqui solicitar a presença das pessoas, ser um veículo de comunicação entre vocês, com o governo do estado, o governo federal, as entidades que nos ajudam, enfim para que a voz de você e o trabalho de vocês possa ser visto e ouvido por alguém que pode ou não fazer alguma coisa, dependendo de nós, se eles verem nós organizados, nós temos direitos e deveres (senhor Péres, Comagept, julho 2011, rio Curuduri).

Uma Resex é assim considerada pelo Sistema Nacional de Unidades de Conservação (Snuc) como uma modalidade de unidade de conservação de uso sustentável, ou seja, concilia a conservação da natureza com o uso sustentável de parte dos recursos naturais.

Isso implica que permite a presença humana para a exploração dos recursos naturais, desde que de forma sustentável, independentemente de ser indígena, piaçabeiro, castanheiro ou pescador.

COLÔNIA DE PESCADORES Z-33 (COLPESCA Z-33)

Fundada em fevereiro de 2002, a Colpesca Z-33, reúne 868 associados e congrega pescadores de peixe ornamental e de pesca comercial.⁸ Atualmente é presidida por dona Eliete, esposa de um pescador que hoje é vereador, e que em mandato anterior fora presidente desta mesma Colpesca.

O objetivo desta colônia é organizar e mobilizar os pescadores do município a fim de que tenham garantidos os seus direitos, sejam trabalhistas, seja de acesso aos recursos naturais.

A gente procura trabalhar o lado social do pescador, tentando fazer com que eles se organizem, tentando fazer com que procurem se documentar, porque o grande problema de pescadores e piaçabeiros em geral chama-se documentação. Então a gente tenta convencer os pescadores para se organizarem, tirarem documentação, tem muitos que tentam se aposentar e não conseguem, tentam benefícios e não conseguem por causa que não têm documentação (dona Eliete, presidente da Colpesca Z-33).

8 Informação levantada durante trabalho de campo, em julho de 2011, junto à presidente desta Colpesca Z-33 nos arquivos da colônia.

Há também, no âmbito desta colônia, projetos educacionais para os filhos dos pescadores, como cursos à distância de inclusão digital, aquicultura e pesca, em convênios firmados com o Ministério da Pesca e a Universidade Federal do Paraná.

A gente ganhou um telecentro com dez máquinas computadores, a gente está trabalhando também na inclusão digital para os filhos de pescadores, a gente já teve alunas esposas de pescadores, tentando fazer eles entrarem no mundo da globalização. A gente está também com dois cursos técnicos, um de aquicultura e um de pesca, em parceria com o Ministério da Pesca e o Instituto Federal do Paraná, a gente tem duas turmas, uma de manhã e uma de tarde (dona Eliete, presidente da Colpesca Z-33).

Em Barcelos, há quatro modalidades de pesca, como aponta Sobreiro (2007). São elas: subsistência, comercial, ornamental e esportiva. A primeira é realizada apenas para fins de consumo próprio ou o abastecimento de pequenas redes de troca, tanto de moradores da sede municipal, quanto dos ribeirinhos. A segunda é realizada por pescadores com a finalidade comercial do setor de alimentação, eles estão associados à Colpesca Z-33 e possuem uma organização de trabalho e relação com o território que não é terrestre, é aquática.

Quanto à forma de organização da produção, os pescadores comerciais comestíveis da área urbana podem realizar pescarias diárias ou semanais. Nas diárias, saem geralmente no início da tarde, retornando ao amanhecer. São realizadas de duas a seis pescarias por semana, variando de acordo com a época do ano e conforme a dedicação a outras atividades econômicas. Utilizam canoas ou cascos de madeira de variados tamanhos com motor “rabeta”, com potência entre 3 e 5 HP, levando a reboque uma ou duas canoas. Viajam sozinhos ou com até outros dois pescadores, com os quais trabalham em regime de parceria. Como as viagens são rápidas, não há necessidade de utilizarem gelo para a conservação do pescado. Entregam o pescado entre 4 e 6 horas da manhã “na beira”, em frente ao Mercado Municipal, geralmente para um “atravessador” que circula de bicicleta pela cidade revendendo aos consumidores ou que mantém pontos fixos de venda, na maioria das vezes em sua própria residência. [...] Os pescadores que realizam viagens semanais estão, em geral, atrelados a um patrão que é o dono do barco (que pode ou não ser pescador) ou comerciante. Existem proprietários de barcos pesqueiros sediados na área rural, como na comunidade Daracuá. Os patrões assumem as despesas da viagem e adiantam o

pagamento em forma de rancho ou dinheiro. Ao final de cada viagem, estas despesas são descontadas da produção de cada pescador, caracterizando uma relação de aviamento (Sobreiro, 2007: 34).

Ainda segundo Sobreiro (2007), o pescado produzido nas pescarias comerciais em Barcelos pode ter dois destinos principais: o abastecimento de Barcelos ou do município de São Gabriel da Cachoeira.

A terceira modalidade de pesca em Barcelos tem uma estrutura comercial semelhante à dos piaçabais, ou seja, o “sistema de aviamento”, e é a pesca ornamental. Os peixes ornamentais não são comestíveis, servem apenas para ornamentação (vivos) e são exportados para países da Europa, para os Estados Unidos e o Japão (cf. Sobreiro, 2007).

Por ocasião do trabalho de campo, em setembro de 2010, pude entrevistar e acompanhar os chamados piabeiros. Estes produtores listavam como os peixes ornamentais mais comercializados o cardinal, o acará-disco, o lápis, o borboleta e o xadrez.

Peres (2003) descreve as disparidades dos preços pagos entre o pescador de peixes ornamentais, os piabeiros, e os comerciantes destes peixes, que mantêm uma relação de dominação sobre os primeiros, eles também conhecidos na região como “patrões”:

A diferença do preço pago pelo peixe ornamental ao revendedor varejista (U\$ 2.000,00/milheiro ou U\$ 2,00/peixe) nos Estados Unidos e ao piabeiro (U\$ 5,00/milheiro ou U\$ 0,005/peixe) no rio Negro/Amazonas é de 40.000%. Entre as duas pontas da cadeia econômica de valorização capitalista do peixe ornamental existem mais quatro categorias de intermediação: o comprador (patrão/representante), o exportador (estabelecimento comercial localizado em Manaus), o importador (estabelecimento comercial localizado nos países importadores) e o atacadista (estabelecimento comercial que compra grandes quantidades de peixes e vendem para outros estabelecimentos comerciais que revendem a varejo) (Peres, 2003: 276).

Nesse caso, os peixes ornamentais vivos são vendidos ao “patrão” que, por sua vez, remete ao exportador, ou seja os comerciantes com maior capital financeiro que exportam aos estabelecimentos comerciais em outros países; estes, por sua vez, revendem aos atacadistas que procedem às vendas no mercado.

Numa tentativa de sair da dependência do “atravessador”, os pescadores de peixe ornamental, com o apoio do Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (Sebrae), fundaram a Cooperativa dos Pescadores Ornamentais (Ornapesca).

Criada em 2008, mas formalizada em dezembro de 2009, a Ornapesca, até 2010, contava com 34 piabeiros cooperados. O objetivo principal é o fim das relações comerciais com o atravessador. Assim, a própria Ornapesca venderia os peixes de todos os pescadores ornamentais.

Então a cooperativa não vai ser uma atravessadora, ela vai vender direto ao mercado. Criamos a cooperativa pra ver se há uma melhora do peixe ornamental. Os piabeiros estavam encontrando dificuldades com os atravessadores e não havia organização (senhor João, presidente da Ornapesca, setembro de 2010).

Atualmente, com as dificuldades de estrutura física e logística, bem como na falta de sede, de flutuantes, vasilhas de armazenamento dos peixes, por exemplo, a cooperativa não tem autonomia e funciona no espaço da Colpesca Z-33, que colabora na inclusão da Ornapesca em seus projetos e cede suas dependências para as reuniões. Deste modo, a Colpesca Z-33 e a Ornapesca atuam em parceria, tendo a primeira maior representatividade no município.

A Ornapesca é uma associação nova, intermunicipal, que abrange Barcelos, Santa Isabel e São Gabriel. Nesses três municípios, os chamados piabeiros pescam peixe ornamental. Essa cooperativa está se estruturando e o objetivo dela é tirar do pescador de peixe ornamental a figura do atravessador. O atravessador é a pessoa que praticamente escraviza o piabeiro, vende o material por um preço muito alto e compra o peixe por um preço muito baixo, e então a pessoa fica dependente, vamos dizer assim, do patrão. Então o objetivo dela é o fim dessa disparidade de valores e agregar valor ao peixe, melhorar a situação no pescador lá na origem e também facilitar para o comprador, que adquire um peixe melhor pagando um preço justo. Quem criou a associação foi um grupo de piabeiros apoiado pelo pessoal do Sebrae, mas foi iniciativa do próprio pescador, nada de patrão. Agora, em janeiro deste ano, eles conseguiram tirar o CNPJ, já para funcionar legalmente (Rosenir, membro da Comagept, fevereiro de 2010).

Sobreiro (2007) afirma que o patrão encomenda as quantidades das espécies que deseja comprar de acordo com as demandas do mercado ex-

terno e que em 2007 já apresentava uma demanda reduzida, tendo como consequência o declínio desta atividade.

Em junho de 2011, foi preso o pesquisador Ning Labbish Chao, coordenador do Projeto Piaba,⁹ sob a alegação de biopirataria de peixes ornamentais. Por ocasião de meu trabalho de campo em Barcelos, em julho de 2011, ou seja, um mês após esta prisão, vários agentes sociais, desde pescadores das mais diferentes modalidades, até “patrões”, comentavam em Barcelos este acontecimento.

Os rumores que circulavam no município disseminavam que a demanda do mercado externo de peixes ornamentais estava declinando devido à biopirataria, pois em laboratórios estrangeiros estes peixes haviam sido reproduzidos em cativeiro, não havendo mais a necessidade de importá-los, e sim apenas de “fabricá-los”, como afirmaram alguns representantes da Comagept.¹⁰

A quarta modalidade de pesca no município é a pesca esportiva, que, segundo Peres (2003), configura-se como importante fator na expansão do turismo na região. Sobreiro (2007) aponta:

O município de Barcelos se destaca nessa atividade contando com várias empresas do ramo que oferecem serviços de alta qualidade para pescadores, a maioria praticante de “pesque e solte”, provenientes principalmente dos Estados Unidos, eventualmente do Japão, países vizinhos e outros estados do Brasil. Na atividade da pesca esportiva, existe a possibilidade concreta de geração de empregos diretos e indiretos e a criação de mercado para produtos agrícolas, extrativos e artesanato. Os moradores do município questionam os benefícios econômicos destes empreendimentos para a população local, pois os produtos consumidos pelos turistas são oriundos

9 Piaba é um projeto científico interdisciplinar, criado em 1989, para compreender a pesca dos peixes ornamentais associada ao sistema ecológico e sociocultural da bacia do médio rio Negro, no Amazonas, procurando meios de preservar os peixes e, ao mesmo tempo, manter a pescaria de peixes ornamentais e outros recursos renováveis em níveis comerciais adequados e ecologicamente sustentáveis.
Fonte: <<http://acritica.uol.com.br/manaus/Aposentado-Ufam-presos-biopirataria>>.

10 Elias e Scotson (2000) apontam que os rumores podem ser um elemento integrador, elogioso ou depreciativo dentro de um grupo social.

de Manaus e o número de empregos gerados é limitado, além de relatarmos a existência de conflitos entre ribeirinhos, pescadores comerciais e empresários de pesca (Sobreiro, 2007: 9).

Os agentes sociais designados de pescadores trabalham, em Barcelos, na pesca esportiva como guias, acompanham os turistas, assim designados em Barcelos todos aqueles que praticam a pesca esportiva do “pesque e solte” e que vêm de outras regiões do Brasil e de outros países para esta atividade considerada como “lazer”.

A função do guia, de acordo com Sobreiro (2007: 36), é de “cuidar das embarcações, levar os turistas até as áreas de pesca e orientá-los quando estes não estão familiarizados com a pescaria”. Para as atividades de “guia”, os pescadores utilizam um conjunto de conhecimentos tradicionais para conduzir o turista às áreas mais propícias à pesca.

É importante ressaltar que essas diferentes modalidades de pesca no município de Barcelos coexistem tanto no espaço, quanto no tempo – como sugere Sobreiro (2007) –, e os pescadores podem estar inseridos num contexto de uso múltiplo de recursos, atuando em mais de uma modalidade de pesca. Por exemplo: um pescador de peixes ornamentais pode também atuar como “guia” na pesca esportiva, ou um pescador comercial na pesca de subsistência.

A EMERGÊNCIA DE IDENTIDADES COLETIVAS NO CAMPO DOS CONFLITOS SOCIAIS

A emergência das identidades coletivas e a luta pelo “reconhecimento” em Barcelos estão diretamente atreladas aos conflitos sociais pelo acesso aos recursos naturais, ao território e à proposta de demarcação da terra indígena.

As reflexões em torno da noção de conflito nas literaturas sociológicas e antropológicas demandam um cuidado que considero oportuno. Portanto, analiso as proposições apresentadas por Simmel (2003), Gluckman (1987), Coser (1956) e Leach (1996) como uma significação sociológica que fomenta reagrupamentos políticos.

Esses autores contribuíram para o fomento da discussão sobre o conflito em determinados lugares e momentos. Suas diferentes visões são enri-

quecedoras do debate, mesmo se não pretendo me apropriar destas ideias como um todo.

Simmel (2003: 20) apresenta-nos uma abordagem positiva do conflito na vida social. Para o autor, o conflito não é um acidente na sociedade, é parte integrante da mesma e fator que contribui para a formação de associações e organizações no seio de uma coletividade: é diretamente uma forma de “socialização”, significa que a sociedade vive e avança justamente impulsionada pelos conflitos.

O antagonismo constitui sua marca mais imediata a engendrar intolerância e animosidade entre os adversários, tornando-os insuportáveis uns aos outros, excluindo-se reciprocamente e entrando em perseguição mútua. O conflito confere a capacidade de regulação social.

Abordagem semelhante sobre o conflito como elemento que fomenta a estabilidade social é adiantada por Max Gluckman (1987), quando aponta o equilíbrio da estrutura social da Zululândia a partir das relações interdependentes entre as partes: os zulus e os ingleses. O autor indica como os conflitos que alteraram o padrão de equilíbrio ocasionaram certos desenvolvimentos necessários às relações e à estrutura social da Zululândia.

Já Coser (1956) atribui determinadas funções ao conflito, dentre as quais impedir o desaparecimento das fronteiras entre os grupos. O conflito também pode mostrar o poder que cada grupo aciona em determinadas situações de conflito. Coser define o poder como a oportunidade de influenciar o comportamento dos outros em acordo com o seu próprio desejo e interesse.

Conforme visto anteriormente, Leach (1996) contestou as ideias do equilíbrio dos sistemas sociais. O autor considera que o conflito é propulsor de mudanças e é nesse contexto que ele analisa as sociedades Kachin e Chan. Ele não vê no conflito um elemento negativo e destruturante, pelo contrário, o conflito imprime dinamicidade às relações.

Os conflitos sociais em Barcelos, sobretudo pelo acesso aos recursos naturais e territoriais, intensificaram a mobilização de diferentes agentes sociais, que se organizaram conforme seus elementos comuns, reforçando identidades coletivas e reagrupando sujeitos que até então viviam uma exis-

tência atomizada. Sair dessa existência é buscar “reconhecimento” como sujeitos de direitos.

Almeida (2006: 60), ao trabalhar identidades e territórios na Pan-Amazônia, ressalta que o critério étnico não implica necessariamente em laços consanguíneos, de língua ou a mesma origem. Tal critério é construído a partir de mobilizações que expressam formas de agrupamentos políticos em torno de elementos comuns.

As mobilizações que expressam agrupamentos também são reforçadas nas fronteiras e nas alianças políticas entre os agentes sociais.

Deste modo, os pequenos comerciantes de piaçaba, denominados por “patrõesinhos”, organizados na Coopiaçamarin, aliaram-se aos integrantes da Colpesca Z-33, do Sindicato de Trabalhadores Rurais de Barcelos, aos madeireiros e vereadores locais numa ampla campanha “antidemarcação”.

Quando os “patrõesinhos” cooperados à Coopiaçamarin reivindicam acesso aos rios e aos piaçabais — da mesma forma que os piaçabeiros sugerem o uso instrumental dessa categoria de identidade coletiva para ganhar força política, já que ser “patrão” é visto pelos órgãos governamentais como uma espécie de “coronel” —, essa visão denota uma herança das relações comerciais do aviamento de anos atrás mas que permanece todavia muito forte.

Dona Inalda afirma em depoimento que existe uma visão única de “patrão” como aquele que detém o capital financeiro e mantém os demais agentes sociais subordinados numa relação comercial. Mas ela frisa que há outra modalidade de “patrão”, por ela denominada de “patrõesinho” ou “patrão regatão”, que depende e é ele próprio subordinado ao “patrão exportador”,¹¹ no âmbito da cadeia comercial.

A representante da Coopiaçamarin cita estudos sobre a cadeia produtiva da piaçaba, quando “patrõesinhos” são referidos à imagem de um comerciante que monopoliza e escraviza os trabalhadores extrativistas, mas

11 No Capítulo 2 veremos como se dá esta distinção entre “patrões”.

ela assevera que os “patrõezinhos” não passam de pequenos comerciantes que também são subordinados e também contraem dívidas com o “patrão exportador”. Portanto, segundo seu depoimento, os agentes sociais mais antagônicos são os “exportadores” e não os pequenos comerciantes denominados de “patrõezinhos”.

As pessoas têm uma visão de que o patrão é aquele exportador e tal, ele é sim um patrão! Mas tem aquele “patrãozinho”, que é aquele que faz um sacrifício, que puxa barco em cima das pedras, da praia, vai de “chata” levar o rancho, a mercadoria, ele vai de qualquer jeito. Então teve um cidadão que fez um estudo pra faculdade dele, não sei o que ele fazia, ele fez um estudo, mas ele fez por acaso, com o exportador, ele filmou aqui na cidade, o galpão do exportador, ele não mostrou o piaçabeiro cortando lá dentro do mato, ele mostrou só coisa ruim. Ele não mostrou também as coisas positivas, e realmente o trabalho do patrão, do patrãozinho, do patrão regatão, isso ele não mostrou. Ele mostrou o trabalho do exportador, indo com o motor cheio de mercadorias, despachando e voltando. Ele não mostrou aquele patrãozinho que vai de chata, que fica lá um mês, dois meses, dois meses às vezes. Tem gente que passa lá até seis meses, leva família e tudo, tá tudo lá (dona Inalda, julho de 2011, Coopiçamarin).

Por outro lado, há piaçabeiros que começaram a autodefinir-se como indígenas e associar-se à Asiba. Aqueles que por algum tempo negaram essa identidade étnica, agora a estão retomando e reafirmando.

Essa dinâmica de usos de identidades coletivas desenvolve-se em torno dos conflitos sociais. Para além dessa questão de uso de identidades, há também as alianças políticas que se construíram a partir de reivindicações à volta de elementos comuns. Peres (2010) descreve dois cenários de interação que mobilizaram distintas organizações em Barcelos, no que tange à demarcação da terra indígena.

O autor presenciou uma passeata indígena que percorreu as ruas da cidade de Barcelos com faixas favoráveis à demarcação das terras indígenas e, posteriormente, outra passeata, esta promovida pela Câmara de Vereadores, desta vez contra a demarcação das terras indígenas, também com cartazes e acompanhadas por carros de som.

É nesse movimento que se configuram as alianças políticas deste conflito. Os “patrões” mobilizaram a colônia de pescadores, que mobilizou o

Sindicato de Trabalhadores Rurais, que mobilizou alguns vereadores numa vasta campanha “antidemarcação”.

Os indígenas, tanto aqueles que realizam as práticas extrativistas da piaçaba como os que vivem da pesca, da agricultura e demais atividades econômicas conexas, com a intervenção da Asiba mobilizaram a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Foirn) e receberam o apoio do Instituto Socioambiental (ISA).

Nos trabalhos de campo, em 2010, observei uma rede de alianças se formando, se “distinguindo e mobilizando” (cf. Almeida, 2004), o que me permitiu observar outros agentes considerados até então marginais nesse processo da pesquisa, como Colpesca Z-33, a Ornapesca, o Sindicato dos Trabalhadores Rurais, a Associação dos Madeireiros e as associações indígenas que integram a Asiba mas preservam suas organizações autônomas nos povoados indígenas, como a Associação Indígena da Base do Rio Aracá e Demeni (Aibad) e a Associação indígena de Floresta e Padauri (AIFP).

Todas essas organizações estão mobilizadas através das identidades coletivas dos agentes sociais que a compõem. Estes, por sua vez, defendem diferentes pontos de vista sobre o referido conflito social que se intensificou a partir do processo da demarcação das terras indígenas no município de Barcelos.

OS DISTINTOS PONTOS DE VISTA SOBRE
O PROCESSO SOCIAL DE REIVINDICAÇÃO TERRITORIAL

Para a organização dos discursos que enunciam as posições dos agentes sociais em relação ao processo de demarcação da terra indígena à margem direita do rio Negro e nas regiões de abrangência dos rios Caurés, Quiuini, Aracá, Demeni, Preto e Patauiri, organizo dois blocos distintos, não necessariamente dicotômicos:

BLOCO 1: REÚNE AS REIVINDICAÇÕES PARA A DEMARCAÇÃO DA TERRA INDÍGENA
NA MARGEM DIREITA DO RIO NEGRO E NAS REGIÕES DE ABRANGÊNCIA
DOS RIOS CAURÉS, QUIUINI, ARACÁ, DEMENI, PRETO E PATAUIRI

Quando entrevistei os indígenas associados à Asiba, comecei aleatoriamente por uma de suas lideranças, o senhor Clarindo Campos. Como representante da associação indígena,¹² ele destaca que a reivindicação da terra indígena pelos povos do médio rio Negro é um processo que em 2011 já completava uma década. Essa demanda territorial se dá num momento de reivindicação do “reconhecimento” das identidades étnicas frente aos organismos do Estado e aos demais grupos sociais que com eles se relacionam.

Como parte desta *política de reconhecimento*, os povos indígenas membros da Asiba, associação de caráter multiétnico, querem assegurar os direitos de manter seus territórios, preservando-os e retirando-os do domínio dos comerciantes conhecidos como “patrões”, que se declaram os legítimos proprietários das terras reivindicadas no processo de demarcação.

O significado desta reivindicação para este agente social – que representa uma unidade associativa – é a possibilidade de garantir os direitos previstos na Constituição Federal de 1988. Este agente está acompanhando o terceiro

12 Solicitei uma entrevista a dona Maria, da etnia Tukano, então presidente da Asiba e esposa do senhor Clarindo. Ela gentilmente pediu para o senhor Clarindo conceder a entrevista, já que estava à frente de muitas atividades na associação. Outros diretores da associação também disseram que o senhor Clarindo seria a pessoa mais adequada para explicar-me a história da Asiba, as relações interétnicas internas e o processo de demarcação da terra indígena.

grupo de trabalho designado pela Funai para proceder ao relatório de identificação das terras indígenas, ou seja participando, uma vez mais, das viagens aos territórios reivindicados, bem como de um grande número de reuniões na cidade.

Neste discurso, a associação indígena assegura que os trabalhadores extrativistas não indígenas terão seus direitos de extração das fibras, com acesso aos rios, igarapés e locais de produção. Contudo, os “patrõesinhos” não poderão mais ficar na entrada dos igarapés controlando o tráfego, determinando quem pode entrar, quem pode sair.

O senhor Clarindo nasceu no rio Uaupés, em São Gabriel da Cachoeira, e atualmente reside na sede municipal de Barcelos, mas mantém roças de mandioca e de frutas em parcelas próximas à cidade, em uma zona considerada como “área rural”.

Ele assevera que os territórios pretendidos pela demarcação da terra indígena são utilizados pelos povos indígenas de Barcelos, mas não de forma contínua. Por exemplo, em um determinado período, estes agentes organizam-se e constroem suas condições de sobrevivência cultural e econômica em um lugar específico de seu território. Quando as possibilidades de existência neste lugar cessam, eles se mudam para que os recursos naturais existentes se recomponham, como as áreas de roça, as plantações e os igarapés, o que evidencia um criterioso manejo dos recursos naturais existentes em seu território.

Esse lugar específico é construído socialmente e é o que Almeida (2006) denomina de *territorialidades específicas*.

É, era só a área onde realmente as pessoas usufruem. É só o território tradicional da comunidade, mas de qualquer forma, a nossa cultura é assim, a gente não funda a cidade, nós fundamos a comunidade, a aldeia, porque para nós preservar uma área, você não pode fazer a roça no mesmo local, pescar no mesmo local, caçar no mesmo local, daqui a pouco chega um tempo que vai ficar escasso de peixe, vai ficar escasso, então o que acontece, a comunidade vai ter que mudar para outro lugar, na mesma região é claro, mas um pouco mais distante, cinco dias, três dias daquele local, enquanto isso a comunidade vai virar mato novamente, os peixes vão se renovando, vão se repovoando novamente, os animais de caça vão voltar enquanto o pessoal está na outra comunidade trabalhando e vivendo, e daqui a 20 anos outra geração com certeza voltará e já vai estar tudo novamente em alta,

çaça, peixe, então a gente acha que não precisa ter uma área pequena para poder preservar e viver dentro dessa floresta, para que a gente possa sobreviver durante muito tempo, de geração em geração, temos que ter uma área com um espaço suficiente, para que a gente possa conviver com a natureza, então essa é a nossa política, esse é o nosso pensamento (senhor Clarindo, Tariana, Asiba, julho de 2011, grifos meus).

Oliveira Filho (1999) assevera que o conceito de *território* na antropologia não é novo. Verifico, portanto, que Morgan (1877), Fortes e Evans-Pritchard (1940) já tinham se debruçado sobre essa questão. Oliveira Filho (1999) destaca a diferença entre *territorialização* e *territorialidade*. A primeira é considerada como processo social desencadeado num plano político; a segunda evidencia, naturaliza e coloca em termos sincrônicos a relação entre a cultura e a natureza.

A noção de territorialização é definida como um processo de reorganização social que implica: *i.* na criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; *ii.* a constituição de mecanismos políticos especializados; *iii.* a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; e *iv.* a reelaboração da cultura e da relação com o passado (Oliveira Filho, 1999: 20).

A noção de *territorialização* apontada por Oliveira Filho (1999: 23) corresponde a uma intervenção política que associa um conjunto de indivíduos e grupos a limites geográficos bem determinados. É precisamente este ato político que interessa à investigação antropológica.

Esse *processo de territorialização* – de acordo com Oliveira Filho – é o movimento pelo qual um elemento político-administrativo – por exemplo, uma *comunidade* indígena – vem a transformar-se em uma coletividade organizada, definindo uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, além de reestruturar suas formas culturais atreladas àquele território (cf. Oliveira Filho, 1999: 24).

Almeida (2006) retoma a noção de *territorialidade* com um sentido diverso daquele proposto por Oliveira Filho. Diferentemente de uma abordagem geográfica, o autor considera que a *territorialidade*

funciona como fator de identificação, defesa e força, mesmo em se tratando de apropriações temporárias dos recursos naturais, por grupos sociais classificados muitas vezes como “nômades” e “itinerantes”. Laços solidá-

rios e de ajuda mútua informam um conjunto de regras firmadas sobre uma base física considerada comum, essencial e inalienável, não obstante disposições sucessórias porventura existentes (Almeida, 2006: 24).

Como resultados possíveis do *processo de territorialização* estão as *territorialidades* específicas apontadas por Almeida (2006):

São estas [as *territorialidades*] que irão delimitar dinamicamente terras de pertencimento coletivo, cujo uso é disciplinado por costumes e percepções culturais que convergem para um território (Almeida, 2006: 25).

As *territorialidades específicas* estão além de um mero espaço físico, consistem num espaço político e identitário onde são construídas e ressignificadas as peculiaridades de um grupo social específico, de modo a marcar a diferença em relação aos demais grupos sociais.

O senhor Leonel, etnia Baré, professor de língua portuguesa da rede estadual de ensino e associado à Asiba, aponta que os povos indígenas que vivem em suas terras tradicionalmente ocupadas em Barcelos não têm garantia de permanência, pois a qualquer momento alguém pode aparecer afirmando ser o verdadeiro proprietário, tal como acontece quando os patrões se outorgam o título de donos dos igarapés, ou em diferentes manifestações de grilagem de terras em outras *regiões* da Amazônia.

Bem, como eu faço parte, eu milito sobre questões indígenas, há muito tempo, *eu sou a favor da demarcação de terra*. Por quê? Graças a Deus, eu sempre digo que graças a Deus, aqui pra nossa região, ainda não chegou, ou não chegaram os chamados grileiros! Ainda não chegou. São raras as pessoas que têm um título definitivo. Então nós vivemos numa região tão grande, tão imensa, que as pessoas moram lá há 20, 30, 40, 50 anos, mas não têm o título de terra. Ou seja, não pode dizer “esse pedaço de chão é meu!” né?! Então por essa razão, hoje *eu sou a favor da demarcação de terras, desde que os governos apresentem um projeto*, uma proposta para que eles possam situar o interiorano lá naquela reserva, lá naquele local onde foi demarcado. *Porque se for pra pensar em demarcar terras só por demarcar, e nesse fato eu não sou a favor*. “Vamos demarcar! Mas o que é que nós temos pra oferecer de bom pra essas pessoas?” Por exemplo, para os que estão lá nos piaçabais? Para que ele possa... porque, o patrão não vai mais poder chegar lá, não é que o patrão seja a arma dele, sobrevivência dele, que por sinal são os exploradores né, eles sobrevivem do trabalho desses piaçabeiros. Então, nesse caso aí, eu sou a favor por essa questão, porque mais cedo ou mais

tarde vai chegar alguém aqui nas nossas terras e eles vão poder dizer “não, esse aqui eu comprei do governo” e nós vamos ter que sair dessa área porque nós não temos nenhum documento pra dizer que “essa terra é nossa!” (senhor Leonel, Baré, julho de 2011, grifos meus).

A demarcação, para este agente, seria uma forma de melhorar a qualidade de vida dos indígenas e também de prevenção contra possíveis grilagens de terra. É conveniente destacar que seu posicionamento sobre a demarcação da terra indígena depende das circunstâncias em que ela se der. Ou seja, ele é favorável à demarcação desde que haja projetos ou políticas públicas para a melhoria de vida dos povos que moram nessas localidades, depois de demarcadas as terras.

Ele argumenta sobre a possibilidade de os comerciantes que empregam os trabalhadores extrativistas ficarem impedidos de entrar nos igarapés para proceder a comercialização das fibras. Com isso, os piaçabeiros não terão quem os financie e, nesse caso preciso, demarcar as terras indígenas sem um projeto alternativo capaz de subsidiar as atividades extrativistas torna-se inviável, pois os trabalhadores extrativistas da piaçaba seriam imobilizados pela falta de instrumentos de trabalho e do capital financeiro necessário ao custeio das viagens até a unidade de produção designada como piaçabal.

Numa mesma reivindicação, mas sob uma ótica diferente do senhor Leonel, está a dona Maria França, autodefinida indígena da etnia Baré e esposa de piaçabeiro. Ela relata em entrevista que a demarcação da terra indígena seria uma forma de garantir o trabalho e a liberdade aos piaçabeiros, pois assim o domínio dos patrões que se afirmam detentores dos igarapés das áreas de piaçabal seria enfraquecido.

Para ela, que viveu grande parte de sua vida nos piaçabais, trabalhando, criando seus 15 filhos e acompanhando o esposo, trabalhador extrativista da piaçaba, os patrões exploram os piaçabeiros e por isso a demarcação seria uma forma de frear essa exploração.

Seu argumento é construído a partir de uma relação de subordinação com os “patrões”, no mesmo sentido dos argumentos dos agentes sociais anteriormente citados, que apontam para uma melhoria de vida dos povos indígenas e piaçabeiros caso a terra indígena seja demarcada.

É... eu queria que fechasse... é porque os patrões... só dá lucro pra eles, pra gente não dá, e sem a gente os patrão não vão viver, tenho certeza (dona Maria França, julho de 2011).

Já dona Osvaldina, também autodefinida indígena da etnia Baré, associada da Asiba, aponta que as pessoas com grande poder aquisitivo estão comprando terras em Barcelos, construindo hotéis, expulsando os povos e destruindo os recursos naturais, a cada dia mais escassos. A demarcação seria uma maneira de preservar o território e de garantir os recursos naturais para a sobrevivência dos povos que ali vivem.

Embora resida na cidade, dona Osvaldina reivindica o território que morou ao longo de 32 anos na vila Conceição, rio Padauri. Lá está o cemitério de seus familiares e do seu falecido esposo. Foi nesta vila que ela construiu sua vida, criou seus filhos e, portanto, este território tem um sentido para além de base física.

Deste modo, esta integrante da Asiba faz uma reflexão sobre a demarcação de seu território, onde seus netos poderão usufruir do modo de vida culturalmente distinto, como o dela antigamente, com as roças, a pesca e as plantações. Com esses elementos pontua a necessidade de compreender as *territorialidades específicas* como algo descontínuo.

Eu acho que é melhor uma demarcação de terras, porque vem gente dos estrangeiros, de outros cantos, querer se apossar das nossas terras. Acontece aqui em Barcelos, só porque eles têm muito dinheiro, compram um pedaço de terra e se apossam de outro e mais outro! O Padauri, Aracá e Demeni são uma reserva, por causa que a margem do rio Negro já está muito invadida pelas pessoas, gente de outros cantos, pescar de arrastão e vão acabando com tudo, que a margem do rio Negro mesmo... se você entra em um lago desses não escuta mais o barulho do peixe, nada! Então é por isso que a gente queria essa demarcação de terra, pelo menos já não ia ficar tão escasso, as caças e os peixes... basta dizer que há uns tempos atrás veio um alemão chamado Felipe que fez um hotel lá, a senhora acredita que ele expulsou todas aquelas pessoas que moravam perto dali, em sítios, e foi como ele pegou aquela enorme área, aí já estavam proibindo os pobres ribeirinhos da beira de pescar o peixe para comer. Como é que ele queria que esses pobres se alimentassem! Então isso foi uma revolta, principalmente, principalmente, de nós indígenas. Então a gente quer pedir a demarcação de terras, pelo menos da nossa área! Principalmente

onde eu morava, no Padauri se funcionasse a demarcação de terras, a vila Conceição, onde eu morei 32 anos, seria libertar para gente trabalhar, pegar seu peixe para sobreviver. [...] Um dia tudo acaba, por isso que a gente quer a demarcação. Eu sei que tem muita gente contra à demarcação, mas também eu sei que tem muita gente a favor (dona Osvaldina, etnia Baré, julho de 2011).

De um ponto de vista semelhante ao de dona Osvaldina, o senhor João, também da etnia Baré, do povoado do Romão, indica que pessoas da sede municipal de Barcelos e de outras localidades adjacentes invadem áreas de seu povoado para pescar, colocar malhadeiras e levar grande parte dos recursos naturais que a *comunidade* indígena cultivou. Tem seu povoado ameaçado pelas ações de depredação ambiental e vê na demarcação da terra indígena uma maneira de assegurar seu território e os recursos naturais nele existentes.

No depoimento do senhor João são até mesmo mencionadas divergências entre indígenas de povoados diferentes:

Eu acho que mudaria tudo, porque agora lá na nossa comunidade, o pessoal de Barcelos vem pescar bem aí, bem no nosso porto. Cadê os documentos para nós mostrar para eles? Não tem, eles podem caçar, pescar, colocam dez a vinte malhadeiras que ninguém pode falar nada, se a gente for falar eles pegam e dão um tiro no cara, e não têm o direito, eles fazem do jeito que eles querem, o pessoal da comunidade do Bacabal gelam, eles vêm no nosso igarapé, matam, caçam, levam e vendem em Barcelos e não estão nem aí. Se fosse demarcado, a gente tinha direito de falar para eles (senhor João, conhecido como “cobra”, etnia Baré, do povoado do Romão, rio Aracá).

É oportuno notar que os agentes sociais que se autodefinem indígenas posicionam-se nas entrevistas como aqueles que preservam os recursos naturais existentes no território, em contraposição aos demais grupos, como os pescadores comerciais, que utilizam bombas e praticam o arrastão nos rios,¹³ os

13 De acordo com depoimentos de indígenas Baré do povoado do Romão, rio Aracá, há barcos comerciais que vêm da cidade de Barcelos, Manaus ou Novo Airão e que entram nos rios próximo de seu povoado para arrastar com malhadeira, quilômetros a fio, deixando o rio escasso de peixes, e as populações ribeirinhas que dependem da pesca para sua alimentação em uma situação deplorável.

É... eu queria que fechasse... é porque os patrões... só dá lucro pra eles, pra gente não dá, e sem a gente os patrão não vão viver, tenho certeza (dona Maria França, julho de 2011).

Já dona Osvaldina, também autodefinida indígena da etnia Baré, associada da Asiba, aponta que as pessoas com grande poder aquisitivo estão comprando terras em Barcelos, construindo hotéis, expulsando os povos e destruindo os recursos naturais, a cada dia mais escassos. A demarcação seria uma maneira de preservar o território e de garantir os recursos naturais para a sobrevivência dos povos que ali vivem.

Embora resida na cidade, dona Osvaldina reivindica o território que morou ao longo de 32 anos na vila Conceição, rio Padauri. Lá está o cemitério de seus familiares e do seu falecido esposo. Foi nesta vila que ela construiu sua vida, criou seus filhos e, portanto, este território tem um sentido para além de base física.

Deste modo, esta integrante da Asiba faz uma reflexão sobre a demarcação de seu território, onde seus netos poderão usufruir do modo de vida culturalmente distinto, como o dela antigamente, com as roças, a pesca e as plantações. Com esses elementos pontua a necessidade de compreender as *territorialidades específicas* como algo descontínuo.

Eu acho que é melhor uma demarcação de terras, porque vem gente dos estrangeiros, de outros cantos, querer se apossar das nossas terras. Acontece aqui em Barcelos, só porque eles têm muito dinheiro, compram um pedaço de terra e se apossam de outro e mais outro! O Padauri, Aracá e Demeni são uma reserva, por causa que a margem do rio Negro já está muito invadida pelas pessoas, gente de outros cantos, pescar de arrastão e vão acabando com tudo, que a margem do rio Negro mesmo... se você entra em um lago desses não escuta mais o barulho do peixe, nada! Então é por isso que a gente queria essa demarcação de terra, pelo menos já não ia ficar tão escasso, as caças e os peixes... basta dizer que há uns tempos atrás veio um alemão chamado Felipe que fez um hotel lá, a senhora acredita que ele expulsou todas aquelas pessoas que moravam perto dali, em sítios, e foi como ele pegou aquela enorme área, aí já estavam proibindo os pobres ribeirinhos da beira de pescar o peixe para comer. Como é que ele queria que esses pobres se alimentassem! Então isso foi uma revolta, principalmente, principalmente, de nós indígenas. Então a gente quer pedir a demarcação de terras, pelo menos da nossa área! Principalmente

BLOCO 2: REÚNE OS MOVIMENTOS CONTRÁRIOS À DEMARCAÇÃO DA TERRA INDÍGENA NA MARGEM DIREITA DO RIO NEGRO E NAS REGIÕES DE ABRANGÊNCIA DOS RIOS CAURÉS, QUIUINI, ARACÁ, DEMENI, PRETO E PADAURI

Para uma compreensão mais acurada dos conflitos sociais envolvendo as reivindicações do território por diferentes grupos sociais, achei conveniente conhecer outros agentes sociais que também vivem dos recursos naturais existentes no território reivindicado pelos povos indígenas em Barcelos. É o caso dos pescadores associados à Colônia de Pescadores Z-33, “patrõesinhos” e “piaçabeiros” não indígenas integrantes da Cooperativa de Piaçabeiros do Médio-Alto Rio Negro (Coopiaçamarin) que apresentei anteriormente.

Os agentes sociais que se apresentam como contrários à demarcação sentem-se completamente excluídos, percebem que ao não se autodefinirem indígenas não têm o direito de continuar realizando suas atividades econômicas no território pretendido.

Dona Eliete, presidente da Colpesca Z-33, revela que os pescadores estão apreensivos com a proposta de demarcação da terra indígena, pois veem suas atividades econômicas e de subsistência realmente ameaçadas. Como representante da entidade, reivindica que a terra indígena não seja demarcada, pois assim os pescadores continuariam tendo amplo acesso aos recursos pesqueiros.

Um dos efeitos do seu posicionamento foi o de apoiar as manifestações e passeatas nas ruas de Barcelos “contra” a demarcação da terra indígena, durante o ano de 2009.¹⁴

Os pescadores – sobretudo os associados da Colpesca Z-33 – consideram os rios, lagos e igarapés utilizados pelos indígenas e pretendidos à demarcação, também como territórios seus. O território, como já observamos, é uma construção social que está relacionada à base física considerada comum. Percebo nesse aspecto que há territórios sobrepostos à área de exploração de outros grupos, a exemplo dos pescadores.

14 Peres (2010) faz uma descrição etnográfica da situação social em Barcelos durante o ano de 2009.

“patrões” da piaçaba, que não realizam práticas de depredação ambiental, mas exploram a força de trabalho dos trabalhadores extrativistas.

Para ilustrar essa situação, cito uma conversa informal que foi gravada com as devidas autorizações com indígenas Baré do povoado do Romão, rio Aracá, sobre algumas ações de depredação ambiental causada por terceiros em suas terras tradicionalmente ocupadas.

Uma vez o fulano, não lembro o nome dele, foi tirar madeira e aí nós soubemos que ele estava lá. Um dia eles tinham matado três antas e ainda é abusado esse homem, eu não gosto desse homem, ele, a mulher dele e mais cinco estavam tirando madeira, eles estavam serrando e quando nós chegamos na paragem que ele estava, chegamos e estava aquela carne tudo secando, tinha esse negócio de cardinal que eles estavam pegando e aí eu falei para eles: “Olha nós moramos nessa comunidade, o senhor não procurou saber quem mora aqui”. E ele disse: “Olha eu vim para cá, eu comprei gasolina eu comprei combustol, então eu não dependo de comunidade!” Ele foi me tratando logo assim, com a maior, como se diz, o dono do pedaço. Mas os donos do pedaço somos nós que moramos lá, e aí eu deixei ele falar tudinho, e depois eu disse: “Pois é, mas o que custava o senhor parar na nossa comunidade e perguntar, porque nas comunidades existe presidente e vice-presidente”. E ele disse assim: “Primeiro, você não criou a anta, você não criou cardinal, você não criou a itaúba e você vem mandar aqui?” Eu disse: “*Tá certo, como se diz, eu não criei tudo isso não, mas isso a gente preserva, é uma coisa nossa, agora você vem lá de Barcelos vem fazer isso aqui é uma sacanagem!* Se eu embarcasse aqui no seu barco mexesse nas suas coisas, o senhor não iria gostar não!” E aí a gente começou a falar, o meu marido falou um bocado de coisas para ele, e aí não demorou um cara chegou lá, era o genro dele. [...] Eles tiraram castanha, tudo eles fizeram lá, mas bagunçaram mesmo, eles tiraram muita madeira, muita itaúba, e ele disse que a gente não tinha documentos para provar que aquele igarapé pertencia a nós (dona Marilene, Baré do povoado do Romão).

Como estes indígenas não possuíam documentos que comprovassem o pertencimento daquele território, eles não conseguiram parar as ações de depredação de *outsiders* nas proximidades de seu povoado.

Estas e outras situações são narradas constantemente pelos indígenas que moram nos povoados para frisar a razão de reivindicarem a pronta demarcação das terras indígenas em seus territórios.

alicerce nada, então esse pessoal como é que eles vão viver? (senhor Jorge, piaçabeiro, julho de 2011).

O senhor Alberto, piaçabeiro, também não se mostra favorável à reivindicação dos indígenas em relação à demarcação, embora resida na sede municipal de Barcelos e extraia as fibras de piaçaba no rio Padauri, um dos rios pretendidos para a demarcação.

Como não se autodefine indígena, também acredita que será obrigado a sair do piaçabal caso haja demarcação, mesmo a considerar a possibilidade de os trabalhadores extrativistas que não se autodefinem indígenas continuarem suas atividades nos diferentes piaçabais da região. O senhor Alberto demonstra preocupação, não sabe como continuar suas atividades sem os meios de produção que os “patrões” adiantam.

Se demarcar, vai ficar ruim para os piaçabeiros que não são indígenas, vão ter mesmo que sair. Mas uns dizem que se demarcar vão sair só os patrões. É que, sem o patrão o piaçabeiro não tem condições de ir, porque tem deles que não têm nem uma canoa, como é que eles vão fazer pra ir cortar a piaçaba lá e trazer pra vender aqui na cidade? (senhor Alberto, piaçabeiro, julho de 2011).

O significado desta situação para o senhor Alberto é que a sua existência enquanto piaçabeiro não indígena está ameaçada, mesmo se a associação indígena tem garantido o livre acesso aos piaçabais.

Um dos agentes sociais que organizou as manifestações contra a demarcação das terras indígenas em Barcelos é dona Inalda Teixeira, presidente da Coopiaçamarin e comerciante de piaçaba conhecida na região como “patroazinha”. Para dona Inalda, a forma como está ocorrendo o processo de demarcação não é passível de aceitação, pois os demais grupos sociais que vivem nos territórios pretendidos não foram consultados.

Sua atividade enquanto “patroazinha” está ameaçada, assim como a posse sobre os seus domínios dos igarapés também está comprometida, já que a própria associação indígena afirma que proibirá a entrada de “patrões”, a não ser que eles queiram trabalhar extraíndo as fibras, a exemplo de qualquer outro piaçabeiro.

A reivindicação dos agentes sociais que formam esta cooperativa é que a terra indígena não seja demarcada em Barcelos da forma como está sendo

Um ponto de vista semelhante ao de dona Eliete defende o senhor Evilázio, presidente da Associação dos Madeireiros do Município de Barcelos. Os pequenos madeireiros consideram suas atividades ameaçadas pela proposta de demarcação da terra indígena, pois acreditam que o acesso aos rios deva ser de todos e não apenas dos povos indígenas.

Uma das propostas de sua associação é realizar um plano de manejo para a extração de madeira e desenvolver projetos de reflorestamento como alternativa sustentável desta atividade econômica.

Ainda segundo o senhor Evilázio, caso sejam demarcadas as terras, os trabalhadores extrativistas da piaçaba não terão como continuar suas atividades, pois não teriam quem os financiasse.

Ainda sabendo que rios e lagos são da União, a grande questão é que a mercadoria é do patrão, e daí vem todo o problema de porque o piaçabeiro só vai para o piaçabal se tiver um patrão que forneça a mercadoria para ele, e tenha a garantia do produto. Agora tá certo, o rio é da União, o presidente da República vai dar para ele o rancho para cortar piaçaba? Tem que ter um braço forte, tem que ter um patrão que aguente (senhor Evilázio, presidente da Associação dos Madeireiros do Município de Barcelos).

Não são todos os piaçabeiros que se posicionam favoravelmente à demarcação da terra indígena em Barcelos. Há trabalhadores extrativistas da piaçaba, como o senhor Jorge, que são contra esta demarcação. O senhor Jorge reside na sede municipal de Barcelos e extrai as fibras de piaçaba no rio Padauri, um dos rios eleitos para a demarcação. Não se autodefine indígena e por isso acredita que será prejudicado pela demarcação da terra indígena, pois está convencido de que terá de sair do piaçabal caso este seja demarcado.

A minha teoria, senhora, eu acho isso demais errado porque a senhora sabe que tem muitas pessoas que precisam demais de trabalhar em piaçaba né, porque a senhora sabe, olha Barcelos não tem emprego, a pessoa vem pra fazer o quê? A não ser se desse condições pra eles viverem né!? Porque senão vai ficar ruim! Pois é, então eu acho que não deveria ser fechado e deixar esse trabalho, porque muita gente precisa, muita gente nasceu e se criou, conheço muitas pessoas que trabalhou com piaçaba, não sabe fazer outra atividade a não ser cortar piaçaba, se esse pessoal saírem e virem aqui pra cidade, não tem como sobreviver! Não tem estudo! Não vai ter emprego! Não sabe fazer uma carpintaria ou uma obra de cimento nada, de

Ao voltarmos à entrada do igarapé do Cabeçudo para realizar a entrevista com este comerciante da piaçaba e também realizarmos documentalmente o registro com uma foto desta placa, o senhor Erivelton já a havia retirado e guardado emborcada por cima de seu barco, sem que pudéssemos mais enxergá-la.

Este comerciante acredita que nas áreas que serão demarcadas, somente indígenas poderão ter acesso, o que dificultaria o trabalho de todos os que não se autodefinem como indígenas.

Deste modo, o senhor Erivelton sugere que a terra indígena não seja demarcada e como alternativa indica que deveria ser criado um manejo das terras e das áreas de piaçabal.

A razão de ele não ser cooperado da Coopiaçamarin decorre de divergências entre ele e o grupo que criou esta cooperativa justamente por conta dos domínios dos igarapés. Sua placa seria um dos mecanismos para evidenciar este domínio.

Demarcação de área indígena já existe, agora essa demarcação de terra eu não acho legal não, porque o Brasil já está demarcado em federação, estados e municípios e áreas, então eu acho que o governo deve fiscalizar melhor os seus próprios municípios, e aí compõem União, estado e município, eu acho que vai ficar melhor. *O negócio de proibir de área da gente poder entrar e sair é muito difícil pra fazer isso que é o meio de vida de muitos anos.* Mas, com tudo isso, a piaçaba ainda movimenta um grande capital em Barcelos. Mas se ela sair do mercado também o povo não vai morrer de fome porque o povo sabe fazer outras atividades, ainda tem muita terra para plantar, para criar. Eu acho que a piaçaba está beneficiando mais o povo de fora, os empresários de fora do que do próprio município (senhor Erivelton, “patrãozinho”, julho de 2011).

Considero interessante verificar a incongruência do depoimento do senhor Erivelton, especificamente do trecho grifado, no qual aponta a impropriedade de as pessoas serem proibidas de acesso às áreas onde estão os meios de subsistência, já que ele próprio coloca uma placa na entrada de um igarapé limitando o acesso de transeuntes.

Já o senhor Péres, indígena da etnia Baré, presidente da Comagept, durante o processo da pesquisa de 2007 a 2011 mudou o seu posicionamento acerca da demarcação.

feita, ou seja sem consulta prévia ao conjunto dos interessados. Eles sugerem que as associações existentes no município pensem em alternativas pelas quais todos os grupos possam usufruir do território de maneira sustentável, sem qualquer exclusão.

Assim, como resposta ao sentimento de exclusão exposto por dona Inalda, já vimos que há uma campanha orquestrada na cidade de Barcelos contra a demarcação da terra indígena no município, proposta pela Coopiçamarin e apoiada pela colônia de pescadores Ornapesca, pela Câmara Municipal e Associação dos Madeireiros de Barcelos.

É oportuno salientar que os conflitos sociais envolvendo o território não se iniciam com a reivindicação dos indígenas sobre a demarcação, pois os mesmos já ocorriam antes, com o domínio dos patrões nos igarapés que controlavam o acesso aos recursos naturais. Depois de consolidada a reivindicação, os conflitos sociais apenas se intensificaram, pois se, inicialmente, esses atores levavam uma existência atomizada, posteriormente passaram a mobilizar-se de forma organizada para a reivindicação de suas *terras tradicionalmente ocupadas*, a exemplo dos povos indígenas do médio rio Negro.

Nem todos os comerciantes de piaçaba são cooperados da Coopiçamarin. O senhor Erirelton, por exemplo, conhecido na região como Macaco, patrão de piaçaba, ex-vereador de Barcelos e novamente candidato a vereador nas eleições de 2012, não mantém qualquer vínculo com a instituição. Conheci-o na entrada do igarapé do Cabeçudo, afluente do rio Aracá, onde os trabalhadores extrativistas da piaçaba subordinados a este comerciante estavam extraíndo piaçaba.

O senhor Ádamo, barqueiro que estava nos acompanhando durante o trabalho de campo, reparou que em cima do barco do senhor Erirelton havia uma placa indicando a proibição de entrada naquele igarapé, com exceção de algumas pessoas, e estava relacionada a lista dos nomes autorizados a entrar.

Como essa placa não podia ser vista de onde estávamos, apenas o senhor Ádamo, piloto da voadeira, a enxergou, pois foi obrigado a realizar uma manobra exatamente na frente do barco do senhor Erirelton, quando viu a placa e avisou-me.

relacionado ao processo histórico, a dinâmica dos conflitos territoriais e o mercado de trocas de bens econômicos e simbólicos entre os agentes sociais autodefinidos indígenas, piaçabeiros e “patrões”.

DAS ABORDAGENS BIO-ORGANICISTAS E ECONÔMICAS AO ADVENTO DE IDENTIDADES COLETIVAS

No século XX, as descrições sobre os trabalhadores extrativistas da piaçaba expõem, sobretudo, um viés econômico. Isso coaduna com o fato de as fibras de piaçaba estarem sendo comercializadas há pelo menos um século e meio, ou seja, desde meados do século XIX.

De acordo com Arthur Reis (2006), as rendas públicas no governo de D'Almada ocorriam, sobretudo, a partir de “gêneros” extraídos pelos indígenas. Nesse período, esses indígenas eram levados compulsoriamente para suas atividades extrativistas aos seringais, castanhais e piaçabais do curso inferior do rio Negro.

Sobre a comercialização das fibras de piaçaba, Santa-Anna Nery (1979: 83) descreve, em 1884, estas fibras como “conhecidas nos mercados da Europa, empregadas para fazer cordames e vassouras, em 1895-1896 Manaus exportou 291.13 quilos do produto”.

Conforme apontado por Meira (1993), um dos principais usos das fibras, até a década de 1960, era a fabricação de vassouras e de cordas para embarcações. A partir desta década, as cordas de nylon foram introduzidas no mercado e as cordas de piaçaba perderam espaço. Atualmente estas cordas são vendidas como artesanato no município de Barcelos, e as vassouras são confeccionadas, tanto por indígenas como por empresários de outros estados que mantêm relações comerciais em Barcelos.

Koch-Grunberg aponta, em 1903, o uso destas fibras para além da confecção de vassouras:

Nas cachoeiras é usada a espia, uma corda de grossura de um braço, de uns 50m de comprimento, também chamada de cabo de piaçaba, porque está torcido com fibras muito resistentes da palmeira de piaçaba. Tais espias são as mais adaptadas para esse serviço, porque não apodrecem e flutuam na água. A confecção de tais espias é uma forma de indústria bastante rendosa

Em 2007, o senhor Péres era favorável à demarcação da terra indígena, solicitando mesmo para acrescentar no conteúdo do fascículo em curso de elaboração como pauta de reivindicação da Comagept a demarcação das terras indígenas no município.¹⁵

Já em 2010, seu posicionamento sobre a demarcação da terra indígena estava sendo revisto, isso porque quando perguntei em conversas informais sobre a questão da demarcação, ele indicava que a apoiava parcialmente, explicou-me que os rios pretendidos deveriam ser reavaliados, pois eram territórios que não apenas os povos indígenas utilizavam, mas também outros agentes sociais que também devem ser considerados como povos e comunidades tradicionais, a exemplo de pescadores, piaçabeiros não indígenas, ribeirinhos.

Em 2011, durante o trabalho de campo realizado por todo o percurso do rio Curuduri, o senhor Péres começou a acionar outros agentes sociais para que, como ele, pensassem numa reserva extrativista como alternativa à terra indígena.

Em 2012, lançou sua candidatura a vereador no município de Barcelos. Uma de suas propostas era a criação e aprovação de lei municipal denominada de “piaçabal livre”, pela qual qualquer trabalhador extrativista poderia extrair fibras de piaçaba sem pagar “arrendamento” ao comerciante denominado de “patrão” ou ficar subordinado ao “sistema de aviamento”. Essa proposta foi inspirada no movimento das quebradeiras de coco do babaçu do Maranhão, que aprovaram a lei municipal do “babaçu livre”.

Os conflitos sociais em Barcelos, sobretudo aqueles relacionados às reivindicações territoriais, abrangem distintas unidades sociais, incluindo categorias como, de um lado, os povos indígenas, de outro, as comunidades tradicionais não indígenas.

Dentre esta amplitude de situações sociais de conflito que estão ocorrendo em Barcelos, a presente pesquisa focaliza o extrativismo da piaçaba

15 Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. *Os piaçabeiros do rio Aracá*. Universidade Federal do Amazonas, Manaus: Edua, 2007.

Os dados oficiais publicados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) e pela Secretaria de Estado da Fazenda (Sefaz) sobre a produção das fibras de piaçaba em Barcelos não condizem com os dados construídos mediante as entrevistas e os levantamentos documentais e arquivísticos em Barcelos.

Durante as atividades de trabalho de campo de 2011, fui à Sefaz, especificamente no Departamento de Arrecadação de Barcelos e Santa Isabel do Rio Negro, onde são declaradas as produções e arrecadados os impostos sobre as fibras de piaçaba comercializadas.

Conversei com o funcionário senhor Moura, gerente de arrecadação, que me disponibilizou as planilhas da secretaria com os dados atualizados sobre a produção e a exportação do produto para o Brasil e para outros países.

Segundo o senhor Moura, o valor declarado é irreal, pois não são declaradas todas as fibras extraídas no município. O comerciante de piaçaba conhecido como “patrãozinho”, como o senhor Erivelton, reitera o argumento do funcionário da Sefaz sobre os dados oficiais não condizerem com a produção extraída no município. Vejamos:

Senhor Erivelton – Eu acho que a piaçaba está beneficiando mais o povo de fora, os empresários de fora do que o do próprio município. Porque você vê, não há uma representação forte de piaçaba em Barcelos, porque pegam e levam tudo daqui. *Até o imposto que era para ser manifestado eles não manifestam nem 40% da piaçaba, tem muitos meios de levarem a piaçaba para fora sem pagarem o imposto.*

Elieyd – O que é “manifestar”, senhor Erivelton?

Senhor Erivelton – *Manifestar é o imposto de circulação de mercadoria pra poder você levar para o Rio ou para São Paulo ou pra fora, então você vai e manifesta. É que nem uma nota fiscal que você compra, quando a gente compra uma mercadoria num supermercado a gente não pega uma nota fiscal? Pois é, assim que você vai vender, você pega aquela nota para comprovar que você vai vender aquele produto que foi pago imposto para o governo.*

Elieyd – E só 40% que é manifestado aqui em Barcelos?

Senhor Erivelton – *É, mas isso é assim mesmo.*

Elieyd – Esse que não é manifestado vai para Manaus ou fica em Barcelos?

dos indígenas mansos do alto rio Negro. Com as mesmas fibras confeccionam também vassouras (Koch-Grunberg, 2005: 43).

Arthur Reis (1989: 194) destaca que a extração da piaçaba fazia parte da indústria extrativa do Amazonas e que junto a outros produtos, como a salsa e copaíba, é responsável pela “grandeza da capitania no governo de D’Almada”.

De acordo com o relatório da Presidência da Província de 1853-1854, a exportação da piaçaba em rama era de 2.896.000 arrobas (43.440 toneladas). A economia do Amazonas, desde o período colonial, conforme aponta Meira (1993), esteve continuamente ligada ao extrativismo, portanto as fibras de piaçaba se constituem como um dos produtos desta atividade e a mão de obra indígena sucessivamente foi empregada para a realização de tal finalidade.

No início do século XX, os povos indígenas eram utilizados ainda como mão de obra dos não indígenas, como aponta Koch-Grunberg em sua passagem pelo rio Negro:

A servidão frente aos brancos apenas permite cultivar suas próprias plantações e a febre e as enfermidades da civilização acabam com eles. É triste a sorte desta pobre gente morena que está sucumbindo às duvidosas benesses da chamada “cultura moderna” (Koch-Grunberg, 2005: 58).

No século XIX, a extração da borracha na Amazônia constituía a principal atividade econômica, em escala bem superior à da piaçaba. Segundo Peres (2006), com a queda da economia da borracha, outras atividades extrativistas começaram a tomar um espaço mais relevante, dentre essas a da piaçaba. Vejamos:

Com a queda progressiva dos preços da borracha no mercado internacional, a partir de 1914, e a concorrência da produção gumífera do sudeste asiático, muitos nordestinos retornaram para suas terras de origem, despovoando os seringais do baixo rio Negro. A navegação fluvial retraiu-se consideravelmente e alternativas econômicas, antes abandonadas ou relegadas a um segundo plano, foram retomadas, como a extração de castanha e piaçava. A piaçava tornou-se o principal produto extrativo, estimulando o recrutamento de mão de obra nas comunidades indígenas do alto rio Negro para as colocações dos rios Aracá, Padauri e Preto, devido à escassez de trabalhadores provocada pela decadência da extração da borracha (Peres, 2006: 155).

trevistados, como os senhores Alberto e Milton, e também os comerciantes da fibra, como dona Inalda, os senhores Rosa e Erivelton, se formos tomar como referência o valor real das fibras comercializadas, essa quantidade se refere apenas a pequena parcela da produção.

Em consulta ao sistema do banco de dados do IBGE, as informações não batem com o levantamento da Sefaz de Barcelos, principalmente em relação ao ano de 2010.

Nesse ano, de acordo com os o censo de “Produção da Extração Vegetal e da Silvicultura – 2010”, o município de Barcelos teve registro de 500 toneladas de piaçaba. Já os dados da Sefaz dão conta de 811,3 toneladas.

O que também difere dos discursos dos agentes sociais entrevistados, como piaçabeiros e “patrõesinhos” em relação ao assunto. Estes contam que apenas “uma pequena parte da produção é ‘manifestada’”.

De acordo com a Tabela 1.1, podemos verificar os registro do IBGE acerca da produção de piaçaba em Barcelos, nos últimos 20 anos.

As informações levantadas na Sefaz de Barcelos, para o ano fiscal de 2010, foram consolidadas na Tabela 1.2. Estão indicados os valores arrecadados no município e a produção extrativista mês a mês para aquele ano. Os meses de maior comercialização são os das cheias dos rios, quando a extração e o transporte das fibras são mais viáveis devido ao acesso facilitado aos igarapés. A coluna de “venda interna” aponta quantos quilos foram declarados oficialmente pelos comerciantes para a circulação destas fibras dentro do país. A coluna “Base de cálculo” se refere ao imposto arrecadado com a comercialização. A coluna “ICMS interno” respeita ao imposto sobre circulação de mercadorias e prestação de serviços, ou seja, o imposto arrecadado com os produtos comercializados nacionalmente.

A partir dessas informações, posso afirmar que os valores publicados pela tabela produzida pelo IBGE (500 toneladas) e as levantadas na Sefaz Barcelos (811 toneladas e 300 quilos)¹⁷ não correspondem à produção realmente extraída no município.

17 Resultado da soma das colunas de Venda interna (239,4 t) e Venda externa (571,9 t) da Tabela 1.2.

Senhor Erivelton – É a que fica em Barcelos e a que vai para Manaus que não é manifestada.

Elieyd – Então só é manifestado aquilo que vai para os outros estados...

Senhor Erivelton – É... e nem tudo, eu não sei nem como eles conseguem passar...

Elieyd – Eu vi no IBGE manifestadas apenas 11 toneladas de piaçaba em Barcelos...

Senhor Erivelton – Pois é, só nós aqui, ano passado, produzimos 400 e poucas toneladas, só aqui. Isso foi no IBGE... com certeza eles conversaram com três ou quatro piaçabeiros que não souberam explicar, se eles conversassem assim com patrão, só de patrão aqui em Barcelos existe mais de 50 que viajam assim para poder chegar nesses 600, 800 piaçabeiros. Dá até mais, eles [IBGE] podem colocar 2 mil, 2,5 mil toneladas por safra (trecho da entrevista realizada com o comerciante “patrãozinho” senhor Erivelton, julho de 2011, grifos meus).

Conforme apontado por este agente, a produção que circula no estado do Amazonas não é declarada, e os impostos não são pagos. Os dados oficiais para a construção de censos utilizam os valores declarados, e como estas fibras não são, elas permanecem com pouca visibilidade nos dados oficiais do cenário econômico da região.

Segundo os dados oficiais¹⁶ consultados, o estado brasileiro que mais produz as fibras de piaçaba é a Bahia. O senhor Péres, representante da Comagept afirma que grande parte da produção de Barcelos é exportada para as fábricas de vassouras na Bahia.

Ao analisar as tabelas disponibilizadas, confirmei aquilo que os comerciantes da piaçaba e o próprio funcionário desta secretaria de Fazenda me afirmaram. O argumento dos patrões de não “manifestarem” toda a produção comercializada na Sefaz é porque os impostos são excessivamente elevados, impossibilitando qualquer perspectiva de lucro. *Grosso modo*, o imposto para o quilo vendido em território nacional é R\$ 1,00, ou seja, um comerciante que vende uma tonelada deveria recolher R\$ 1.000 ao Tesouro.

Nas tabelas da Sefaz de Barcelos, consta que o município produziu 811,3 toneladas em 2010. De acordo com alguns trabalhadores extrativistas en-

16 Cf. <<http://www.sidra.ibge.gov.br/bda/extveg/default.asp?z=t&o=18&i=P>>.

se refere aos trabalhadores extrativistas do caucho, árvore da qual se extrai látex de qualidade inferior à seringueira, que na época estava no ápice.

O branco fornece fiado ao indígena toda a mercadoria que quiser, e a avalia, dependendo da sua honestidade, com preços correspondentes. O devedor tem que trabalhar para pagar essas frequentemente muito altas somas, fornecendo farinha de mandioca, salsaparrilha e outros produtos regionais, ou trabalhando nas matas de caucho. Às vezes, fica empregado durante vários meses perto do patrão, como caçador e pescador. Ao fazer as contas sempre se dá um jeito para que o indígena não se livre da dívida, e mesmo que a tivesse pago toda, ainda receberia aviada outra vez mercadoria nova, da qual ficaria sempre dependente. Este sistema de escravidão por endividamento, do ponto de vista moral, certamente deve ser rejeitado, mas nessas regiões é um mal inteiramente necessário, para conseguir mão de obra e tem a sua razão de ser na indolência do indígena e na sua relutância contra um trabalho que não está acostumado. É necessária uma certa pressão para induzir o indígena a um trabalho regrado, e essa pressão é exercida através da dívida (Koch-Grunberg, 2005: 56-57)

A subordinação da força de trabalho e a peonagem da dívida são questões que foram retratadas por Koch-Grunberg e que perpassam até hoje as relações sociais no piaçabal. Ao considera-lo como “sistema de escravidão” o “sistema de aviamento”, o autor o justifica como “mal necessário”, já que a força de trabalho para a realização das atividades econômicas baseava-se nesse sistema.

Atualmente, há uma discussão no município de Barcelos sobre as relações entre os trabalhadores extrativistas da piaçaba e os comerciantes conhecidos como “patrões”. A discussão se dá a partir dos diferentes pontos de vista na cadeia produtiva sobre a caracterização dessa relação como trabalho escravo ou não. Desde o período colonial esse sistema já era empregado pela administração e também por missionários.

Frente à repressão da força de trabalho, os trabalhadores extrativistas da piaçaba, os “piaçabeiros”, criaram estratégias para a mudança desse cenário de exploração, mobilizando-se em associações, cooperativas ou reivindicando direitos até então inexistentes nessa relação econômica vertical.

Não pagar a dívida posta pelo “patrão” constitui-se também um eficaz mecanismo de resistência frente à repressão. Autodefinir-se a partir de

TABELA 1.1
QUANTIDADE PRODUZIDA NA EXTRAÇÃO VEGETAL
POR TIPO DE PRODUTO EXTRATIVO

Quantidade produzida na extração vegetal (em toneladas)										
Brasil e município	Produto extrativo	1990	1991	1992	1993	1994	1995	1996	1997	1998
Barcelos	5.3 Piaçava	973	838	641	1.008	843	752	5.414	5.593	5.929

1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010
6.006	6.306	6.609	6.892	6.901	6.935	7.017	7.249	7.467	7.691	800	500

Fonte: IBGE – Produção e Extração Vegetal e da Silvicultura, Sistema Sidra, 2011.

TABELA 1.2
PRODUÇÃO EXTRATIVISTA PIAÇAVA (BARCELOS, 2010)

	Venda interna (kg)	Base de cálculo (R\$)	ICMS interno (R\$)	Venda externa (kg)	Base de cálculo (R\$)	ICMS externo (R\$)
Jan/10	10.000	10.000,00	1.700,00	37.000	48.100,00	5.772,00
FEV/10	4.000	4.000,00	680,00	400	520,00	62,40
MAR/10	21.800	21.800,00	3.706,00	7.500	9.750,00	1.170,00
ABR/10	27.000	27.000,00	4.590,00	44.000	57.200,00	6.864,00
MAI/10	36.500	36.500,00	6.205,00	100.500	130.650,00	15.678,00
JUN/10	33.000	33.000,00	5.610,00	87.500	113.750,00	13.650,00
JUL/10	17.000	17.000,00	2.890,00	28.000	36.400,00	4.368,00
AGO/10	22.000	22.000,00	3.740,00	123.000	159.900,00	19.188,00
SET/10	16.500	16.500,00	2.805,00	29.000	37.700,00	4.524,00
OUT/10	9.000	9.000,00	1.530,00	27.000	35.100,00	4.212,00
NOV/10	6.100	6.100,00	1.037,00	41.000	53.300,00	6.396,00
DEZ/10	36.500	36.500,00	6.205,00	47.000	61.100,00	7.332,00
TOTAL	239.400	239.400,00	40.698,00	571.900	743.470,00	89.216,40

Fonte: Sefaz, Departamento de Arrecadação (Dear), Gerência de Arrecadação das Unidades Descentralizadas (Gard), Posto de Arrecadação de Barcelos e Santa Izabel do Rio Negro (Pabar). Barcelos, Jul. 2011.

Hoje, como ontem, como já observamos, o processo de comercialização da fibra passa pelo “sistema de aviamento”, com o emprego da força de trabalho dos denominados piaçabeiros. As descrições etnográficas de Koch-Grunberg, de 1903, enviado à região do rio Negro pelo Museu de Etnologia em Berlim, fala sobre “a escravidão dos endividados”, quando

da palmeira da piaçaba, frutos que dela se extrai, “fibra flexível”, sem se remontar para os aspectos sociológicos sobre quem a extraía, ou como se dava o processo social da extração desta fibra. Essa preocupação tem início passados dois séculos das primeiras descrições.

Dentre as narrativas sobre esta fibra, a de Alfred Wallace (1853) foi a que melhor descreveu o processo social por trás das relações econômicas e biológicas. É interessante observar como estava o autor envolvido num movimento teórico voltado para os aspectos “biologizados” de sua época.

Já em Alexandre Rodrigues (2007), Spix e Martius (1981), verifiquei elementos passíveis de uma abordagem bio-organicista e economicista, excluindo os sujeitos da ação.

Reconheço que os objetivos das expedições eram diferentes, no entanto, pode-se fazer uma relação quanto às abordagens que lhes foram solicitadas, qual seja, produtos animais e vegetais, e posteriormente os povos que aqui habitavam.

A representação social dos relatos dos viajantes é certamente bem diferente da representação dos agentes que vivem este contexto. O significado desta categoria perpassou o campo de uma mera continuação da natureza a agentes sociais que compartilham uma identidade, através de uma ocupação econômica atrelada aos conhecimentos tradicionais.

E é justamente nesse movimento que percebo a descontinuidade da categoria “piaçabeiro”.



uma identidade coletiva referida a uma ocupação econômica e politizando aspectos da natureza, como a palmeira da piaçaba, são situações que fazem estes agentes criarem um espaço, sobretudo político, nas discussões no município de Barcelos.

Atualmente em Barcelos, repertoriam-se as seguintes associações e cooperativas de piaçabeiros: Associação Indígena de Barcelos (Asiba), Cooperativa Mista Agroextrativista dos Povos Tradicionais do Médio Rio Negro (Comagept), Cooperativa de Piaçabeiros no Médio Rio Negro (Coopiaçamarin), Associação Indígena da Bacia do Aracá e Demeni (Aibad – vinculada à Asiba). Há piaçabeiros diretamente envolvidos na constituição destas unidades associativas, e que, em momentos de conflitos internos, participam das atividades institucionais, sobretudo quando se trata dos direitos territoriais.

A atual mobilização política destes agentes sociais rompe com as visões dos séculos anteriores de “sujeitos biologizados”, *continuum* da natureza, resistentes ao trabalho, indolentes, primitivos, visões essas que remontam à literatura de viajantes naturalistas pela Amazônia, da qual encontrei breves descrições sobre as fibras da piaçaba e sua utilização, a exemplo de Alfred Wallace (1853),¹⁸ Spix e Martius (1981)¹⁹ ou Alexandre Rodrigues Ferreira (2007).²⁰ As informações levantadas sobre a piaçaba e sobre quem a extrai na literatura dos referidos naturalistas²¹ remontam principalmente para dados físicos e biológicos, por exemplo, descrição do solo de incidência

18 Wallace identificou a palmeira da piaçaba em sua viagem pelo rio Negro em 1850 e a nomeou cientificamente de *Leopoldinia piassaba* Wall.

19 Viagem pelo rio Negro nos anos 1817-1820.

20 Alexandre Rodrigues Ferreira, naturalista nascido na Bahia, na então América colonial portuguesa, percorreu o rio Negro entre 1783 e 1792.

21 Cf. Anexo 2: “O processo social lido como processo natural: as relações sociais no extrativismo da piaçaba em diferentes momentos históricos”. Este ensaio é resultado de um levantamento bibliográfico e arquivístico sobre a literatura de viajantes no rio Negro que descreveram a palmeira de piaçaba. Não compõe o corpo do texto do presente trabalho, mas considero oportuna sua leitura sob um ponto de vista histórico, para analisar as relações sociais de hoje no piaçabal.



Gênese social da *categoria* “piaçabeiro”

Neste capítulo, tenho por objetivo o exame dos significados e usos sociais da *categoria* “piaçabeiro” por aqueles que assim se autoidentificam e são identificados. Proponho analisar os discursos dos distintos agentes sociais e verificar os contextos em que é acionada tal *categoria*.

A *categoria* aqui empreendida não está referida a um agrupamento de profissionais ou a uma concentração homogênea de pessoas evidenciadas a partir de uma determinada atividade, ocupação ou profissão, tal como está explicitado em alguns dicionários. A *categoria* à qual me refiro constitui-se como instrumento de análise, possibilitando aproximações com conceitos teóricos, presumindo mais que o simples entendimento, envolvendo o campo das representações sociais.

A *categoria* aparece enquanto unidade de significação na esfera do conhecimento e como resultado de uma elaboração social. Ela confere inteligibilidade aos fenômenos da vida social.

Cardoso de Oliveira (2003), ao proceder a uma genealogia da noção de *categoria* na antropologia, analisa as proposições de Kant, Hamelin, Durkheim, Mauss e Levy-Bruhl. Constata que a noção está fincada no centro mesmo das indagações antropológicas. O interessante é que, embora os autores analisados por Cardoso de Oliveira tenham ideias diferentes sobre a noção de *categoria*, todos concordam num mesmo ponto: tempo e espaço como *categorias* essenciais do entendimento humano. Tempo e espaço implicam uma série de juízos e raciocínios, de representações coletivas. São formas de nossa sensibilidade ou inteligibilidade, mas elas não são suficientes por si só, pois supõem uma relação e são construídas nas consciências coletivas.

É necessário definir essas questões para entender a trajetória social dos entrevistados que se coaduna com a percepção e a consciência de si mesmo que cada agente social desenvolve.²

É oportuno ressaltar que a *representação social* está vinculada tanto ao pensamento como às ações. Não pretendo reduzir as *representações* ao plano abstrato, é preciso enunciar que elas só se caracterizam como tal porque estão postas na ação dos indivíduos, já que as representações são expressas nas práticas sociais.

No ato de conhecer e perceber o mundo, os homens classificam e ordenam as coisas de acordo com os modelos fornecidos por suas sociedades e também de acordo com os papéis sociais que nelas desempenham.³

Ao partir desse ponto de vista específico, os intérpretes que sucederam a Durkheim afirmaram que é precisamente nesse processo social das relações que são construídas as representações coletivas. Nesse caso específico, os piaçabeiros se enxergam como “piaçabeiros” e enxergam os “outros” como “patrões”, “regatões”, “parentes”? E como atuam, a partir disso?

A representação coletiva é exterior em relação às consciências individuais porque não derivam dos indivíduos considerados isoladamente e sim da cooperação que estabelecem.

Elas são construídas socialmente e supõem *classificações*. A *classificação* supõe a organização e distinção do mundo social, a partir de parâmetros estabelecidos pelas *categorias*.

2 Durkheim (2009) considera a *representação social* como a consciência possível que os homens têm da própria sociedade e de si. A *representação social* está colocada para o autor como forma de enxergar o mundo e de se situar nele, como categoria de pensamento.

3 Em Durkheim (2009), a sociedade não é uma simples soma de indivíduos. O sistema formado por sua associação representa uma realidade específica que tem suas próprias características. Desse modo para o sociólogo nada poderia se produzir de coletivo se as consciências individuais não existissem, mas essa condição, apesar de necessária, não é suficiente. É necessário ainda que estas consciências estejam associadas, combinadas e recombinaadas de certa forma, e é dessa combinação que resulta a vida social. Portanto, a representação social dá sentido à realidade.

Uma e outra supõem uma classificação (Foucault, 1999) não aleatória. As *categorias* de tempo e espaço estão dispostas segundo as relações sociais que as sociedades estabelecem de acordo com seus pressupostos culturais. A *categoria* não está apenas num plano abstrato do entendimento humano, pois ela se expressa na maneira como organizamos e classificamos o mundo, como nos relacionamos e nos percebemos. Neste sentido, a *categoria* implica uma classificação impressa nas representações que afetam a sensibilidade social, já que ela está tanto no plano das ideias, como no plano das ações, pois não estão desassociadas.

Essa sensibilidade social está relacionada com a percepção dos indivíduos quando estes se autodefinem membros de um grupo e afirmam uma determinada identidade coletiva. Deste modo, o sistema de diferenciação, de relações e os lugares de onde são construídas as unidades discursivas¹ perpassam o campo das *categorias*.

Compreender o sentido das *categorias* também é compreender como os agentes sociais classificam, ordenam, percebem e representam a si e ao seu mundo social. Na situação social pesquisada, eles autodefinem-se (Barth, 2000) “piaçabeiros”. Cabe reiterar que é somente a partir das *categorias* de entendimento compartilhadas e elaboradas socialmente que os indivíduos se percebem como membros de um grupo social.

A dúvida que se coloca neste momento é entender quais os critérios de designação da *categoria* “piaçabeiro”. Ou seja: seriam critérios econômicos? Trata-se de uma atividade profissional? Ou se refere a uma ocupação? Seriam critérios culturais? Seriam fatores identitários? São competências de saber? Ou estes critérios se entrelaçam? Quais são os elementos compartilhados e construídos socialmente, que estão no âmbito das representações e que fazem os agentes se autodefinirem e legitimarem a autodefinição dos outros?

1 Para Foucault (2010), o discurso é uma série de elementos que operam no interior do mecanismo geral de poder. Consequentemente, é preciso considerar o discurso como uma série de acontecimentos, acontecimentos políticos, através dos quais o poder é vinculado e orientado.

CONHECIMENTO TRADICIONAL COMO ELEMENTO CONSTITUTIVO DA CATEGORIA PIAÇABEIRO

Ao analisar as afirmações dos entrevistados que se autodefinem como piaçabeiros, tem-se a seguinte definição:

Piaçabeiro é quem corta piaçaba, quem *conhece* e beneficia. É quem *sabe extrair* (Alcimar, Francisco Araújo, João Batista e Alírio, Oficina de Mapas na Cidade de Barcelos, julho 2007, grifos meus).

Os critérios de competência e de conhecimento evidenciados nos depoimentos concedidos durante o trabalho de campo aparecem como um dos critérios desse significado. Os agentes sociais que se definem piaçabeiros são *representados* como aqueles que justamente detêm um conhecimento específico para a extração e o beneficiamento das fibras de piaçaba, e que dominam ainda as noções espaciais e temporais da *região*.

O que faz a *região*, segundo Bourdieu (2002: 115), não é o espaço e sim a história. Mesmo as “paisagens” ou os “solos” são produtos históricos das determinantes sociais. De fato, a *região* é uma construção social e é delimitada segundo diferentes critérios, que não coincidem, pois são produtos de classificações arbitrárias. Para o autor, dá-se demasiada importância aos fenômenos físicos, mas estes são efeitos de intervenções do Estado, dos movimentos de capitais, das decisões de grupos. O piaçabal não se distingue como espaço físico, é um espaço social de disputas que envolvem diferentes identidades construídas socialmente.

Para cortar as fibras de piaçaba é necessário “saber extrair”, “conhecer” – segundo destacam Alcimar, Francisco Araújo, João Batista e Alírio, em entrevista já citada no início da seção. Isso implica em *classificar* a partir de um conhecimento distinto e assim reconhecer as palmeiras, os locais para a montagem de um lugar propício para a realização das atividades extrativistas denominado de “colocação”, em saber beneficiar as fibras, construir os seus próprios instrumentos de trabalho, reconhecer quais as palmeiras que já foram cortadas, quando foram cortadas, e por quanto tempo elas não poderão ser novamente cortadas, o que revela o domínio de um manejo criterioso e sustentável.

Classificar, para Foucault (1999), é um modo de operar a função taxionômica do discurso. O autor enuncia que *classificar* relaciona-se com a disposição do *saber* que ordena o conhecimento segundo a possibilidade de representá-lo num sistema de nomes, embutindo a possibilidade de uma ordem constante.

Nas ciências sociais há uma tradição sobre os estudos de classificação que remetem à Durkheim e Mauss (1981). Para esses autores, *classificar* é a maneira pela qual os homens entendem e praticam suas ações, não é apenas ordenar hierarquicamente o mundo social, é dispor em grupos segundo as relações. Nesse sentido, o esquema da classificação não é um produto espontâneo do entendimento abstrato, mas resulta de uma elaboração social.

Uma ressalva que faço acerca das interpretações sobre os sistemas de classificação de Durkheim e Mauss é que eles homogeneízam a sociedade, como se todos os membros estivessem num mesmo plano, exercendo os mesmos papéis.

A partir da classificação dos depoimentos dos trabalhadores extrativistas, aqui designados de “piaçabeiros”, e dos comerciantes com os quais mantêm relações comerciais, denominados “patrões”, consigo perceber que o piaçabeiro como *categoria* é tratada de forma diferente, dependendo de quem está falando, pois elas são representadas de maneiras distintas a partir do lugar que cada agente social ocupa nestas relações.

As *representações sociais* são características de uma determinada época e de contextos históricos. Os critérios de designação da categoria piaçabeiro são concebidos aqui de maneira distinta, mas com percepções similares, como: “conhecimento” e “marginalização”, “rural”, “legitimidade”, pois são elaboradas socialmente e assim compartilhadas.

denaço e de subordinação dos enunciados em que os conceitos aparecem, se definem, se aplicam e se transformam [...]. Finalmente, um saber se define por possibilidades de utilização e apropriação oferecidas pelo discurso (Foucault, 2010: 204).

Foucault (2010) afirma que o *saber* não está contido apenas em demonstrações, mas pode também estar em ficções, reflexões, narrativas, regulamentos institucionais, decisões políticas. Em *A arqueologia do saber*, o autor distingue a ciência e o *saber*, e afirma que a ciência localiza-se em um campo de *saber* e nele desempenha um papel que oscila conforme as diferentes formações discursivas.

Para o autor, o conhecimento foi criado como efeito das relações sociais. Este decorre de uma construção social que não está em absoluto inscrita na natureza humana.

O conhecimento é o resultado do jogo, do confronto, da junção, da luta e do compromisso entre os instintos. É porque os instintos se encontram, se batem e chegam, finalmente, ao término de suas batalhas, a um compromisso, que algo se produz. Este algo é o conhecimento (Foucault, 2010: 16).

Argumenta assim que não se pode deduzir os conhecimentos dos próprios instintos humanos, pois não faz parte da natureza humana. E a luta, o combate, o resultado do combate, o risco e o acaso cederão espaço para que o conhecimento surja. O conhecimento não é instintivo, muito menos natural.

O conhecimento é um efeito ou um acontecimento que pode ser colocado sob o signo do conhecer. O conhecimento não é uma faculdade, nem uma estrutura universal. Mesmo quando utiliza certo número de elementos que podem passar por universais, esse conhecimento será apenas da ordem do resultado, do acontecimento, do efeito (Foucault, 2010: 24).

Então, para Foucault o *saber* é o conjunto de elementos formados por uma prática discursiva, é o espaço em que o sujeito pode tomar posição, é também o campo da coordenação e de subordinação dos enunciados em que os conceitos aparecem. O conhecimento é o efeito das relações sociais e são produzidos no âmbito do *saber*.

Assim, aproximo-me das análises de Foucault ao conceber o conhecimento construído a partir das relações sociais, em diversos momentos, sobretudo por ocasião dos conflitos sociais, ocasiões essas privilegiadas

Deste modo, os piaçabeiros não precisam somente de ferramentas como faca e terçado, mas também de um conjunto de técnicas, sobretudo técnicas corporais. Segundo Mauss (1974), as técnicas corporais são as maneiras como os homens se servem de seus corpos. Toda técnica exige um aprendizado, que se impõe culturalmente aos indivíduos, já que cada sociedade tem hábitos que lhe são peculiares. As técnicas corporais assumem relevância nesse processo social da extração da fibra da piaçaba, pois evidenciam o conhecimento do corpo e sua utilização.

O trabalhador extrativista da piaçaba não realiza este trabalho somente com a força física, mas, sobretudo, a partir das técnicas corporais que permitem servir-se do corpo como o principal instrumento de trabalho. Ao beneficiá-las, deve-se segurar com os pés o agrupado de fibras, e não com as mãos; jogar o quadril para trás e os ombros para frente, no momento de “bater e pentear” a palmeira para a extração da fibra, e até mesmo a maneira de agachar para organizar as fibras e amarrá-las é *sui generis*.

Todo o processo da extração das fibras é composto de operações articuladas, classificadas e seguem uma ordem, de modo que o trabalho realizado dependa das relações sociais atuais estabelecidas entre os próprios trabalhadores extrativistas da piaçaba.

CONHECIMENTO E SABER

O conhecimento tradicional, conforme aponta Dourado (2010: 55) é uma expressão polissêmica. A expressão aqui empreendida não denota caráter cumulativo ou de tempo linear, e sim uma relação social.

O *saber* é denominado por Foucault (2010) como o conjunto de elementos formados de maneira regular por uma prática discursiva. Para o autor, há *saberes* que são independentes das ciências, mas não há *saber* sem uma prática discursiva definida. Tal prática pode definir-se pelo *saber* que ela mesma forma.

Um *saber* é aquilo de que podemos falar em uma prática discursiva que se encontra assim especificada: o domínio constituído pelos diferentes objetos que irão adquirir ou não um *status* científico [...]. Um saber é, também, o espaço em que o sujeito pode tomar posição para falar dos objetos em que se ocupa em seu discurso [...]. Um saber é também o campo da coor-

Sem o uso de mapas ou GPS, o guia se localizava com precisão, reconhecendo a vegetação ou o contorno do rio, e em nenhum momento durante a nossa viagem ele se perdeu, demonstrando todo um conhecimento que foi consolidado, e que, de certa maneira, acaba sendo um critério importante para a constituição da *categoria* piaçabeiro. Vejamos o relato de Esmalino sobre o conhecimento que ele demonstra da *região* dos piaçabais no rio Curuduri:

Tem lugares ali como o “Jacuruá” que é do mesmo lado que nós estamos. É uma *colocação*. Aí depois tem a tal de “Torta” lá pra cima quem chamam, tem o “mestre Pedro” que é *colocação* e entra o igarapé, o igarapé do mestre Pedro, aí de lá vai para “Manaus” é outra *colocação*, depois vem “Tefé” que chamam, depois de “Tefé” vai lá para uma tal de “Flutuante”, depois vai lá para uma tal de “Poção”, depois vai para uma tal de “Serrinha”, depois vai para o começo do “Buracal” e de lá vai para uma tal de “Lajinha”, lá é a última *colocação* que tem no Curuduri (Esmalino, piaçabeiro, julho 2011, grifos meus).

Denomina-se como “colocação” uma unidade de produção no piaçabal que coaduna as relações individuais e coletivas entre os trabalhadores extrativistas da piaçaba. É o espaço de moradia provisória no piaçabal, é onde se instalam as estruturas de madeira e palha que servem de abrigo durante a temporada de extração da piaçaba, conhecidas como “barracões”. A “colocação” constitui-se um ponto de referência no lugar de produção referido ao piaçabal.

Esmalino narra todos os nomes dos lugares de estadia no piaçabal que ele denomina de “colocação” do rio Curuduri, incluindo os igarapés numa ordem a jusante do rio, até sua nascente. Eles conhecem até mesmo as histórias de cada um dos que extraíram ou que ainda extraem as fibras de piaçaba naquelas localidades.

A autodefinição “piaçabeiro” é compreendida a partir de um saber construído socialmente e pressupõe um conhecimento específico. Ou seja, no bojo das relações sociais e não a partir de um acúmulo de capital intelectual ou de uma “prática milenar”. A concepção de *tradicional* não é aquela estabelecida pelo *continuum* de um tempo, mas a que é construída a partir das reivindicações do presente.

para a sua produção. Implica também na reprodução e manutenção de um sistema social.

Os conhecimentos tradicionais são pensados não só como expressão cultural, mas também como *categoria* de direito e instrumento político incorporado às práticas dos movimentos sociais (Almeida, 2010: 15).

No caso referido à realidade observável no presente trabalho, o conhecimento não focaliza tão só o campo das técnicas de extração de piaçaba, mas também o campo do conhecimento da *região*. Não me refiro à *região* como espaço geográfico, mas, conforme apontado por Bourdieu (2002) e já exposto acima, *região* como produto histórico de *determinações sociais*.

Durante o trabalho de campo, alguns autodefinidos piaçabeiros – como os senhores João, Esmalino, Sandro e Romualdo – guiaram-me mostrando os lugares nos quais extraíam suas fibras da piaçaba. O senhor João, da etnia Baré, 60 anos, guiou a equipe da qual eu participava durante todo o percurso, da comunidade do Romão, rio Aracá, até as proximidades da nascente do rio Curuduri, indicando localizações nas quais aconteceram até mesmo assassinatos, lugares onde “patrões” afundaram com cargas de piaçaba, plantios de mandioca e frutas, posições designadas por eles como roças, sejam antigas ou recentes,⁴ localidades para pesca, onde determinadas espécies de peixe, como o tucunaré ou o cardinal, eram encontradas em profusão.

Apontava os lugares onde as pessoas que navegam pelos rios escolheram para descansar, e que são designados como “paragens”, locais também onde os comerciantes da piaçaba, os “patrões”, atracam suas embarcações para pesar as fibras de piaçabas. Apontava “colocações”, povoados, declinava o nome de cada lugar, o destino dos igarapés. De dia ou de noite, o senhor João conhecia toda a *região*.

4 Cf. Almeida (2006: 51): “A chamada roça trata-se da referência essencial que sedimenta as relações intrafamiliares e entre os diferentes grupos familiares, além de assegurar um caráter sistêmico à interligação entre os povoados. Ela consiste, além disso, um traço invariante e no símbolo exponencial da conquista da autonomia, e em decorrência, da identidade que lhe corresponde”.

denominada de *convenção* ou *direito*. A primeira refere-se a um *costume* determinado por um grupo de pessoas como vigente. A segunda se refere a um quadro coativo.

A vigência legítima da ordem, no entanto, é atribuída em primeiro lugar em virtude da *tradição*, que, para Weber, caracteriza-se pela vigência daquilo que sempre foi assim. Em segundo lugar, a uma crença afetiva, e depois a uma crença racional. Weber assevera que a vigência de uma ordem pelo caráter da *tradição* é a forma mais universal e “primitiva” das sociedades.

A convenção é um *tipo* de costume, mas nem todo costume é uma convenção, ele apenas pode vir a ser (uma convenção). A *tradição* é um costume arraigado, mas nem todo costume é uma *tradição*.

No âmbito de uma discussão de uma legitimidade, é oportuno salientar os *tipos ideais* de dominação da qual a tradição se faz presente. Weber assinala três tipos de dominação: racional, tradicional e carismático. Focaremos apenas a segunda.

A dominação tradicional está baseada na obediência a um senhor nomeado pela *tradição* e vinculada a esta em virtude de devoção aos hábitos costumeiros. Segundo Weber, a *tradição* relaciona-se com a percepção de que algo existe desde sempre. Este senhorio é caracterizado por uma gerontocracia e pelo patriarcalismo. Nota-se que há a crença de que os homens mais velhos conhecem melhor a *tradição*.

Já E. P. Thompson, em *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*, dá mais atenção ao conceito de *costume*. No século XVIII, na Inglaterra, alguns *costumes* eram de criação recente e representavam as reivindicações de “novos direitos” (Thompson, 1998: 13).

O autor critica os que consideram o *costume* como uma espécie de sobrevivência, já que este conceito, para Thompson, remete à “ambiência, *mentalité*, um vocabulário completo de discurso, de legitimação e de expectativa”, ou seja, a arena na qual as pessoas agem no cotidiano (Thompson, 1998: 14).

Costume e *cultura*, nas análises de Thompson, confundem-se propositalmente. Isso porque o autor enfatiza que no século XVIII, na Inglaterra, o que ele denomina *comunidades tradicionais* envolve forças poderosas de

SOBRE O CONCEITO DE TRADIÇÃO

Não pretendo aqui, trabalhar com a *tradição* num sentido operacional. Entendo o conceito independentemente de qualquer determinação de existência. Assim, considero a *tradição* como conceito teórico que pode ajudar a interpretar definições.

Um conceito pode ter diversas abordagens, e pode mudar de acordo com o seu contexto, seu tempo, ou seja, não é estático. Por exemplo, Weber (1994) associa a *tradição* ao *costume* e ao *hábito*, embora enfatize que estes sejam diferentes. Já Hobsbawm (1985) considera a *tradição* como um processo de construção relativo a uma “invenção”. Thompson (1998) assevera que a *tradição* sugere permanência, já o *costume* atua no campo da mudança, mesmo se o costume visa à *tradição*.

Na obra de Weber, a *tradição* torna-se relevante para a compreensão de outros conceitos como *ação social*, *relação social*, *legitimidade*, *poder*, *luta* e *dominação*. Por *ação social*, pode-se entender a ação dotada de sentido orientada reciprocamente. É social porque o indivíduo age levando em conta a resposta de outros indivíduos. Uma *ação social* não é uma *ação coletiva*, pois não há relação significativa entre a ação dos indivíduos. Assim, ele distingue quatro *tipos ideais* de *ação social*, são elas: a. uma ação racional referente a fins; b. uma ação racional relativa a valores; c. uma ação afetiva; e, por fim, d. uma ação tradicional, a partir de “costumes arraigados”. É oportuno observar este último item para a compreensão desta discussão.

A *tradição* em Weber relaciona-se com o *costume*, a rotina, a repetição, a regularidade, o *hábito*, porém são objetos distintos e devemos observá-los em seus contextos específicos.

O comportamento estritamente tradicional, segundo Weber, não passa de uma reação surda a estímulos habituais que ocorre em relação a uma atitude arraigada e tem uma sistemática ligada ao habitual. Numa *ação social*, Weber observa regularidades, ou seja, repetição. O autor considera o *costume* um *tipo* de *ação social*, assim, o *costume* é um *hábito* inveterado.

Toda ação social e, por sua vez, a relação social podem ser orientadas pela representação da existência de uma ordem legítima. Uma ordem é

bilidade. Porém, *tradição* e *costume* relacionam-se em algum momento. O “costume tem a dupla função de motor e volante”, ou seja, não evita as inovações e pode mudar até certo ponto. Sua função é imprimir a qualquer mudança desejada a sanção do precedente, continuidade histórica e direitos naturais, conforme o expresso na história (Hobsbawm, 1985: 10).

O *costume* não pode ser invariável. Uma diferença que Hobsbawm atribui à *tradição* e ao *costume* localiza-se na combinação de cada um com a flexibilidade implícita e o comprometimento formal com o passado. A decadência do costume inevitavelmente modifica a *tradição* à qual ele geralmente está associado.

Outra diferença entre *tradição* e *costume*, em Hobsbawm, respeita à “convenção” ou “rotina”. Para o autor, as sociedades que se desenvolveram a partir da Revolução Industrial foram naturalmente obrigadas a inventar, instituir ou desenvolver novas redes de “convenções” e “rotinas” com uma frequência maior do que antes.⁵

As rotinas funcionam melhor quando transformadas em hábito, em procedimentos automáticos ou até mesmo em reflexos. Elas necessitam de imutabilidade, o que pode afetar a outra exigência necessária da prática, a capacidade de lidar com situações imprevistas ou originais. “As redes de convenções e rotina não são tradições inventadas, pois suas funções são técnicas, e não ideológicas” (Hobsbawm, 1985: 12).

As tradições ocupam um lugar oposto às “convenções” ou “rotinas” pragmáticas. Hobsbawm considera que a invenção das tradições é essencialmente um processo de formalização e ritualização, caracterizado por referir-se ao passado, mesmo se apenas pela imposição da repetição.

5 Neste ponto, Thompson aproxima-se de Hobsbawm, ao asseverar que os conflitos ocasionados pela Revolução Industrial se deram, em parte, pelo choque dos costumes. Isso porque havia o confronto entre uma economia de mercado inovadora e a economia moral da chamada “plebe”, baseada no costume. Essa economia inovadora era, para a dita “plebe”, como “uma exploração, uma expropriação de direitos de uso costumeiro, ou a destruição violenta de padrões valorizados de trabalho e lazer, por isso a cultura popular é rebelde, mas o é em defesa dos costumes” (Thompson, 1998: 14).

controle social e moral, e as normas por elas defendidas não eram as mesmas que aquelas defendidas pela Igreja ou pelas autoridades governamentais, definidas no âmbito do que ele chama de “cultura plebeia”.

Neste sentido, Thompson analisa a chamada “cultura costumeira” que não está sujeita, sem seu funcionamento cotidiano, ao domínio ideológico dos governantes (Thompson, 1998: 19). Neste caso, o autor coloca o *costume* como normas que não são impostas pelo aparelho ideológicos do governo e sim algo construído no âmbito das relações sociais e que se perpetua e que pode ser inovado conforme as reivindicações de “novos direitos”.

O autor elenca o tempo presente ao *costume* e a permanência à *tradição*, embora para ele *costume* visa à *tradição* podendo mesmo alterá-la.

Leio em Hobsbawm (1985) outra abordagem deste conceito, com a dissociação da ideia de *repetição*. A *tradição* aparece agora como reivindicação contemporânea e não como referência histórica remota. Segundo o autor, as “tradições” que parecem ou são consideradas antigas são recentes, quando não são inventadas. O termo “tradição inventada” é utilizado num sentido amplo, mas nunca indefinido. Inclui tanto as *tradições* realmente inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas, quanto as que surgiram de maneira mais difícil de localizar num período limitado e determinado de tempo (Hobsbawm, 1985: 9).

Hobsbawm não se detém no estudo das probabilidades de sobrevivência das tradições, mas sim do modo como elas surgiram e se estabeleceram. É nesse contexto que ele considera a “tradição inventada”, da qual se entende um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas. Essas práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e algumas normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado.

Mas tal continuidade se caracteriza por certa artificialidade. As tradições inventadas são reações a situações novas que ou assumem a forma de referência a situações anteriores, ou estabelecem seu próprio passado através da repetição quase obrigatória.

O autor assevera que a *tradição* deve ser diferenciada do *costume*. O objetivo e a característica das *tradições*, até mesmo das *inventadas*, é a invaria-

“TRABALHAR NA PIAÇABA” E “TRABALHAR COM GENTE”:
O CONCEITO DE TRABALHO PARA COMPREENDER
A CATEGORIA “PIAÇABEIRO”

O conceito de *trabalho* perpassa o campo das representações sociais da autodefinição piaçabeiro. Tal conceito se apresenta de forma ampla nas ciências sociais. É concebido sob diversas óticas, sobretudo a dos economistas e sociólogos, mas há também as explicações das ciências exatas, como as da física, fora de nosso propósito.

Ao proceder a uma “crítica da economia política”, Karl Marx afirma que o *trabalho* é um processo de interação entre o homem e a natureza, no qual o primeiro se apropria da segunda por meio da ação que regula, controla e transforma. O *trabalho* levado em consideração para o autor é o *produtivo*, ou seja, aquele que produz diretamente valor, de uso ou de troca.

Marx (2004) ainda aponta que os elementos simples do *processo do trabalho* são as atividades orientadas a um fim para produzir valores de uso, apropriação do natural para satisfazer a necessidades humanas. O homem não efetua uma ação somente, ele pensa antes da transformação da natureza, ele a subordina à sua vontade.

Este *processo de trabalho* também é um processo de consumo de *força de trabalho*, no qual a atividade do homem efetua uma transformação da matéria-prima que é denominada por ele de *objeto de trabalho*. Este objeto é transformado por intermédio de um complexo de coisas ou instrumentos que autor denomina de *meios de trabalho*. Deste modo, os meios estão situados entre o *trabalhador* e o *objeto de trabalho*.

Os meios também podem ser resultados de um *processo de trabalho*, ou seja, o *trabalho* consome produtos para criar outros produtos como *meios de produção*. Por exemplo, no caso específico da presente pesquisa, as fibras da piaçaba são cortadas com um terçado que ali é um dos *meios de produção*. Em outro contexto, o próprio terçado é o produto final de um *processo de trabalho*.

Nesse *processo de trabalho*, o trabalhador atua sob o controle do detentor dos *meios de produção* da relação, agente denominado “capitalista”.

Para Marx (2004), o processo capitalista de produção não é um simples ato de produção de mercadoria, é um processo que absorve trabalho não

Quando as “velhas tradições” se mostram inflexíveis, elas podem ser eliminadas e “novas tradições” serão inventadas, já que ocorreram transformações suficientemente amplas e rápidas. É interessante observar a utilização de elementos antigos na elaboração de novas *tradições* inventadas para fins originais. Para o autor, às vezes se inventam *tradições* não porque os velhos *costumes* não estejam mais disponíveis ou não sejam mais viáveis, mas porquanto não são usados, nem adaptados.

Hobsbawm classifica três categorias de *tradições inventadas*: a. aquelas que estabelecem ou simbolizam a coesão social ou as condições de admissão de um grupo ou de comunidades reais ou artificiais; b. aquelas que estabelecem ou legitimam instituições, *status* ou relações de autoridade; e c. aquelas cujo propósito principal é a socialização, a determinação de ideias, sistemas de valores e padrões de comportamento (Hobsbawm, 1985: 17).

Noto que a *tradição*, em Hobsbawm, não necessita de ancoramento de um passado remoto, mas sim de algo politicamente construído, inventado com reivindicações do presente. O autor esclarece uma confusão usual em torno de *tradição* e *costume*, relacionada a uma pseudocontinuidade.

Observo que, em Weber, a *tradição* apresenta-se distinta do *costume*, porém a rotina e a repetição é algo que precisa estar atrelado.

Os autores apresentam diferentes abordagens em relação ao conceito de *tradição*. Hobsbawm vê na *tradição* uma categoria política, onde o presente cria o passado, se inventa e reinventa com fins de mobilização. Há uma ruptura com a ideia de “nação”, pois fortalece outras identidades que não a “nacional”. Diferente de Weber, para quem a *tradição* deve manter o que já está: um sistema político patriarcal baseado num *costume* enraizado.

Verifiquei, portanto, a reformulação semântica do *conceito* no âmbito dessas discussões. O uso do conceito de Hobsbawm faculta o entendimento da dinamicidade das relações sociais que engendram mobilizações políticas, sobretudo no que tange ao advento de identidades coletivas. É neste sentido que pretendo considerar o *conceito* de *tradição*.

O senhor Edgars conta que já trabalhou como piaçabeiro, sorveiro, seringueiro e cuquizaneiro, designações das modalidades específicas de extração de recursos naturais que exigem um conhecimento específico, precisamente o *trabalho* definido por Hannah Arendt. Tal *trabalho* não é exercido aleatoriamente, é preciso conhecer as técnicas, a matéria, o espaço e a região para a realização da atividade.

Neste argumento, a designação piaçabeiro aparece como identidade atrelada a uma modalidade de ocupação econômica sazonal. Esta sazonalidade aparentemente reforça e limita esta designação.

As atividades extrativistas da piaçaba podem ocorrer o ano inteiro, mas isso não acontece de fato, uma vez que alguns piaçabeiros revezam as atividades da piaçaba com outras atividades econômicas, como o turismo, a construção civil (exercendo o ofício de pedreiro, ou servente de pedreiro), dentre outros “bicos” assim chamado por eles. Aqueles que moram nos povoados também revezam a atividade de piaçabeiro com outras, a exemplo da pesca.

O município de Barcelos é internacionalmente conhecido pela pesca esportiva do tucunaré. O período da seca, durante a vazante dos rios, é quando ocorrem as praias, e com isso, o turismo no município. Nesse sentido alguns piaçabeiros cortam as fibras na cheia, quando o rio enche e os igarapés são propícios à navegação. Com isso, trabalham no turismo como guias no período da vazante do rio.

Vejamos um diálogo entre Sandro e Martinho, durante a extração de fibras num piaçabal. Sandro conta-nos (a Martinho e a mim) que não vive somente da extração da piaçaba, mas que também trabalha como guia na temporada do turismo na região:

Elieyd – O que tu faz no turismo?

Sandro – Guia. Eu trabalho de guia, eu arrumo uns clientes. O pessoal que vai pescar.

Elieyd – E quanto tempo por ano você fica no turismo?

Sandro – Cinco meses, seis... aí termina e a gente para. Aí é o tempo em que a gente vem de novo para a piaçaba.

Martinho – Se aparecesse outra atividade fora a piaçaba tu iria?

pago, que transforma os meios de produção em meios de extorsão de trabalho não pago. O que me fez refletir as relações de produção no piaçabal, onde existe a dívida, uma dívida que dificilmente é paga, e os meios de produção como facões, lanternas e até alimentos superfaturados, evidenciando que eles se transformaram em sujeitos de extorsão do denominado “capitalista”.

A visão de *trabalho* apenas como transformador da natureza é demasiadamente limitado, segundo Arendt (2007). Numa crítica a Marx, a autora classifica as três atividades humanas *labor*, *trabalho* e *ação* como complementares, uma estritamente relacionada à outra.

O *labor* respeita a uma atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, é a força de trabalho necessária ao corpo para a recomposição da força necessária à realização do próprio *trabalho*. Há certa submissão aos ritmos da natureza, a exemplo das forças hormonais ou musculares.

O *trabalho* é a atividade correspondente ao artificialismo da existência humana, ao domínio de um ofício. O trabalho produz um mundo “artificial” de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural.

A *ação* está no domínio do discurso, a palavra sendo o principal instrumento utilizado pelo homem para a concertação. As relações políticas que estabelecemos caracterizam essa *ação*. Apesar de sermos todos humanos, não somos iguais por nossas ações.

O *trabalho*, portanto, não está desassociado do *labor* e da *ação* em Arendt. Neste caso, os piaçabeiros trabalham nos termos de transformação da natureza, utilização dos corpos, constituição de relações sociais e de conhecimentos.

Vejam o depoimento do senhor Edgars, 60 anos, indígena da etnia Baré, atual professor de biologia na rede estadual de educação em Barcelos. Desde criança o professor trabalhou extraíndo piaçaba, no início auxiliando o seu pai, posteriormente sozinho.

Eu era piaçabeiro, sorveiro, seringueiro, cuquizaneiro, tudo isso a gente já trabalhou e conhece um pouquinho (professor Edgars, julho de 2011, entrevista 15).

castanjeiros e piaçabeiros revezavam as atividades extrativistas conforme os períodos das “safras”.

As “safras” são assim designadas por eles como os períodos da coleta dos produtos, no caso da piaçaba não há época específica no ano, diferentemente da castanha e da seringa, pois as fibras dão o ano inteiro.

Atualmente, a categoria piaçabeiro está sendo representada por aqueles que assim se autodefinem e pelos demais agentes sociais como “patrões” e indígenas, que podem viver na cidade ou à sua margem.

Não pretendo trabalhar com a dicotomia campo/cidade, mas aqui esta relação vai se construindo, a partir do lugar de moradia na cidade ou no povoado, e o lugar da produção, que é o piaçabal.

Como relatado anteriormente, um piaçabal é assim conhecido pela incidência de palmeiras de piaçaba, as chamadas “piaçabeiras” que se localizam na floresta no rio Negro, em seus afluentes e subafluentes, porém neste presente trabalho, refiro-me ao piaçabal também como um complexo de relações sociais. Vai trabalhar no piaçabal quem não consegue manter-se na cidade. É deste ponto de vista que me refiro à marginalização destes agentes sociais.

Estar numa posição social de marginalizado não constitui os critérios dessa categoria “piaçabeiro”, mas uma consequência do sistema social, da qual os agentes sociais por muito tempo ficaram num *status* de atomizados. A expropriação da força de trabalho é o que constitui uma tal marginalização. A relação de produção, conforme apontado acima, é uma relação desigual e de conflitos entre aquele que vende sua força de trabalho e aquele quem detém os meios de produção.

A expropriação configura-se como a base que permite a exploração da força de trabalho, esta convertida em mercadoria. Em “Teoria moderna da colonização”, Marx (1996) enfatiza o violento processo histórico pelo qual o campesinato viu-se despojado da capacidade de assegurar sua própria subsistência.

Somos piaçabeiros porque *não temos profissão na cidade* (Alcimar, Francisco Araújo, João Batista e Alirio, Oficina de Mapas na Cidade de Barcelos, julho 2007, grifos meus).

Sandro – É... se desse para ganhar mais uns trocados.... Mas como não tem, fica na piaçaba mesmo... que ainda está dando um pouco de dinheiro para sobreviver. Quando chega a temporada a gente vai embora de novo [do piaçabal para a cidade de Barcelos].

Elieyd – Você só vem então quando o rio está cheio?

Sandro – Isso mesmo. Só venho para o piaçabal quando o rio está cheio. Mas acho bom o trabalho da piaçaba (Entrevista realizada no piaçabal do rio Aracá, na colocação Sucuriju, julho 2011).

Sobre o senhor Edgards, contara-me relatos que datam da época de seu pai, ainda na década de 1950. Além de extrair as fibras de piaçaba, ele também extraía seringa, e o revezamento das atividades era muito comum, isso porque havia as “safras” que obedeciam não só os ciclos de seca e cheia dos rios, mas das relações comerciais com as firmas. Vejamos:

O ribeirinho é isso, que ele tem o “patrão” dele, no inverno ele corta piaçaba e no verão ele vai para a seringa, quando acaba a seringa, ele vai cortar piaçaba, termina a safra da piaçaba e volta para a seringa, depende do “patrão”, outros não, outros têm a safra da seringa e vão pra casa deles, eu vi muita gente do rio dele, aqui do rio Branco e lá para o meu rio, o Padauri, terminava a safra da castanha eles iam tirar seringa pra lá, o “patrão” levava eles daqui pra lá, terminava, era o “patrão” dessa turma de lá do Xeruini, terminava a safra da seringa lá eles voltavam para o Xeruini para quebrar castanha, tirar sorva, fazer farinha aquela coisa toda (professor Edgards, entrevista 15).

Da mesma maneira, o pai do senhor Caba, além de autodefinir-se piaçabeiro, trabalhava extraíndo castanha, mas sempre numa relação de produção e subordinação com o denominado “patrão”.

O meu pai veio pra cá em 1951. Ele veio pra cá, ele trabalhou em extração de castanha, primeiramente. Porque você sabe que naquela época aqui em Barcelos era movido por “patrões”. Tinha os “patrões” piaçabeiros, os castanheiros etc. Então ele veio trabalhar em castanha, como a castanha é por safra, quer dizer, depois termina ele foi pro piaçabal trabalhar em piaçaba, e continuou trabalhando (senhor Caba, piaçabeiro, entrevista 5).

É oportuno notar que, ao final do século XIX e início do XX, as principais atividades econômicas extrativas eram a borracha e a castanha no rio Negro. Mesmo assim, a extração da piaçaba era realizada. Uma atividade complementava a outra, pois o período designado como de “safra” da castanha e da seringa não se dá o ano inteiro, e nesse intervalo, seringueiros,

peza, sempre dialogando com cidadãos e frequentando a cidade. Mesmo trocando as mercadorias com os vizinhos ou aqueles que estão viajando pelos rios, a prática do escambo ainda é comum, mas ir para a cidade é o momento no qual os agentes vão ao médico, visitam os parentes, compram ou solicitam da Secretaria de Saúde remédios para os postos de saúde do povoado, além das compras ou trocas de mercadorias.

O senhor Flávio, 36 anos, elabora o seu discurso sobre a *categoria* piaçabeiro a partir da noção de “trabalho” e “emprego” (e a falta deste na cidade). Indígena da etnia Tukano, não tem residência fixa, nem familiares em Barcelos, pois é natural do município de São Gabriel da Cachoeira, não tem filhos nem esposa, mora no barco de seu “patrão” e transita entre os piaçabais. Morou algum tempo no povoado Cuqui, mas este povoado não existe mais, já que os indígenas que ali moravam estabeleceram moradia na cidade, deixando o povoado apenas como lugar de “sítio”.⁶

Como não dava para eu trabalhar aí na cidade, eu resolvi sair para trabalhar na mata. E até hoje eu estou por aqui trabalhando. [...] Eu me chamo Flávio Moraes Gama, eu nasci em São Gabriel, eu sou de lá, eu trabalho em piaçaba, estou com 20 anos que eu trabalho em piaçaba, eu tenho 36 anos, e eu acho bom trabalhar em piaçaba, eu sempre me dei bem trabalhar em piaçaba, eu gosto porque eu não tenho emprego na cidade, por isso que eu gosto de estar nessa vida aqui, trabalhando por aqui, eu acho bom que sempre que eu trabalho eu me dei bem, eu saio bem com meu “patrão”, eu vou em Barcelos e eu volto com ele mesmo, trabalhando, mas graças a Deus eu vou levando a vida não é?! [...] Só que eu acho que a mercadoria dele é meio amarginha, mas para quem trabalha vence (senhor Flávio, piaçabeiro, Entrevista 2).

“Trabalhar na mata” aparece como alternativa em relação à falta de oportunidades de emprego na cidade, no discurso do senhor Flávio. Como estudou apenas dois anos nas escolas de seu povoado, no município de São Gabriel da Cachoeira, o emprego que ele conseguia na cidade era de estivador e, nesse caso, apenas quando os barcos chegavam, duas vezes por semana.

6 A noção de “sítio” referida aqui é de lugar de produção, lugar da “roça”.

A expressão “não temos profissão na cidade” reveste uma conotação de marginalização, pois “ter profissão” configura-se como integrar o sistema social de produção na cidade a partir de um ofício. A cidade seria o lugar da saúde, da educação e da melhoria de vida.

Um discurso similar ao de Alcimar, João e Alírio é o do senhor Leonel, sempre em relação à cidade e ao “emprego”:

Eu achava difícil viver em Barcelos, eu não tinha emprego, não tinha trabalho, eu voltei novamente ao piaçabal, já com a minha família... (senhor Leonel, Entrevista 4).

O senhor Leonel, 57 anos, exerceu as atividades de extração de piaçaba desde os 14 anos. Atualmente, é professor de língua portuguesa na rede pública de ensino do município de Barcelos. Foi trabalhador extrativista, foi comerciante de piaçaba, designado como “patrãozinho”, atualmente é funcionário público. É um agente social que fala sob um ponto de vista de quem experimentou certa mobilidade social. Constrói o seu discurso alicerçado na noção de “emprego” e “trabalho”, ou melhor, na falta de “emprego” e “trabalho” na cidade.

As dificuldades de viver na cidade eram decorrentes da falta de “emprego” ou “trabalho”. Nos povoados, ou no próprio piaçabal, há a possibilidade de viver dos recursos naturais ali disponíveis mediante o trabalho e o conhecimento dos agentes sociais, como caçadores, pescadores, agricultores.

Na cidade, por outro lado, para obter os produtos da caça, da pesca e das plantações é preciso comprá-los com dinheiro, já que ali as redes de solidariedades são diferentes daquelas dos povoados.

Como os agentes sociais em questão não são donos dos meios de produção para a sua subsistência, são obrigados a vender a sua força de trabalho. Quando não há quem compre essa força de trabalho na cidade, eles voltam para o piaçabal.

Há aqueles agentes sociais que se autodefinem piaçabeiros e que moram nos povoados às margens dos rios, indígenas da etnia Baré, Tukano, Tariana e também não indígenas.

Mesmo morando nos povoados as pessoas são dependentes dos produtos industrializados, como açúcar, café, roupas, produtos de higiene e lim-

para uma atividade extrativista na floresta. Mas quando eles apontam que gostam desse “trabalho” por não terem outra opção na cidade, o contexto se amplia, pois além de uma situação de “marginal”, essa condição expressa o conceito de *miséria social* trabalhado por Bourdieu (1997).

Bourdieu analisa as “pequenas misérias e as violências brandas da vida cotidiana”. Quando os agentes sociais têm consciência de sua condição social imposta por determinantes econômicos e sociais vinculados ao sistema no qual estão inseridos, e atribuem o seu sofrimento a essas causas sociais, sentem-se, com isso, desculpados.

Para ir além das manifestações aparentes [...] é preciso evidentemente remontar aos verdadeiros determinantes econômicos e sociais dos inumeráveis atentados contra a liberdade das pessoas, contra sua legítima aspiração à felicidade e à autorrealização, que hoje exercem não somente as leis impiedosas do mercado de trabalho ou de moradia, mas também os veredictos do mercado escolar, ou as sanções abertas ou as agressões insidiosas da vida profissional (Bourdieu, 1997: 735).

O senhor Flavio diz: “eu gosto porque eu não tenho emprego na cidade, por isso que eu gosto de estar nessa vida aqui”. Ele compreende o sistema no qual está inserido, tem total consciência sobre o que significa o “patrão” e o papel social que exerce na cadeia produtiva da fibra de piaçaba, sobre o sistema econômico chamado de “aviamento”, sobre a dívida contraída. Mesmo assim, não se associou a alguma “unidade de mobilização” para reivindicar os seus direitos, ou participar de discussões sobre a sua condição de trabalho.

Sua posição social – expressa por predicados como “não ter casa”, “não ter trabalho capaz de suprir suas necessidades mínimas”, “não ter família” – se deve ao sistema do qual participa, e por isso não tem a responsabilidade de reivindicar mudanças, sentindo-se “desculpado”. Esse discurso acaba se reproduzindo nas entrevistas e ações dos piaçabeiros, o que explica a reprodução desta relação social de subordinação que protagoniza.

Eu também já *trabalhei na piaçaba*, compro a *piaçaba* e sei fazer ela todinha, corto ela. Eu não vejo não, eu nunca vi eles (“patrões empresários”) chegando por aqui para oferecer alguma atividade que venha beneficiar o *trabalhador*. Ainda não vi no *nosso rio não*, a primeira pessoa que eu estou vendo é você que está interessada em saber como é que o piaçabeiro vive.

Trabalhava de estivador, pegava bagulho em recreio. Eu vi que não dava e ao mesmo tempo, eu não tinha onde morar. Eu morava assim em barco, em barcos de colegas. Eu resolvi vir pra cá, arrumar uma área para morar. Eu achei bom (senhor Flávio, piaçabeiro, Entrevista 2).

Quando senhor Flávio se refere “eu acho bom porque eu não tenho emprego na cidade”, declina as lembranças da época em que trabalhava como estivador, quando a instabilidade era grande e não tinha onde morar ou o que comer, pois não conseguia vender a sua força de trabalho, uma vez que, na cidade, um grau relativamente elevado de escolaridade era exigido.

Já Alcimar, João e Alírio falam de “profissão”, enquanto o senhor Leonel e o senhor Flávio falam de “emprego” e “trabalho”. Embora sejam termos e significados diferentes, eles se referem a uma atividade produtiva da qual possam sustentar a si e as suas unidades familiares.

Inicialmente, o critério desta *categoria* parece ser somente econômico. Como não têm os meios de produção, devem inserir-se ao seu meio social mediante sua da força de trabalho.

A profissão está referida a uma atividade regulamentada ou institucionalizada pelo Estado. A ocupação não. Esta se configura como atividade econômica específica. Só que tal atividade é realizada através de uma maneira distinta e peculiar que, nesse caso, envolve os conhecimentos tradicionais.

Deste modo, o critério econômico também é um elemento que constitui a *categoria* piaçabeiro, assim como os conhecimentos tradicionais. Estes dois coexistem e inspiram coletivamente os agentes sociais a compartilharem uma identidade coletiva.

[...] eu gosto porque eu não tenho emprego na cidade. [...] Só que eu acho que a mercadoria dele é meio amarguinha, mas para quem trabalha vence (senhor Flávio, piaçabeiro, Entrevista 2).

Apesar de estar descontente com os preços de seu “patrão”, o senhor Flávio aponta que “se dá bem” com ele, e assim “vai levando a vida”. Quando Alcimar, João e Alírio dizem: “Somos piaçabeiros porque não temos profissão na cidade”, estão denotando que ser piaçabeiro é situar-se à margem de um processo produtivo na cidade e que uma saída é voltar-se

curso do senhor Erivelton, por isso esses critérios aparecem como entrelaçados, inter-relacionados. Ou seja, é preciso conhecer para cortar, mas os agentes identificam-se quando este conhecimento está ligado a uma ocupação econômica, pois assim sentem-se membros de um grupo social e são capazes de adiantar pautas de reivindicações coletivas.

Elieyd – O senhor começou na piaçaba como *piaçabeiro*?

Senhor Erivelton – Não, eu não entrei assim não, eu só cortei junto com ele [pai], eu era menino, garoto cortei junto com ele, quando eu voltei de novo para a piaçaba, eu já voltei como “patrãozinho”, *trabalhando com gente*, com três ou quatro companheiros.

Elieyd – Como assim, “trabalhar com gente”?

Senhor Erivelton – Assim, eu, aqui, trabalho com gente, eu tenho cinco ou dez “fregueses”. Esses aí são *meus trabalhadores*, eu arrumo a mercadoria e avio eles, e eles trabalham para mim. Às vezes eles vendem para um quando falta alguma coisa aqui. Então trabalhar com gente é isso, é ser o “patrão” da piaçaba (senhor Erivelton, “patrãozinho”, entrevista 1, grifos meus).

“Trabalhar com gente” é um termo que distingue o “patrão” do “freguês”, no âmbito do sistema de aviamento. A “gente” designa aquele que é subordinado nesse sistema econômico.

O senhor João também coloca em sua fala o “piaçabeiro” como *categoria* de trabalho, mas que está relacionada à prática da extração das fibras de piaçaba.

Meu nome é João Batista Santos. Eu inteirei 60 anos agora no dia 23 de junho. Eu moro na comunidade Romão, está com 20 anos que eu moro lá. Eu *trabalhei em piaçaba* bem uns 35 anos por aí, agora eu parei de *cortar a piaçaba*, faz dois anos e agora estou morando lá (senhor João “Cobra”, piaçabeiro, julho de 2011, grifos meus).

Esse que é o trabalho da piaçaba. Eu trabalhei muito em piaçaba. Todo trabalho é digno, desde que continue trabalhando. Só que é assim. É aquele negócio, tem que trabalhar. Eu acho que o trabalho de piaçaba não é desonesto, é honesto. Agora o que acontece, é como eu acabei de te explicar, nenhum piaçabeiro tem uma garantia de nada. Quer dizer, um trabalho devoluto. Não quero dizer que é um trabalho escravo, mas, dentro da lógica, você não tem direito a nada. Dizer assim, você não tem um futuro pra mais tarde... Você não paga INSS (senhor Caba, piaçabeiro, julho 2011, grifos meus).

[...] Eu acho que a finalidade disso aí [cooperativas] é trazer benefício ao *trabalhador*, não para o exportador ou para aqueles que compram piaçaba (senhor Erivelton, “patrãozinho”, julho 2011, grifos meus).

O senhor Erivelton – comerciante “patrãozinho” – diferencia o piaçabeiro a partir da hierarquia do “sistema de aviamento”. Ele aponta que já trabalhou extraindo as fibras de piaçaba, mas o fato de ter cortado essas fibras não implica utilizar a designação “piaçabeiro” para identificar-se.

Nesse caso, ele sabe cortar, mas está situado numa relação comercial como “patrãozinho”. E ter esse *status* não significa que ele seja o trabalhador extrativista da piaçaba. Quando ele afirma que a criação de uma cooperativa deve trazer benefício para o “trabalhador”, ele se refere ao piaçabeiro, o que vive da extração das fibras de piaçaba, e não para aqueles que vivem do comércio, como os “patrões”.

Ainda neste depoimento, aparece outro elemento interessante: o domínio dos rios, ou igarapés, que acaba sendo um instrumento de imobilização da força de trabalho aliado ao controle do crédito.

Os trabalhos de limpar igarapés, montar a colocação, abrir o caminho, pescar, caçar, fazer a condução da piaçaba quem assume é o piaçabeiro (Alcimar, Francisco Araújo, João Batista e Alírio, Oficina de Mapas na Cidade de Barcelos, julho 2007).

O conceito de *trabalho* aparece nas falas de Alcimar, Alírio, Francisco e João relacionado com atividades específicas, como a construção da colocação e o transporte das fibras. Neste caso, assumir tais atividades fará parte das obrigações destes agentes sociais, e não são pagas pelos patrões, pois eles são pagos pela produção.

Abaixo, outro depoimento do senhor Erivelton aponta que se autodefinir piaçabeiro não implica, necessariamente, em saber tão só extrair as fibras de piaçaba. Pois quando ele era garoto ele extraía as fibras de piaçaba para ajudar seu pai, mas ele não tinha uma “conta” própria, usava a de seu pai, portanto, segundo sua lógica, ele não era piaçabeiro. Nesse caso, não ter “conta” própria implica também em não ter autonomia.

É interessante notar que o conhecimento tradicional é um critério desta *categoria*, mas ele sozinho não é suficiente, como é demonstrado no dis-

Nós sofremos, estou desde 1964. Em 1964, eu comecei a cortar piaçaba até agora 2011. É muito tempo! Ó o que eu tenho? Nada. Só trabalhando para o “patrão”. Eu já dei muito lucro pro Estado, eu já cooperei com Estado. Como eu tava falando pra moça lá no INSS, não é possível... eu já dei lucro pro Estado, eu já dei benefício pro Estado. Muitos filhos de gente rica já se enricaram, já fizeram a faculdade, já se formaram, já é médico e tudo. Agora os meus filhos não têm oportunidade (senhor Milton França, piaçabeiro, Entrevista 22).

Outra situação que demonstra condições de sofrimento é a saúde. Um dos principais conflitos em destaque na relação vertical entre “patrões” e “fregueses” é que os primeiros negaram/negam assistência médica aos segundos. Mesmo em situações urgentes, como piaçabeiros vitimados por picadas de cobras, como sucuriçu e jararaca, e de outros animais peçonhentos.

Em 2007, por ocasião das Oficinas de Mapas do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, em um mapeamento social sobre os piaçabeiros do rio Aracá, conversei, junto com o pesquisador Franklin Plessman,⁷ com o enfermeiro e técnico do Distrito Sanitário que cobre os municípios de Santa Isabel do Rio Negro e Barcelos. Ele relatou-nos um episódio no qual o “patrão” negou assistência ao trabalhador extrativista da piaçaba e como desfecho, o técnico de saúde não sabia se a pessoa tinha sobrevivido.

Tivemos o caso de uma enfermeira que estava atendendo em uma determinada área e chegou um rapaz picado de cobra. Esse rapaz nós tentamos transferir para Barcelos ou Santa Isabel, pois estava no limite dos dois municípios, para estar dando o primeiro atendimento. O “patrão” disse que nós não íamos fazer nada, pois era ele que iria prestar a assistência. Nós vimos que ele não tinha condições de prestar a assistência. Nós acreditamos que ele levou de volta o rapaz para o piaçabal, se morreu ou não?!... A ameaça se constituiu assim, o cara disse: “você não vai mexer! É minha responsabilidade! Para gente isso é uma ameaça” (Torres, enfermeiro e técnico supervisor geral do Distrito Sanitário que cobre os Municípios de Santa Isabel do Rio Negro e Barcelos, 2007, grifos meus).

7 Pesquisador do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia.

O senhor Caba aponta, em seu depoimento, a *categoria* “piaçabeiro” como um “trabalhador” que não possui benefícios previdenciários, ou qualquer outro direito trabalhista. Ou seja, é uma ocupação econômica precária. Denota também uma relação de trabalho em uma hierarquia de “patrões”: estes dominavam as relações comerciais nos rios, como os próprios agentes sociais que se definem “piaçabeiros”, tal como os castanheiros.

Além da noção de *trabalho*, aparece nos depoimentos também em destaque a noção de sofrimento. Em várias entrevistas, o trabalhador extrativista da piaçaba aparece como o agente social que mais sofre. Segundo as entrevistas, esse sofrimento se dá por conta das condições precárias no piaçabal, falta de recursos financeiros, dificuldades para o próprio sustento, e as perdas de entes queridos.

Mas a minha vida na piaçaba foi muito sofrida, meu pai era um velhinho, ele não era velho só, ele era doente, na época só era eu, ele não tinha filho rapaz, mas já com a minha madrastra já tinha os filhinhos pequenos, e eles ainda não trabalhavam e eu trabalhava só (dona Osvaldina, piaçabeira, julho 2011, Entrevista 21).

Notei que as mulheres são as primeiras a contarem sobre perdas, não só materiais, mas, principalmente, de parentes e amigos, como pai, mãe, filhos, marido, irmãos. Depois de elas falarem sobre isso, os homens também comentavam o assunto.

Aí quando eram 4 horas da manhã ele saía, era uma vida sofrida, do *piaçabeiro*, e eu creio que hoje continua porque passou dele aí veio pra mim, da geração dele aí passou pra mim, aí eu fui cortar piaçaba, que eu já sabia como é que era a vida do *piaçabeiro*, tá, eu saía assim 7 horas da manhã, ia lá pra cortar piaçaba (senhor Edson, carpinteiro e piaçabeiro, julho 2011, Entrevista 10, grifos meus).

Quando conversamos sobre suas histórias de vida, essa noção de sofrimento aparece constantemente. Nesse momento, aparece o piaçabeiro como agente social “vitimizado” em um processo histórico. Mas essa “vitimização” é minimizada quando verifiquei que há práticas sociais de *resistência*, por exemplo, as reivindicações sobre a terra indígena e o “calote” da dívida, que veremos adiante.

anos de idade, ainda vai trabalhar no piaçabal extraíndo fibras e até 2011 não tinha conseguido aposentar-se.

Embora o sofrimento não seja critério constitutivo desta designação, acaba sendo um elemento que perpassa a vida daqueles que assim se consideram piaçabeiros, já que o sistema social que integram está imerso em um jogo de poder e hierarquia do qual eles não conseguem se desarticular totalmente.

HIERARQUIA E (I)MOBILIDADE SOCIAL

O “sistema de aviamento” que enquadra ainda hoje a comercialização da piaçaba é historicamente conhecido na Amazônia como sistema de trocas no qual persiste uma relação social vertical entre os agentes sociais que o compõem.

Tais agentes vão desde o trabalhador que extrai os recursos naturais e são conhecidos como “fregueses”, sempre subordinados ao proprietário dos meios de produção que detém o capital financeiro e que é designado como o “patrão”.

Este sistema é baseado no adiantamento de mercadorias a crédito. No caso da unidade de produção designada como piaçabal, a troca se refere aos produtos extraídos pelos trabalhadores denominados como piaçabeiros, pelos produtos industrializados e manufaturados que os chamados “patrões” oferecem, como facões, lanternas e outros instrumentos necessários ao trabalho de extração das fibras no piaçabal.

O trabalhador, referido aqui como “freguês”, vende/troca as mercadorias extraídas mediante sua força de trabalho. Já o dono dos meios de produção, referido aqui como “patrão”, fornece os meios de produção para o trabalhador extrativista realizar suas atividades. Nesse caso, o “patrão” fornece as mercadorias necessárias para o sustento do “freguês” e de sua família durante sua estadia no piaçabal, os alimentos, o vestuário, além dos instrumentos de trabalho. Em troca, o denominado “freguês” entrega os produtos obtidos pela extração dos recursos naturais, a piaçaba, o caucho, a castanha.

O depoimento do senhor Milton aponta a relação da exploração da força de trabalho, tendo a dor física e os sentimentos de sofrimento como resultado dessa relação.

Eu já fiz todos os exames e não deu nada. Não encontraram nada. E apareceu essa dor agora por aqui, que tá acabando comigo. Essa dor veio da piaçaba, tudo isso é piaçaba, do serviço. Eu tô com 60 anos. [...] Minha vida foi triste. Não tem quem conta a vida pior do que como eu tô contando. Muitas pessoas já têm a vida tranquila. Eu sei o que é uma dificuldade (senhor Milton França, piaçabeiro, Entrevista 22).

Já dona Maria, aponta em depoimento o sofrimento causado pelo não acompanhamento pelas autoridades sanitárias da saúde de seus oito filhos. Trabalhar na floresta implica também estar em situações de risco ao ataque de cobras, onças e insetos como o barbeiro ou o mosquito da malária. Aliás, os índices da doença de Chagas entre os denominados piaçabeiros são elevados, pois o barbeiro, transmissor da doença é abundante nos piaçabais da região.

Eu fui falar [que seus filhos estavam com malária] lá pra ele [o “patrão”]. Ele disse que aqui não é farmácia pra estar atrás de remédio. Ele falou mesmo assim. Aí foi que eu disse para ele: “então vá tirar carapanaúba, para nós tomar”. O nosso remédio era carapanaúba. Eles ficaram bom com esse remédio, com carapanaúba. Porque ninguém tinha remédio para malária. Foi um mês cuidando das crianças, era oito filhos que eu tinha, tudo com malária. Um mês certinho lutando com eles. Morre, não morre, morre, não morre, não existia leite, só existia o açúcar, eu fazia o mingau da farinha pra dar para os meus filhos. Criei meus filhos com mingau de farinha. Ele disse que nós não tinha condições de tomar leite. Tá bom, mas aquele que tá no céu tá olhando, um dia a gente sai daqui. Aquele que tá no céu vai me tirar daqui. Aí eu tratava meus filhos até ficarem bom, depois que ficaram bom foram trabalhar. Vão pra estrada do pai de vocês para ver se nós sai daqui. Trabalhar para tirar esse saldo e esse saldo virou essa conta. Fui na justiça com ele (dona Maria França, esposa de piaçabeiro, julho 2011, Entrevista 22).

O casal França testemunha toda sua trajetória marcada por sofrimentos e dificuldades. Seja quando seus oito filhos ficaram doentes no piaçabal, com malária e sem assistência médica, seja pelas seis vezes que o senhor Milton foi picado por cobras venenosas, seja pelas dores no corpo e dos derrames que o senhor Milton sofreu e ainda sofre e que ele, hoje com 61

pulações, e inflige multa aos contraventores”; Lei n.º 69, de 4 de setembro de 1856, que “concede aos negociantes das Cidades, Villas e Freguesias uma canôa empregada no commercio de “regatão”, livre de direito”; Lei n.º 83, de 4 de outubro de 1858, que “derrogando a Lei n.º 69 de 4 de Setembro de 1856”; Regulamento n.º 41, de 08 de abril de 1881, que “reforma os Regulamentos para fiscalização e arrecadação dos impostos provinciaes” e a Lei n.º 693, de 11 de junho de 1885, que “declara que a fiscalização do imposto sobre regatões será exercida pelas auctoridades policiaes”. Tal legislação pode ser consultada in: *Documentos da Província do Amazonas. Legislação e relatórios, 1852-1889*, Governo do Amazonas, Secretaria de Cultura, Cd-Rom, v. 1 (Farias Júnior, 2008: 89).

Neste rio, as “firmas comerciais”, no final do século XIX e início do século XX, regulavam o comércio da borracha e de outros produtos, como a piaçaba. Conforme Farias Júnior (2008), as referidas firmas reproduziram o sistema de aviamento de mercadorias, que mantinham dependentes os denominados “fregueses” que estavam submetidos à relação de trabalho estabelecida pelas empresas extrativistas locais.

Estas *categorias* “patrão” e “freguês” são dinâmicas, pois um “patrão” pode também ser um “freguês”, dependendo de sua localização dentro de uma estrutura de poder em um determinado *campo*,⁹ neste caso, do extrativismo e seu comércio.

Meira (1993) classifica a posição social deste comerciante conhecido como “patrão” em três categorias heterogêneas em relação ao sistema de aviamento no rio Negro: O “grande comerciante” (que corresponderia às “firmas comerciais e/ou casas aviadoras”), os “pequenos e médios comerciantes” (que corresponderiam aos regatões) e os trabalhadores extrativistas (seringueiros, piaçabeiros, castanheiros e outros mais).

O grande comerciante manipula o dinheiro e os lucros resultantes do extrativismo; os pequenos e médios comerciantes asseguram o elo entre os “extratores” e o grande comerciante.

Assim, os trabalhadores extrativistas – seringueiros, piaçabeiros, castanheiros – são subordinados ao pequeno comerciante designado como

9 Cf. Bourdieu (2002). A noção de *campo* representa um espaço social de dominação e conflito.

Mas o preço, quem estabelece é o “patrão”, por isso a relação se torna desigual, vertical. Há, no entanto, uma série de obrigações estabelecidas para o trabalhador extrativista com o “patrão”. O “sistema de aviamento” se configurou de distintas maneiras na região amazônica, aqui estou me referindo especificamente na região do rio Negro.

Ao analisar os *Relatórios de província de 1869*, percebi que, no século XIX, emerge um agente social criminalizado por administradores coloniais por sua atuação no comércio, o chamado “regatão”. Ele está inserido numa posição de intermediador entre o trabalhador extrativista e o comerciante denominado “patrão”. Essa criminalização se deve ao fato de o “regatão” comercializar produtos diretamente entre as vilas, povoados e cidades sem pagar os impostos à administração colonial, o que poderia acarretar em perda de arrecadação para alguns setores desta administração.

O “regatão” historicamente tem sido visto como um “comerciante ambulante”, que passou a ter domínio econômico em vários pontos da região vendendo ou trocando mercadorias em lugares de difícil acesso, como nos povoados, nos sítios e no piaçabal, no seringal, no castanhal, no conjunto dos igarapés.⁸

Em algumas entrevistas, pode-se observar um bom número de “patrõeszinhos” originários de famílias de regatões. Conforme Farias Júnior,

[...] o denominado “regatão” emerge objetivando a mediação das relações comerciais [...]. Comumente lhe atribuem características negativas e pejorativas. Encontraremos também registro dessa atividade na legislação pertinente ao período colonial, referente à Província do Amazonas, neste sentido vamos ter: a Lei n.º 19, de 25 de novembro de 1953, que “permite n’esta Província o Commercio de Canoa chamado de ‘regatão’”; Lei n.º 61, de 25 de agosto de 1856, aprova o Regulamento n.º 4, que “prohibe o commercio denominado de ‘regatão’ n’esta Província, sem previa licença das Camaras Municipaes das Cidades e Villas, e dos Fiscaes nas demais Freguezias, e estabelece regras para a matricula das embarcações, e suas tri-

8 No governo de Tenreiro Aranha, em 1869, o “regatão” aparece como “definhador do comércio da província”, assim o então presidente da província assinou um regulamento, em 24 de abril de 1852, que estipulava impostos a estes comerciantes e se não pagos haveria “severas punições”.

Médio Rio Negro (Comagept), o “sistema de aviamento” funcionava numa interdependência entre os agentes, onde um “engolia o outro”.

O Gráfico 2.1, ao lado, representa, a partir dos depoimentos dos senhores Chaul e Edgards, como estava estruturada as relações comerciais deste “sistema de aviamento” em meados do século XX. É visível a presença de quatro agentes: 1. as firmas comerciais, como por exemplo a empresa J. G. Araújo, que mantinha relações comerciais em outros estados e países, e eram conhecidos na região como “grandes patrões”; 2. os comerciantes locais, conhecidos na região como “patrões médios”, que também intermediavam a relação comercial entre as firmas e os trabalhadores extrativistas; 3. os comerciantes ambulantes, conhecidos na região como “regatões”; e, por fim, 4. os trabalhadores extrativistas. Nessa ordem, dos primeiros aos últimos é que se estabeleciam as relações de poder e subordinação.

Elieyd – E como está hoje?

Senhor Chaul – Hoje acabou esses patrões.

Professor Edgards – Hoje acabou mesmo, tem os piaçabeiros que eles continuam internados no igarapé.

Elieyd – E nos piaçabais, ainda tem os atravessadores, “patrões”?

Senhor Chaul – Não, hoje em dia não tem mais atravessador, são os “patrões” mesmos que vão lá buscar a mercadoria, pode até ter alguns, eu nunca vi o Mesquita sair daqui para ir pra lá para o piaçabal. Mas por exemplo, o Tião não, o Tião vai lá com os “fregueses” deles, ele pega a mercadoria lá e vai direto com a “freguesia”, antes não, você ia lá em Manaus, eu e o professor Edgards já estava te esperando para você nos aviar, e abastecer de mercadoria.

Professor Edgards – Hoje já não é mais assim. Hoje o pobre já não dá pra dividir o pão com outro pobre, com outra pessoa, não é? Então os próprios “patrões” estão indo.

A diferença hierárquica dos séculos XX e XXI situa-se sobretudo nas firmas que, na posição institucional de “patrões”, deixaram de existir, foram substituídas por empresários locais, que anteriormente seriam os “patrões” médios. Outro ponto interessante, é que os comerciantes ambulantes, denominados de “regatões”, viraram os “patrões”, ou melhor, os “patrõeszinhos”, em uma nova configuração social. Estes não contratam “mediado-

“regatão”. Este, por sua vez, é subordinado aos “grandes comerciantes”, no caso presente, às firmas comerciais do rio Negro.

Com a desagregação das firmas comerciais, nas décadas de 1980 no rio Negro (sobretudo a empresa J. G. Araújo), o pequeno comerciante conhecido como “regatão” assume inteiramente a relação “patrão”/“freguês”.

Ao analisar os documentos da empresa J. G. Araújo no acervo do Museu Amazônico em 2012, encontrei notas fiscais e correspondências das famílias dos “regatões”, como o senhor Macedo e o senhor Mesquita, que atualmente são conhecidos por serem “patrões exportadores” ou “grandes comerciantes”, ilustrando, portanto, a possibilidade da mobilidade social.

Tinha também os atravessadores, e tinha o extrator chamado “freguês”. Lá em baixo, o “patrão” grande engolia aquele que ia buscar a mercadoria, aí esse que vinha para cá já engolia aquele que estava aviando aqui, e esse engolia o pequenininho lá, o “extraidor”. Era um engolindo o outro (senhor Chaul, pescador, Entrevista 15).

Conforme apontado pelo senhor Chaul, pescador, 60 anos e ex-presidente da Cooperativa Mista Agroextrativista dos Povos Tradicionais do

GRÁFICO 2.1

RELAÇÃO COMERCIAL ATRAVÉS DAS
HIERARQUIAS, SÉCULO XX

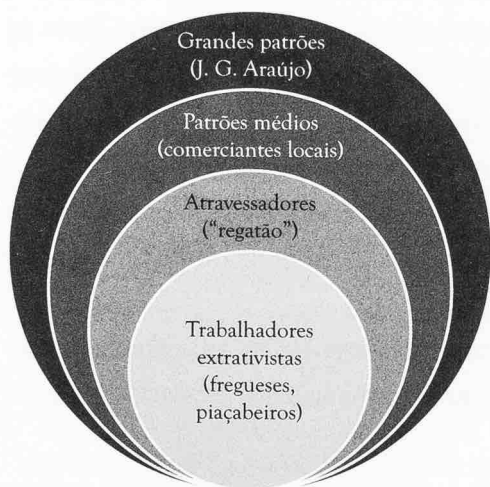


GRÁFICO 2.2

RELAÇÃO COMERCIAL ATRAVÉS DAS
HIERARQUIAS, SÉCULO XXI



[...] aí procurei um “patrão” justamente, ainda como “freguês” piaçabeiro, pra trabalhar lá (senhor Leonel, Entrevista 4).

Já a designação “freguês piaçabeiro” aparece na fala do senhor Leonel, marcando uma distinção em relação aos demais agentes sociais neste sistema comercial, como as designações de comerciantes “patrões exportadores” e “patrõesinhos”.

De extrativistas nós passamos a comprar a piaçaba e ser “patrão” (dona Inalda, presidente da Coopiaçamarin, Entrevista 19).

A mobilidade social, neste sistema, é possível. Depende da posição social que o indivíduo ocupa. Por exemplo, um trabalhador extrativista conhecido nas estruturas das relações comerciais como “freguês piaçabeiro” pode vir a deter os meios de produção e se tornar o que eles chamam de “patrãozinho”, como transcrito no depoimento do senhor Erivelton. Mas não há registros de um trabalhador extrativista, que sempre esteve na posição de subordinação, vir a se tornar um “patrão exportador”, ou seja, quem detém o capital e participa de uma relação comercial externa àquelas restritas a Barcelos.

Comecei com meu pai, eu era solteira ainda, trabalhava com meu pai, ele era “regatão”, na época chamávamos assim, comércio ambulante, então era o “regatão”. Comprava piaçaba lá e trazia até Barcelos, vendia aos “patrões” da época, que levavam até Manaus (dona Inalda, presidente da Coopiaçamarin, Entrevista 19).

No diálogo com dona Inalda são apontados questões como: 1. morar na cidade e produzir no piaçabal; 2. a possibilidade da mobilidade social; 3. o fato de “não ter emprego” na cidade; 4. a expressão “piaçabeiro extrativista”, que acaba marcando a diferença entre o agente social que vive da extração da piaçaba e o agente social que vive da comercialização destas fibras (“patrões”).

Elieyd – E esses seus fregueses são daqui da cidade ou eles são das comunidades?

Dona Inalda – Eles são mais daqui da cidade, da comunidade não tem quase não. Nós não temos nenhum de comunidade, tem bem poucos da comunidade. Sempre o *piaçabeiro extrativista* não está na comunidade. Às

res”, eles próprios vão aos igarapés receber a produção dos trabalhadores extrativistas a quem designam de “fregueses”.

Se o “patrão” arruma gasolina, o rancho, fica tudo anotado no caderno. Nada é dado. [...] O “freguês” fica doente e o “patrão” nem liga. Se o “freguês” vem para cidade se tratar o “patrão” reclama. Não tem remédio, não tem assistência, quando tem remédio é muito caro (Paulão, Ângela e Dilcélio, Oficina de Mapas na cidade de Barcelos, julho 2007).

Os depoimentos de Paulão, Ângela e Dilcélio apontam não somente para as questões de *conhecimento*, mas também de hierarquia. O trabalhador extrativista designado como piaçabeiro é o “freguês”, ou seja, o subalterno no âmbito de uma *hierarquia* da cadeia comercial.

As estruturas desta relação comercial são dinâmicas, pois, em outro contexto, o comerciante considerado como “patrão” de uma determinada relação comercial com um trabalhador extrativista pode ser alguém subordinado a outrem, ou seja, pode ser “freguês” de outro empresário.

Por exemplo, o senhor Osmar é um comerciante conhecido como “patrãozinho” da piaçaba e mantém relações comerciais com doze trabalhadores extrativistas, pelas quais troca instrumentos de trabalho e mantimentos por toneladas de piaçaba. Os produtos que o senhor Osmar negocia com estes trabalhadores extrativistas são obtidos também a crédito de um comerciante detentor de maior capital financeiro, o senhor Luiz Cláudio¹⁰ conhecido em Barcelos como Carioca. Deste modo, o senhor Osmar acaba sendo subordinado a este último comerciante, e este por sua vez, é quem comercializa com as fábricas de vassouras em outros estados e países a piaçaba.

Quando o senhor Osmar está na presença dos piaçabeiros ele é “patrão” e os trabalhadores “fregueses”. Mas quando o senhor Osmar está diante do senhor Luiz Cláudio, ele é “freguês” e o senhor Luiz Cláudio “patrão”.

10 Durante o trabalho de campo, em julho de 2011, conheci o senhor Luiz Cláudio, mas este não quis conceder-me entrevista para a realização da presente pesquisa.

é o dinheiro, o cara chega lá com o “patrão” e diz: “me dê mil reais”, o “patrão” pega e dá, aí você fica devendo aquele dinheiro e vai trabalhar para pagar aquele dinheiro que você já gastou, tem deles que trabalham muito e todo dia vai trabalhar, tem piaçabeiro que chega lá e pronto, esquece e não está nem aí, em uma semana ele vai no mato um dia pra cortar, aí não tem como pagar rápido a conta. Agora não, tem piaçabeiro que vai e todo dia ele vai pro mato, trinta dias no mês, as vezes até dia de domingo ele vai e tira trinta pacotes, é trinta fardos daqueles que ele tira, aí é rapidinho que ele paga o dele, ele consegue pagar (Alberto, piaçabeiro, Entrevista 7).

É oportuno ressaltar aqui que cada trabalhador extrativista possui dívidas, durante sua estadia no piaçabal, com o comerciante ao qual está subordinado. Isso porque o comerciante, o “patrão”, adianta mercadorias como alimentos, produtos de primeira necessidade, instrumentos de trabalho e mesmo dinheiro *cash* para este trabalhador manter-se na floresta e manter sua família na cidade ou nos povoados.

Os custos com deslocamento até o piaçabal não são pagos pelo “patrão”, já que o acordo entre estes agentes é que o valor pago será pela produção das fibras extraídas. Além do mais, quando acabam os alimentos, quando precisam de remédios ou de quaisquer outros produtos, os trabalhadores extrativistas têm de adquiri-los das mãos do “patrão”, e é justamente neste contexto que ocorre o superfaturamento dos produtos.

Posso dizer que uma cartela com quatro comprimidos de analgésico no piaçabal custa em média R\$ 5,00, o quilo do café R\$ 20,00, o açúcar a R\$ 3,50, a gasolina R\$ 5,00 o litro.¹¹

Quando os alimentos acabam e o comerciante “patrão” ainda não levou aos trabalhadores extrativistas nova provisão, estes vão pescar ou caçar, porém o tempo para esta atividade não é pago, já que só é pago a produção da fibra, e como esta não é extraída, não poderão entregar sua produção.

Com os altos custos para se manterem na floresta, as dívidas que prendem os trabalhadores extrativistas ao comerciante a quem estão subordina-

11 Conforme levantamento dos cadernos de conta dos trabalhadores extrativistas da piaçaba, que me autorizaram manusear e fotografar seus recibos de dívida ou saldo, durante o trabalho de campo, em 2011.

vezes o *piaçabeiro* não tem casa, passa a ter algumas coisas pra vender, aqueles que economizam mais, tiram ai um saldo, ai começam uma vendazinha, demora muito ele tá com 3, 4 homens pra trabalhar e vai entrando pro ramo dos “patrões”. Não tem casa, mas às vezes tem, mas é como eu tô te falando, eles não tem emprego (dona Inalda, presidente da Coopiçamarin, julho de 2011, grifos meus).

Na sequência, o senhor Leonel narra como iniciou seu trabalho na extração da piaçaba, na posição de “freguês”. O comerciante a quem ele era subordinado cedeu “autorização” para ele tentar trabalhar na comercialização das fibras com certa autonomia, em suas palavras “por conta própria”, ou seja, ele podia atuar como comerciante designado como “patrãozinho”. Desse modo, o “freguês” precisou de “autorização” para beneficiar-se ele próprio dessa afamada mobilidade social.

Eu queria formar uma, ser um comerciante também, que eu via os “patrões” lá. E inclusive eu cheguei a trabalhar com 40 homens, fui um pequeno empresário, passei a ser um empregado primeiramente, depois eu, o “patrão” me deu autonomia de trabalhar por minha conta própria né, mas determinado momento eu percebi que talvez não era meu ramo mesmo e eu tornei a entregar a “freguesia” pra ele mesmo e ele me pagou o que o saldo que eu tive na mão dele, e com esse dinheiro eu estruturei minha primeira casa que eu tive em Barcelos. Eu já tinha uma casa, mas não era bem estruturada, então com esse dinheiro eu apliquei fiz a minha casa, a primeira casa que eu tive em Barcelos (senhor Leonel, Entrevista 4).

Estar situado no âmbito de uma cadeia comercial hierárquica não constitui um critério da categoria “piçabeiro”, pois há a possibilidade de um trabalhador extrativista existir sem depender do “patrão”, mas, para isso ocorrer, ele precisa ser dono dos meios de produção, o que se torna difícil na medida em que a dívida deixa-o imobilizado. No discurso do senhor Erivelton, todavia, é possível observar um clarão de esperança, de superação.

Se o piçabeiro tivesse mais responsabilidade de ele comprar ele mesmo a mercadoria, descer daqui, tirava mil reais de saldo, chegasse em Barcelos e tirasse a mercadoria dele e voltasse a trabalhar, ele seria independente, ele ganharia muito mais e ficava mais bem servido (senhor Erivelton, “patrãozinho”, Entrevista 1).

Mas olha, piçabeiro é o seguinte, quando o piçabeiro vai daqui para o interior, ele já vai devendo, que tem o tal de abono do “patrão”. O abono

é vendida aos “patrões” a um valor sensivelmente inferior¹² ao preço de mercado convencionado, não remunerando de maneira correta o trabalho despendido para a extração da fibra.

A BRIGA DAS CLASSIFICAÇÕES:
DAS DESIGNAÇÕES GENÉRICAS AO
RECONHECIMENTO DE UMA IDENTIDADE COLETIVA

Mas isso só é possível se nós estivermos organizados, por exemplo, através da cooperativa. Vocês podem estar acessando esse recurso, aí tem que ter documentação, nós estamos trabalhando para que a atividade do *piaçabeiro* na realidade seja reconhecida, que você possa se aposentar como *piaçabeiro*, você possa ter seu direito reconhecido como *piaçabeiro*, você não tem que cortar a piaçaba a vida toda e quando se aposentar: “não, eu sou agricultor”, você está mentindo para adquirir um direito, não, você tem que dizer eu sou *piaçabeiro*! (senhor Péres, presidente da Comagept, Oficina de Mapas no rio Curuduri, grifos meus).

Aqui a designação *piaçabeiro* aparece como atividade relacionada a uma identidade coletiva. Quem está falando no depoimento acima é o senhor Péres que extraiu as fibras de piaçaba quando criança. Mas no contexto deste depoimento ele se pronunciava enquanto liderança de uma cooperativa.

Quando ele diz que os trabalhadores extrativistas da piaçaba têm de identificar-se como agricultores para receber um determinado benefício do governo, ele critica que esta ocupação econômica não é reconhecida pelo Estado e que por isso os *piaçabeiros* precisam se organizar e mobilizar-se instrumentalizados por cooperativas e associações para então buscarem este reconhecimento.

O contexto dessa fala se refere à reivindicação dos benefícios da previdência social. Os “*piaçabeiros*”, ao reclamarem sua aposentadoria junto ao INSS, são obrigados a dizer que são agricultores, e não “*piaçabeiros*”, pois

12 Cf. durante o trabalho de campo em 2011, o quilo das fibras pago ao *piaçabeiro* variava, segundo o “patrão”, entre R\$ 0,90 e R\$ 1,50.

dos dificilmente é paga. Até final da década 1990, estes trabalhadores não poderiam vender ou trocar as fibras de piaçaba com outros comerciantes, pois tinham de produzir para saldar a dívida. Atualmente, este cenário está um tanto mudado, o que será objeto do Capítulo 4 do livro.

O “patrão” possui um “caderno de contas” no qual as dívidas são anotadas. Este caderno é o instrumento de controle do sistema. Tudo é anotado: alimentos, roupas, terçados, facões, lanternas, remédios, entre outros tantos produtos necessários para a prática extrativista.

A produção dos piaçabeiros é pesada pelos “patrões”. Estes, por sua vez, subtraem um desconto conhecido como “tara” que corresponde a uma fração da produção que não é paga ao piaçabeiro. Esta fração varia entre 10% e 30% do valor total da produção. Seria uma taxa que deduz o possível “peso extra” da produção, com o eventual acréscimo às fibras de areia, galhos, pedras ou mesmo de umidade.

O argumento dos comerciantes, donos dos meios de produção dessa relação de produção de cunho extrativista, é que há um peso que não corresponde ao peso das fibras e sim de impurezas, de água que os piaçabeiros acrescentam ao fardo para que a sua produção pese mais.

A porcentagem da “tara” aumenta se a fibra estiver molhada. O acordo verbal que estes agentes adotam é que caso o denominado “freguês” consiga obter saldo nesta pesagem, ele estaria “liberado” para extrair piaçaba para outro “patrão”. Atualmente, há trabalhadores extrativistas que, mesmo com dívidas com um determinado “patrão”, mantêm relações comerciais com outros comerciantes. Assim, a passivo torna-se uma bola de neve e ele se endivida cada vez mais, o que significa que deverá trabalhar para este comerciante até saldar com as suas obrigações.

Cada um tem sua conta e entrega a produção que é pesada de um a um. Muitas vezes a balança já rouba no peso. Depois de pesar a produção de todo mundo é que vai acertar as contas. Para acertar as contas, o “patrão” puxa o caderno com as dívidas e tira a tara do peso do produto entregue. Tiram de 10% a 30%, dependendo do “patrão”. Quase sempre a dívida fica com o “freguês” (Paulão, Ângela e Dilcélio, julho 2007).

Neste contexto, os conflitos vão se acirrando à medida que há o superfaturamento dos produtos comprados pelos piaçabeiros e a produção destes

ros”. São estratégias definidas para o atual campo de lutas, no intuito de angariar, nesta conjuntura, o maior proveito possível com essas alianças, mesmo se tão só no plano instrumental.

De acordo com dona Inalda, a designação piaçabeiro como profissão não é reconhecida pelos órgãos oficiais sobre direitos trabalhistas. De acordo com ela, a Coopiaçamarin está conseguindo, junto à representação do Ministério do Trabalho, em Manaus, articular as aposentadorias dos piaçabeiros agora como extrativistas e não mais como agricultores, única prática até hoje possível para a obtenção do benefício.

Deste modo, os agentes sociais que se autodefinem piaçabeiros reivindicam o reconhecimento pelos órgãos oficiais como tais – piaçabeiros – e não como categoria “genérica” de extrativistas. Vejamos:

Então, a profissão não é reconhecida. Aí, como é que vai aposentar, se isso nem existe, até no espelho do título não pode colocar, já que não existe. Não existe no sistema lá, não tem. Já corremos atrás, no cartório lá, não tem, não existe! Entendeu? Bom, agora nós conseguimos pra tirar como extrativista, nós já começamos a tirar essas carteirinhas. Como extrativista, não como *piaçabeiro*, mas como extrativista, mas o que eles querem, assim, é como *piaçabeiro*. Por enquanto fica assim, no dia em que for reconhecida a profissão de vocês, vocês podem dizer, eu sou piaçabeiro ou *extrativista de piaçaba*, muitos querem ser chamados assim. Porém, nós não podemos é ter documentos assim (dona Inalda, presidente da Coopiaçamarin, Entrevista 19, grifos meus).

Sair de uma designação genérica – como extrativista – leva à questão da identificação com um grupo. Nesta linha de raciocínio, autodefinir-se “piaçabeiro” não é querer ser reconhecido como qualquer extrativista, é ter o reconhecimento de ser “extrativista da piaçaba” e que também difere essencialmente de agricultor.

Nancy Fraser (2007) assevera que reivindicações pelo reconhecimento da diferença são mais restritas porque

envolvem avaliações qualitativas acerca do valor relativo de práticas culturais, características e identidades variadas, elas dependem de horizontes de valor historicamente específicos que não podem ser universalizados (Fraser, 2007: 104).

esta designação não existe nas classificações oficiais das profissões regulamentadas.

Eu faço parte do grupo de *piaçabeiros*, eu me considero assim há 29 anos. [...] Quase todo “patrão regatão” ajuda na condução. Por isso é que nosso estatuto rege que ele também faz parte do grupo de *piaçabeiros*, que ele ajuda a conduzir, ele ajuda, às vezes, a amarrar, ele ajuda a tirar d’água, porque você deve ter visto lá piaçaba na água. Pois é, ele ajuda a tirar d’água, ele conduz de lá pra cá, então, o nosso estatuto, nós se reunimos e achamos que devíamos colocar pra ver se ia ser aprovado e foi. Que o “patrão regatão” faça parte desse grupo, até porque a maioria já foram, ou ainda continuam sendo extrativistas, “patrão”, mas extrativistas também. Talvez você tenha observado: lá, tem seu Jaguaribe, ele é “patrão”, mas ele corta também, ele é extrativista. Então, nós temos muitos que trabalham assim. É, é complicado também. Porque nem todas as pessoas entendem, se você for explicar é bem complicado, você tem que explicar bem detalhado pra poder a pessoa entender (dona Inalda, presidente da Coopiçamarin, julho 2011, Entrevista 19, grifos meus).

O depoimento de dona Inalda distingue a categoria “patrão regatão”, que corresponde ao “patrãozinho”, da categoria “patrão exportador”. O interessante nessa fala é que há um esforço de identificação, uma necessidade de reconhecimento como *piaçabeiro*, uma vez que o denominado “patrão regatão” está hierarquicamente situado entre os trabalhadores extrativistas e os grandes comerciantes. Sendo assim, os pequenos comerciantes conhecidos como “patrõeszinhos”, em algumas ocasiões, também extraem *piaçaba*, são extrativistas.

A categoria *piaçabeiro* como identidade coletiva é também apropriada nos discursos dos mediadores, como presidentes de cooperativas, sob um viés, talvez, instrumentalista. De acordo com Hutchinson e Smith (1996), este viés instrumental consiste em utilizar uma identidade coletiva como instrumento, ou seja, como recurso social, político e cultural de interesse de um determinado grupo social. Supõe uma manipulação de símbolos que é essencial para ganhar apoio e alcançar os objetivos políticos previamente arquitetados.

Conforme apontado por dona Inalda, os “patrõeszinhos” não querem ser comparados e referidos aos “patrões exportadores” e sim ao “*piaçabei-*

mesmo (senhor Leonel, professor, exerceu as atividades de piaçabeiro, Entrevista 4, grifos meus).

Há piaçabeiros que são moradores de povoados indígenas e não indígenas na beira dos rios, designadas por eles como “comunidades”, e também há os piaçabeiros que moram na cidade. Isso implica que estes últimos não estabelecem residência nos piaçabais, pois lá é o lugar apenas da produção, lugar de passagem, não de permanência, de fixação.

Ainda na fala do senhor Leonel, noto certa temporalidade no que diz respeito às atividades extrativistas nas últimas décadas do século passado. Já que, nessa época, o piaçabal era lugar de roça e moradia, o piaçabeiro não tinha essa característica de estar sempre de passagem, porque morava nos igarapés próximos aos piaçabais, assim como os demais extrativistas moravam nas cercanias dos castanhais, dos seringais e das demais drogas do sertão.

O *piaçabeiro* vive assim, assim como vocês estão vendo. Eles têm casa em Barcelos, às vezes, outros moram para Santa Isabel, vêm por aqui, passam uma etapa e vão embora, eles não têm permanência (senhor Erivelton, “patrãozinho”, julho 2011, grifos meus).

Um discurso similar é o do senhor Erivelton, quando afirma que os piaçabeiros não têm permanência, eles fixam moradia na cidade, mas trabalham no piaçabal. Como referido anteriormente, a falta de emprego na cidade e o conhecimento para extrair as fibras de piaçaba impulsionam os piaçabeiros a estarem em um movimento contínuo, sempre de passagem.

A identidade coletiva aparece como um critério da categoria piaçabeiro, pois, utilizando-a como identidade, os indivíduos se distinguem e se mobilizam conforme suas reivindicações específicas, que não podem ser tomadas em sua universalização.

“Redistribuição” e “reconhecimento” estão intrinsecamente relacionados, pois uma não é suficiente sem o outro. Neste caso, os agentes sociais autodefinidos piaçabeiros estão reivindicando o reconhecimento como identidade coletiva específica, que supõe conhecimentos tradicionais, sentimentos de pertencimento ao grupo e relação com o território, para posteriormente reivindicarem outros acessos que podem corresponder à “redistribuição” de renda e aos direitos na sociedade abrangente.

Atualmente, quando os piaçabeiros estão trabalhando no piaçabal não realizam práticas agrícolas, somente práticas extrativistas — caça e pesca. É conveniente perceber que tampouco se autodefinem como caçadores ou pescadores, são piaçabeiros. No piaçabal, sua atividade principal é a extração de fibras da piaçaba, todavia realizam outras atividades, mas o fazem de modo secundário, auxiliar, o que remete à ideia de piaçabeiro como identidade coletiva, relacionada a uma ocupação econômica *stricto sensu*.

Porque o *piaçabeiro*, geralmente, ele não planta. Ele entra na mata, ele só corta, aquelas varinhas, só pra armar a barraca deles, que eles só estão por temporada. Eles não moram, eles estão por temporada lá, fazer a barraca deles e depois eles saem de lá pra outro canto, às vezes mais pra cima, às vezes passam só dois dias naquele lugar, uma semana ou vão mais pra cima, mais pra baixo, outro igarapé, entendeu? Então, eles não plantam! Então, como é que vão tirar um documento dizendo que eles são, por acaso, agricultores, se eles nunca plantaram? (dona Inalda, presidente da Coopiaçamarin, Entrevista 19, grifo meu).

Outra característica apontada neste depoimento é que os trabalhadores extrativistas da piaçaba não fixam residência nos piaçabais. Portanto, não plantam porque isso requer tempo e cuidados, o que sua mobilidade não permite. A constante passagem de um igarapé para o outro, a procura de novos lugares para se estabelecerem no piaçabal, instalando novas unidades de produção e novas relações sociais, essas são suas características. Pode-se perceber o piaçabeiro como agente sempre em trânsito também na fala do senhor Leonel:

Existem sim os moradores lá, as comunidades que nós formamos lá, hoje elas existem ainda, mas já não são mais piaçabeiros, eles estão lá de passagem, digamos de passagem. Naquela época não, nós éramos moradores

to” —, a expressão *mesmo* tem o atributo de propriedade. Ou seja, ser *piaçabeiro mesmo* é diferente de quem apenas trabalha no ramo da piaçaba, nas posições de “patrões”. É a propriedade de conservar toda a técnica tradicional das práticas extrativistas da piaçaba, de conhecer a região na qual trabalha, de estar preso aos “patrões” pelo crédito e de ser “marginalizado” na cidade.

ATRIBUIÇÕES RELATIVAS AO “RURAL”

O agente social que se autodefine piaçabeiro, como vimos, é alguém que vive do piaçabal, na “área rural”. Atrelado à ideia do piaçabeiro como agente à margem dos processos produtivos da cidade, o extrativista da piaçaba encontra ainda nas florestas saídas de sobrevivências no atual sistema socioeconômico.

Então lá por Barcelos, quando você quiser arrumar uma briga feia comigo, fale de *piaçabeiro*, porque o *piaçabeiro* é o herói, o *piaçabeiro* é aquele pessoal que trabalha na área rural. Esse trabalho na área rural é uma luta muito forte (senhor Erivelton, “patrãozinho”, Entrevista 1, grifos meus).

O *piaçabeiro* é aquele que está dentro do mato, tirando piaçaba para sustentar ele. O pobre está lá na mata, ele não tem é nada, se você for ver a casa de um “patrão” que se diz piaçabeiro, é uma casona toda bonita, tem televisão, geladeira, de tudo dentro da sua casa. Aonde que o pobre, do besta que se sacrifica para tirar a piaçaba, tem essas coisas! (dona Osvaldina, piaçabeira, julho 2011, grifos meus).

No depoimento de dona Osvaldina pode-se observar vários aspectos destacados até então: 1. aponta que o piaçabeiro é aquele que “está no mato” e sua condição é de pobreza, não somente por conta dos bens materiais que não consegue adquirir, como casa, geladeira e televisão, mas também 2. por sua condição de agente “sacrificado”, ou seja, sua condição de sofrimento constante; 3. o *piaçabeiro mesmo* está implícito quando ela diz: “um “patrão” que se diz piaçabeiro”... esse “patrão” não tem legitimidade para se afirmar como tal.

Isso é o que falta, nós *piaçabeiros* é o que cara que tá lá mato trabalhando, o cara que faz o “patrão”, o que faz o “patrão” é os *piaçabeiros*, é aquele que

DESIGNAÇÃO DE LEGITIMIDADE:

O “PIAÇABEIRO MESMO”

Esta designação de *piaçabeiro mesmo* aparece como referência de legitimidade em relação às demais. Existe essa conotação para contrapor uma autodefinição sob um viés instrumental por parte de outros agentes sociais, como os “patrõesinhos”, que, em alguns momentos, a acionam, sobretudo quando se trata das reivindicações trabalhistas.

A expressão *piaçabeiro mesmo* designa uma pessoa que trabalha extraindo a piaçaba, é quem conhece e vive esta posição social, além de ser subordinado ao agente social denominado de “patrãozinho”.

O *piaçabeiro mesmo*, se levar ele daqui para Barcelos ele vende ali, para o Raimundo Jurandir, os vassouzeiros em Manaus. [...] O *piaçabeiro mesmo* continua na mesma, continua não vendendo pelo preço que tem que vender, continuam pagando o produto do jeito que eles sempre pagaram, tirando muita tara (senhor Erivelton, “patrãozinho”, julho 2011, grifos meus).

Conotações como o *próprio piaçabeiro*, o *piaçabeiro mesmo* são usadas até mesmo por “patrõesinhos” para marcar a distinção entre os agentes sociais. No depoimento abaixo do senhor Erivelton, o trabalhador extrativista é designado como *piaçabeiro mesmo*. Já o denominado “exportador” corresponde ao comerciante com capital financeiro, seu ofício é comprar para depois exportar fibras para outros países, outros estados, conhecidos também na *região* como “patrão empresário”. E a pessoa que compra a piaçaba na ponta, ou seja, o comerciante que se situa entre o trabalhador extrativista e o “patrão empresário” é o chamado “patrãozinho”.

O presidente da associação tem que ser uma pessoa que tenha conhecimento de causa e que não tenha vínculo com a “aviação”. Tinha que ser o *próprio piaçabeiro*, mas tem que ser uma pessoa que estudou, que já viu, que venha trazer benefício para o *piaçabeiro* que eu acho que a finalidade disso aí é trazer benefício do *trabalhador*, não para o exportador ou para o cara que compra piaçaba (senhor Erivelton, “patrãozinho”, julho 2011, grifos meus).

Como todos estes agentes sociais, independentemente de hierarquia, fazem parte de uma cadeia comercial complexa — o “sistema de aviamen-

O DISCURSO DOS AGENTES SOCIAIS: DIFERENTES PONTOS DE VISTAS

A pergunta que pretendo responder ao analisar os discursos dos agentes sociais é:

Qual é a “relação” da categoria piaçabeiro analisada aqui, seria ocupação econômica? São vínculos de ordem cultural? Trata-se de atividade profissional? Constitui competência e saber?

Bourdieu (1997: 11) menciona que é necessário confrontarmos os pontos de vista como eles são na realidade, não para relativizarmos, e sim para transparecer pelo efeito da justaposição, o que resulta do confronto das visões de mundos diferentes.

A partir da justaposição dos depoimentos dos agentes sociais entrevistados, percebi que a resposta para as indagações acima propostas está atrelada ao contexto de quem está falando. Ou seja, estes *domínios* estão entrelaçados.

Nos discursos dos agentes sociais que se autodefinem “piaçabeiros”, esta *categoria* aparece relacionada ao *trabalho*, à ocupação econômica e à identidade coletiva. Estes trabalhadores extrativistas da piaçaba, quando estão num momento de reivindicação, sobretudo de ordem trabalhista, e também de acesso aos recursos naturais, acionam ou tentam acionar essa designação “piaçabeiro”.

Já para os denominados “patrõesinhos”, esta *categoria* piaçabeiro implica também a noção de *ocupação econômica* e *identidade coletiva*. Embora não dependam da extração das fibras, e sim do aviamento, ou seja, da comercialização das mercadorias, estes comerciantes querem ser reconhecidos como piaçabeiros. Justificam mesmo que, em alguns momentos, extraem fibra. Mas não ganham tal reconhecimento por parte dos trabalhadores extrativistas da piaçaba, pois estão em uma posição social diferente, qual seja, a de “patrão”.

Além disso, as características de agentes sociais marginalizados totalmente na cidade e que passam por grande provação no piaçabal não estão presentes na vida dos “patrõesinhos”.

corta, porque o “patrão” fica no bem bom na boca do rio, ali, só recebendo o produto, recebendo o produto e levando mercadoria pro “freguês”, ele fica só recebendo, então quem faz o piaçabeiro, o “patrão” ou quem corta piaçaba? É o *piaçabeiro*, é o que vive lá no mato, é praticamente o que vive na escravidão, trabalhando pra eles! Produzindo pra eles! E eles só enchendo o bolso, tendo do bom e do melhor, a casa do “patrão” na cidade, e a do caboco lá no interior, do *piaçabeiro*, é muita humilhação! A gente mora num tapirizinho, coberto de palha, ali nasce o primeiro, nasce o segundo, nasce o terceiro, nasce o quarto e nasce o quinto filho ali, e vai criar filho ali, muitas vezes não tem acesso à escola, muitas vezes não tem acesso à saúde, não tem acesso... nada! Praticamente nada! E a vida é isso aí, uma vida sofrida (senhor Edson, piaçabeiro, Entrevista 10, grifos meus).

Estar “no mato”, ou seja, saber viver dos recursos naturais na floresta e viver nela, mesmo que sazonalmente, é uma das condições que legitima o piaçabeiro nos discursos dos agentes sociais.

No depoimento do senhor Edson, fica evidente isso quando ele contrapõe que o “piaçabeiro é aquele que corta, porque o comerciante conhecido como ‘patrão’ fica no bem bom na boca do rio, ali só recebendo o produto”. Ou seja, o comerciante conhecido como “patrão” não vai para a floresta, ele fica na entrada do rio para comercializar os produtos, com exceção de ocasiões em que alguns “patrõezinhos” vão para o piaçabal também extrair a piaçaba enquanto aguardam a produção dos trabalhadores extrativistas.

Mesmo assim, estes “patrõezinhos” são considerados pelos piaçabeiros como “patrões”. Eles não estão no mesmo plano só pelo fato de que, em algum momento, extraem as fibras. A relação comercial do aviamento aqui aparece como elemento que norteia como as pessoas se autodesignam e são designadas pelos demais. Ou seja, a atividade principal dos “patrõezinhos” é o aviamento, em momentos vagos podem até extrair fibras para aumentar sua produção vendida aos “patrões empresários”.

Já a atividade principal do piaçabeiro é a extração das fibras, por isso a expressão *piaçabeiro mesmo*, a marcar a diferença entre alguém que vive do piaçabal e alguém que aguarda a produção dos trabalhadores extrativistas da piaçaba na entrada dos igarapés e ocasionalmente extraem fibras.

3

Descrição etnográfica do piaçabal: a construção social de uma territorialidade específica

Asim como considerei na Introdução, um piaçabal não é apenas um lugar de incidência de palmeiras de piaçaba, é também – e sobretudo – um lugar de relações sociais extrativistas. Se não houvesse os piaçabeiros e as relações de produção inerentes ao seu trabalho, o lugar do piaçabal seria apenas floresta, tomando os critérios biológicos de sua composição. Considero oportuno fazer esta distinção do piaçabal como lugar de relação, pois há todo um sistema complexo e específico, atrelado a um conjunto de representações sociais, símbolos, mitos e estratégias políticas, tomando por referência o piaçabal como espaço territorial específico.

Este capítulo tem como base inúmeras atividades desenvolvidas durante os anos de 2007 a 2011 no trabalho de campo, com observação direta, entrevistas, diálogos, oficina de mapas na cidade e no piaçabal, no rio Curuduri, junto a agentes sociais que se autodefinem piaçabeiros e “patrões”.

O PROCESSO SOCIAL DA EXTRAÇÃO DA PIAÇABA

O início do processo social da extração da piaçaba se dá com a procura de um local propício para a extração da fibra. Esta “procura” é feita pelos piaçabeiros em uma área de incidência da palmeira de piaçaba.¹ O reco-

1 De acordo com informações levantadas no trabalho de campo, entre 2007 e 2011.

Os “patrõesinhos”, como visto, participam de um sistema comercial ora na posição social de subordinados, ou seja “freguês”, ora na posição social de “patrão”, dependendo com quem ele está se relacionando. Mas sua condição não pode ser comparada à do *piaçabeiro mesmo*.

Desse modo, perceber quem fala e de onde fala é fundamental para plena a compreensão do tema. A designação “piaçabeiro” aparece em contextos históricos e momentos diferentes nos *discursos* de distintos agentes sociais.

Atualmente, verifiquei que esta designação “piaçabeiro” é representada por aqueles que assim se autodefinem como os detentores de um ofício, de um conhecimento tradicional, utilizando esta *categoria* como identidade coletiva, politizando um critério de ocupação econômica específica.

Nesse caso, os piaçabeiros realizam uma atividade extrativista característica, incorporando em sua autoatribuição os recursos naturais que os qualificam como agentes sociais específicos. A partir do momento em que estes sujeitos se mobilizam, não estão apenas relacionados à palmeira da piaçaba, pois eles se separam dela, mas transformam-se em agentes socioeconômicos ancorados em relações sociais e conhecimentos específicos (cf. Almeida, 2006).

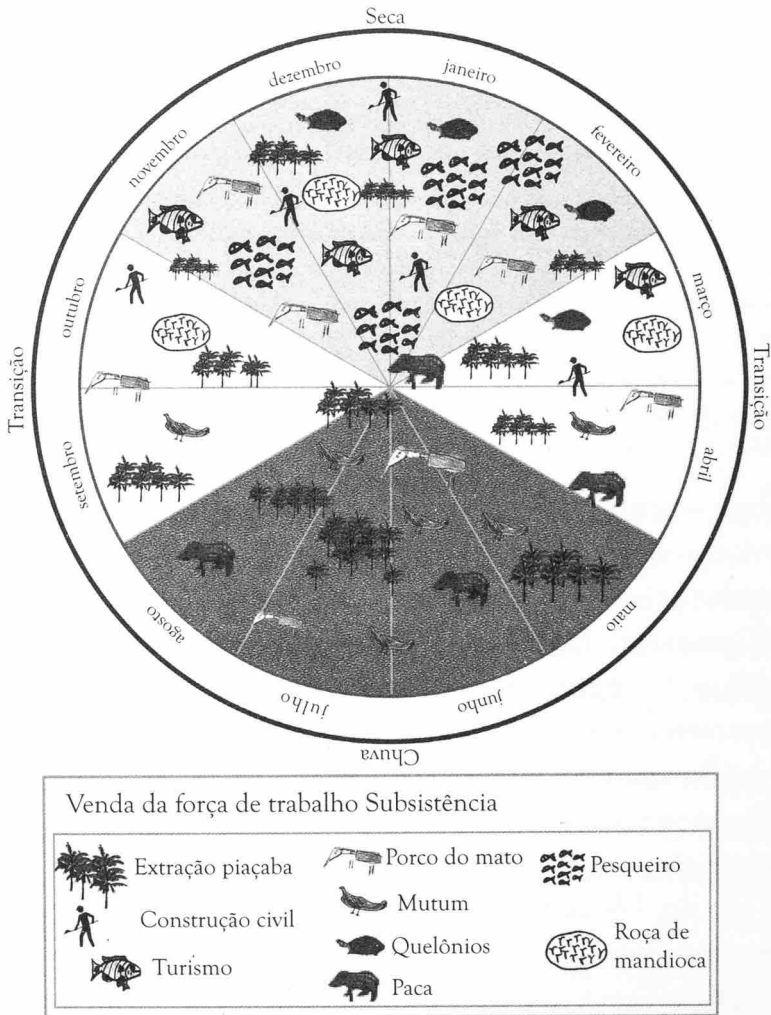
Consideram assim que sua identidade não é definida apenas por sua prática extrativista, define-se também pelos conhecimentos específicos, pelos sentimentos de pertencimento a um grupo ou a redes específicas, pelo modo de organização, pelas mobilizações políticas.

Mas, em outras leituras, sobretudo nos discursos dos viajantes naturalistas dos séculos XVIII e XIX, tal categoria era interpretada sob uma ótica bio-organicista.¹³



13 “Os povos indígenas e a economia camponesa seriam interpretados como uma mera ‘continuação da natureza’. Constata-se, neste ponto, tal abordagem bio-organicista, em que fenômenos sociológicos e de cultura aparecem submetidos a processos biológicos e a leis naturais” (Almeida, 2008: 29-30).

GRÁFICO 3.1
 REPRESENTAÇÃO GRÁFICA DAS ATIVIDADES DOS
 PIAÇABEIROS DURANTE O ANO NO MÉDIO RIO NEGRO



Aqueles trabalhadores extrativistas da piçaba que realizam suas atividades na “seca”, permanecem na unidade de produção extraíndo as fibras até os níveis fluviais subirem, assim eles poderão proceder ao transporte das fibras, uma vez que, no contrato tácito entre piaçabeiros e “patrões”, trata-se de responsabilidade dos primeiros.

Com as dificuldades de trabalhar na “seca”, alguns piaçabeiros realizam outras atividades econômicas, como visto no capítulo anterior, como o tu-

nhcimento da área demanda uma prospecção de aproximadamente dois a três dias e, constatadas as propriedades da área, ali permanecem para a extração da piaçaba de três meses a um ano. Na Amazônia brasileira, o tempo ecológico não é regido pelas quatro estações conhecidas como primavera, verão, outono e inverno. Tem-se apenas inverno e verão. O inverno concentra-se numa estação na qual os níveis pluviais são altos, ou seja, há regularmente chuvas que aumentam o volume de água dos rios e é conhecido pelos agentes sociais envolvidos na pesquisa como “período de chuva” ou “cheia”. Esse período tem duração de aproximadamente cinco meses que corresponde aos meses de abril até setembro.

Já o verão é um período do ano em que os níveis pluviais são menores, assim como os níveis fluviais. Pois com a pouca ocorrência de chuvas, o rio tem seu volume de água diminuído o que ocasiona as praias, o aumento das atividades pesqueiras e a impossibilidade de navegar em igarapés, sob o risco de as embarcações encalharem. Este período do ano tem duração de aproximadamente cinco meses que vão de outubro a março. Esta estação é conhecida como “época da seca” ou “seca” pelos agentes sociais envolvidos na pesquisa.

Existe o período de transição entre uma estação e outra, pois as mudanças entre “cheia” e “seca” não são abruptas. Entre os meses de março e abril começa a chover regularmente e os níveis fluviais aumentam. Está iniciando, portanto, a “cheia”. Já entre os meses de setembro e outubro as chuvas começam a diminuir, assim como os níveis de volume do rio, significa que está iniciando o “período da seca” ou a “vazante” do rio.

A fibra da piaçaba pode ser extraída o ano inteiro, ou seja, nos períodos de “seca” e “cheia”. Porém, a extração de piaçaba no rio Curuduri ocorre mais no período denominado de “cheia”, já que os igarapés que dão acesso ao piaçabal estão navegáveis porque os níveis fluviais estão altos.

Na estação “seca” as embarcações não entram nos igarapés que dão acesso ao piaçabal e os trabalhadores extrativistas da piaçaba têm de caminhar a pé, carregando fardos de piaçaba nas costas por quilômetros até entregá-los ao “patrão”. Mas isso não significa que estes não vão ao piaçabal durante o período de “seca” do rio.

São retiradas, com o auxílio de alguns instrumentos (facão e terçado), pequenas árvores, tocos e galhos que possam obstruir as passagens do igarapé até a área da floresta onde serão realizadas as atividades extrativistas. Esta tarefa é um trabalho manual que leva entre dois e três dias, atividades que os trabalhadores extrativistas da piaçaba chamam de “limpeza do igarapé”.

Assim que terminam a “limpeza dos igarapés”, começam a retirar pequenas árvores de um lugar específico da floresta próximo ao igarapé a fim de abrir uma clareira na mata. Também são utilizados facões e terçados para esta tarefa. Nessa área da floresta que foi limpa, os piaçabeiros objetivam construir uma barraca para dormirem nos próximos meses que permanecerão no piaçabal.

Essa atividade de retirar os obstáculos da via fluvial que dá acesso à unidade de produção e também limpar uma área específica na floresta é conhecida pelos extrativistas da piaçaba como “abrir o caminho”.

Vale ressaltar que essas atividades demandam tempo, força física e não são remuneradas. O acordo entre os piaçabeiros e os comerciantes com os quais mantêm relações comerciais respeita apenas à produção de piaçaba. Significa que os custos com deslocamentos, alimentação, assistência médica e remédios, alojamento, correm por conta dos trabalhadores extrativistas da piaçaba.

Aliás, quando os piaçabeiros vão realizar as atividades de limpar a área onde irão trabalhar por alguns meses, o “patrão” fornece as mercadorias como alimentos, facões, lanternas, mas os trabalhadores extrativistas terão de pagá-las. A *dívida* começa precisamente aí.

Os trabalhos de limpar igarapés, montar a colocação, abrir o caminho, pescar, caçar, fazer a condução da piaçaba quem assume é o piaçabeiro. O patrão não paga por estes serviços. Se o patrão arruma gasolina, o rancho fica tudo anotado no caderno. Nada é dado (Paulão, Ângela e Dilcélio, julho 2007).

Após a limpeza do terreno e do igarapé, começa então o que os trabalhadores denominam de “montagem da colocação”. A “colocação” designa uma unidade de produção, um determinado lugar estratégico no piaçabal onde são montados os “barracões”, estruturas de madeira que servem de moradia enquanto os piaçabeiros estão extraindo a fibra.

rismo, a pesca esportiva, construção civil, roça, pesca (aqueles que moram nos povoados). Senão vejamos:

Além da piaçaba, tem um monte de coisas. Já trabalhei de ajudante de pedreiro, já trabalhei assim... eles não engessam casa? Então eu já engessei aquele quartel lá, aprendi a engessar, já trabalhei em comércio, assim em açougue batendo carne, a gente dá um jeito. Aí eu fico por ali e enjoo daquele negócio, a gente é acostumado no mato né, bate aquela saudade e me enfio de novo no piaçabal, vou pra lá e passo dois meses, às vezes três meses e venho embora de novo. É bom só quando o rio está cheio, porque quando o rio está seco fica muito dificultoso e é ruim da gente tirar piaçaba, porque ela só dá em igarapezinho e eles secam tudo, tem muito piaçabeiro que entra para o centro por terra com o rancho nas costas e fica lá, aí fica lá o verão todinho trabalhando, aí quando dá água é só tirar o produto. Na seca eu trabalho na cidade, eu passo o verão mais é aqui, só vou pra lá na época do inverno mesmo, que dá pra transportar a piaçaba (senhor Alberto, julho 2011, Entrevista 7).

Conheci o senhor Alberto através de seu vizinho, o senhor Chaul, que é pescador e ex-presidente de uma cooperativa de povos tradicionais, a Cooperativa Mista Agroextrativistas dos Povos Tradicionais do Médio Rio Negro (Comagept). Desde 2007, como pesquisadora do Projeto Nova Cartografia Social, juntamente com esta cooperativa, participei de atividades de mapeamento social em Barcelos, quando conheci o senhor Chaul e com o qual mantenho contato até hoje.

O depoimento do senhor Alberto, que se autodefine piaçabeiro, confirma essa relação entre as atividades extrativistas da piaçaba e o período de “cheias” do rio. Ele extrai piaçaba no rio Padauri e já extraiu no rio Aracá. Aponta que no período da “seca”, as dificuldades são maiores no piaçabal. Isso porque as águas dos igarapés estão secas e são delas que os trabalhadores extrativistas da piaçaba dependem para beber, tomar banho, fazer comida e transportar as fibras. Na “seca”, eles devem caminhar por horas até chegar aos subafluentes do rio principal para realizar essas atividades cotidianas.

O início do processo social de extração da piaçaba é realizado durante a “cheia”. Depois que os piaçabeiros encontram um local propício para a realização das atividades extrativistas, começa o trabalho de limpar a área da floresta escolhida.

multaneamente formas de uso comum e de utilização privada. Bem sei que se trata de realidades distintas, porém, no lugar de produção referido, a “colocação” pode ser entendida como unidade que também articula esses dois planos. Cada piaçabeiro tem, individualmente, seus instrumentos de trabalho (facões, lanternas, botas), além de seus pertencem pessoais (redes, roupas, tabaco). Cada um contribui individualmente na alimentação.

Por outro lado, os trabalhadores dividem o “barracão”, onde armam suas redes, guardam suas roupas e demais pertences pessoais. Alguns instrumentos de beneficiamento das fibras também são usados por todos, na medida em que são eles próprios que os confeccionam.

Há “colocações” onde existem acordos entre os piaçabeiros em relação à organização e manutenção daquela unidade de produção, como o almoço, por exemplo. Se um trabalhador extrativista da piaçaba fica na “colocação” para preparar o almoço de todos, os demais piaçabeiros cortam alguns quilos a mais de piaçaba para pagarem o tempo “perdido” daquele que cozinhou.

Após a “colocação” estar montada, os piaçabeiros podem começar a explorar os lugares de incidência das palmeiras de piaçaba com a finalidade de extração. Quando chega num local de “colocação” faz uma barraca simples e vai andar no mato, dois ou três dias para fazer a exploração. Se não achar piaçaba em quantidade se procura outro local. Encontrando piaçaba a gente limpa o igarapé, faz uma barraca melhor, definitiva, e fica nesta “colocação” de três meses a um ano. Se acabar a temporada e ainda tiver bastante piaçaba, se volta no outro ano. Uma vez explorada essa “colocação”, a consideramos como nossa (Paulão, Ângela e Dircélio, 2007).

É na “colocação” que começa a trilha feita pelos próprios trabalhadores para o acesso aos locais com incidência de palmeiras de piaçaba. Esta trilha é conhecida por eles como “caminho variante” ou “varadouro”. No rio Curuduri, durante o trabalho de campo, ouvi essas duas designações.

A partir desta trilha são abertas ramificações, picadas na floresta também chamada pelos piaçabeiros de “galhas”, ela dá acesso aos diferentes lugares de incidência da palmeira.

Este lugar de incidência é denominado pelos trabalhadores extrativistas da piaçaba de “rebolado”. Cada trabalhador extrai em um “rebolado”.

A “colocação” é montada à beira de igarapés, de modo que facilite algumas atividades, como higiene pessoal e transporte das fibras. Por isso eles abrem uma clareira na mata, ficando com um pequeno campo aberto para a montagem do “barracão”, o beneficiamento e armazenamento das fibras enquanto não são vendidas ao patrão.

As unidades da “colocação” se referem aos:

- a. “*Barracões*”: moradia dos piaçabeiros durante a realização das atividades extrativistas. São barracas feitas de madeira, têm sua estrutura de troncos de árvores medianas e sua cobertura de palha de palmeiras, como buçu, caranã e até mesmo de palmeiras de piaçaba. É no “barracão” que os piaçabeiros guardam os seus pertences pessoais, como roupas, alimentos, redes, instrumentos de beneficiamento e realizam as suas refeições diárias, como café da manhã, almoço e janta. É uma moradia de passagem, pois sabem que ficarão lá por alguns meses apenas.
- b. *Lugar de beneficiamento*: atualmente não se trata de nenhuma construção específica, como o “barracão”. Dentro das “colocações” há um espaço físico limpo (sem floresta) onde os piaçabeiros realizam o beneficiamento, como cortar a fibras, trançá-las, amarrá-las, amolar os terçados e facões.
- c. *Igarapé*: o igarapé é um pequeno curso d’água constituído como um canal de rio. É caracterizado por não ser profundo e por correr no interior da mata. Embora o igarapé seja um elemento forte na escolha do lugar da “colocação”, ele é ressignificado, já que não é visto como mero depósito de água.

Depois de montada a “colocação” é no igarapé que os piaçabeiros tomarão banho, lavarão a roupa, buscarão água para cozinhar, beber, guardarão as fibras depois de beneficiadas. Ou seja, algumas das práticas que assegurarão a permanência dos trabalhadores extrativistas no piaçabal são facilitadas pelo do igarapé.

Segundo Aquino e Iglesias (1994), as colocações de seringais no rio Jordão junto aos Kaxinawá se configuram como unidades que articulam si-

Elieyd – Aqui a gente está dentro do varadouro?

Romualdo – Estamos dentro do varadouro aqui... se eu for andar assim na mata procurando piaçaba, aí aqui é o varadouro, se eu achar pra ali eu já vou fazer como dizem, uma “galha” pra cá... pra mim pegar a piaçaba lá e trazer pra cá pro varadouro. Aqui é o caminho certo, porque a pessoa pode carregar piaçaba no pacote, ele dá mais de 2 metros de altura, o pacote, é! E pra pessoa andar num varadouro tem que tá limpo! (Romualdo, entrevista no piaçabal, 2011).

A construção social do espaço no piaçabal perpassa um sistema de classificação através de relações dinâmicas entre os piaçabeiros e como eles representam tais relações.

O sistema de classificação no piaçabal perpassa tanto o espaço físico que é ressignificado (exemplo são as designações de “varadouro”, “galhas”, “colocação”), como os recursos naturais ali encontrados, como as palmeiras de piaçaba e as plantas medicinais. Há também as classificações das próprias técnicas de extração das fibras.

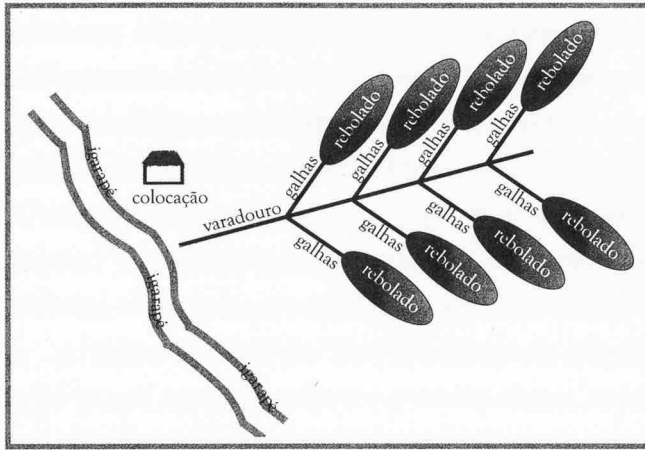
Quanto à classificação das palmeiras de piaçaba, elas estão dispostas no âmbito dos conhecimentos tradicionais dos trabalhadores extrativistas da seguinte maneira:

- a. “Gigante” – São palmeiras com altura superior a 5 metros, são mais antigas, cujas fibras são escuras. Pela altura, os piaçabeiros não conseguem cortá-las sem derrubá-las.

Porque a piaçaba, enquanto ela está pequena ela é vermelha, conforme ela vai crescendo ela vai mudando de cor até ficar como chamam de gigante, que é mais alta do que essa casa. Aí ela encurta a fibra, entendeu. Aí ela fica uma fibra preta. Enquanto ela é nova ela é vermelha (senhor Caba, piaçabeiro, Entrevista 5).

No depoimento do senhor Jocivan, abaixo, é apontado como um dos argumentos para derrubar as palmeiras denominadas por eles como “gigante”, o fato de elas reproduzirem somente as sementes que servirão para a propagação da espécie e não reproduzir as fibras uma vez cortadas. A técnica de extração das “gigantes” é diferente das demais palmeiras, ou seja, nas “gigantes” eles não têm a preocupação em deixar os talos para a reprodução das fibras, já que sabem que não reproduzirão mais.

GRÁFICO 3.2
REPRESENTAÇÃO GRÁFICA DA COLOCAÇÃO



É no “rebolado” de palmeiras de piaçaba onde acontecem as principais práticas extrativistas, quando é empregada uma série de conhecimentos tradicionais, e também lugar onde os piaçabeiros indicam o grande risco de ataques por animais peçonhentos, como cobras e lacraias, e até mesmo por onças.

No Gráfico 3.2, represento uma unidade de produção descrita como “colocação”. Em minha estadia nos piaçabais, no rio Curuduri, tentei construir este croqui auxiliada pelos próprios piaçabeiros. Naquele momento, a imagem que repassavam como representativa de suas “colocações” era a de uma “espinha de peixe”.

Vejamos o diálogo com Esmalino – extrativista da piaçaba na cheia e guia de pesca esportiva na seca – sobre essas categorias de classificação do espaço que é o “varadouro/caminho variante”, “galha” e “rebolado”.

Elieyd – O que é o “rebolado”?

Romualdo – “Rebolado” é assim quando tem uma grande quantidade. Aqui temos um “rebolado” [aponta para várias palmeiras de piaçaba].

Elieyd – Quando tem grande quantidade... junto?

Romualdo – Aí a pessoa termina de cortar e vai pra outro...

Elieyd – “Rebolado” é o mesmo que a “galha”?

Romualdo – Não senhora, que eles chamam de galha é aquele caminhozinho...

A relação entre a noção de tempo se mostra aqui relevante para compreendermos algumas questões nessa unidade de produção denominada de piaçabal. O tempo é uma das categorias essenciais do entendimento humano que implica em uma série de juízos e raciocínios que são construídas socialmente.

Pritchard (2002) aponta o tempo como sendo “estrutural” e “ecológico”, considero relevante compreender tais distinções para efeito da descrição etnográfica. O tempo como reflexo das relações dos homens com o meio ambiente é o que Pritchard denomina de “tempo ecológico”. Já o reflexo das relações mútuas dentro da estrutura social é denominado pelo autor de “tempo estrutural”.

Há o tempo em que as palmeiras precisam para se reproduzir após terem sido cortadas as suas fibras, e seus limites naturais com o ciclo ecológico da natureza. Os piaçabeiros não podem cortar as palmeiras novamente enquanto elas não reproduzirem novas fibras. Esta relação está no âmbito do “tempo ecológico”.

Enquanto as relações sociais no piaçabal ocorrem no “tempo estrutural”, que não depende necessariamente desses ciclos naturais, mas são influenciados por eles, ou seja, os dias da busca das palmeiras, o tempo de corte e beneficiamento depende da forma do trabalho e do modo como os piaçabeiros relacionam-se entre si.

Os piaçabeiros cortam mais as fibras de piaçaba no período da cheia dos rios, esta relação está no âmbito do “tempo ecológico”, mas o quanto eles despendem para terminar as atividades obedece às relações sociais institucionalizadas entre eles, ou seja, trata-se de um “tempo estrutural”.

As atividades na “colocação” dependem do “tempo estrutural”, não há uma regra sobre os horários, mas há certas convenções obedecidas pelo conjunto dos piaçabeiros, como, por exemplo, a distribuição das atividades extrativistas durante a jornada de trabalho: há “colocações” em que os piaçabeiros começam o trabalho por volta das cinco horas da manhã para a extração das fibras pelos “caminhos variante/varadouro”, pois, à tarde, eles devem voltar à “colocação” para o “beneficiamento” da recolta, que termina à noite.

A gente cortava, às vezes a gente derrubava pra cortar ela, era muito grande, a gigante não tem como subir, a gente derrubava e cortava eles tudinho, porque aquele não dá mais nada, só da fruta, então às vezes tem muito filho já, agora as baixinhas não, as baixinhas as pequenas a gente destalava tudinho, elas deixavam três palhas e cortava pra baixo, até embaixo (senhor Jocivan, piaçabeiro, Entrevista 6).

- b. “Garrote” – São as palmeiras que chegam até aproximadamente 5 metros de altura. Para cortá-las, os piaçabeiros inclinam uma tábua ou um tronco firme de madeira, e apoiam na palmeira até o chão, ficando na diagonal. Esta tábua ou tronco serve de escada para o piaçabeiro subir até alcançar as fibras e poder cortá-las.

Quando o trabalhador extrativista da piaçaba está apoiado pela madeira para cortar uma palmeira conhecida por ele como “garrote”, ele fica numa altura viável para extraí-la, pois de baixo para cima não há como realizar essa operação, já que há a possibilidade de cair alguns insetos, e até mesmo galhos secos e areia sobre o trabalhador. Por isso eles devem permanecer na mesma altura das palmeiras.

Em virtude dessas condições, os piaçabeiros inventam e reinventam seus instrumentos de trabalho, assim como as novas técnicas corporais necessárias para a realização de suas tarefas extrativistas.

- c. “Baixinhas” – São as palmeiras entre 1,5 metro e 2,5 metros, consideradas as mais frequentes pelos “piaçabeiros”. No depoimento do senhor Caba acima descrito, ele aponta que suas fibras são mais vermelhas e o senhor Jocivan aponta que elas são mais fáceis de cortar.

Há ainda a classificação entre as palmeiras que já foram cortadas e as que não foram:

- d. “Piaçabeiras virgens” – Palmeiras de piaçaba que ainda não foram cortadas.
- e. “Mamaiçoca” – Aquelas que já foram cortadas.

As fibras demoram em média cinco anos para crescerem ao ponto de serem novamente cortadas. Nesse período, os piaçabeiros procuram outros lugares para montarem e organizarem todo esse complexo de práticas extrativistas.

des agrícolas. O objetivo desta etapa é espantar alguns animais que se alojam na palmeira, como cobras, lacraias, aranhas, formigas, e que podem machucar os piaçabeiros.

A gente tem que roçar ao redor da palmeira com cuidado, pega o pau e vai batendo, para ver se tem cobra. Isso para nós é muito difícil porque a gente tem que ter o máximo de cuidado, uma piaçabeira dessas, às vezes, tem duas ou três jararacas, às vezes tem lacraia, às vezes tem aranha, por isso que tem que trabalhar com cuidado, porque se tiver bicho, você vai batendo, como essa aqui (senhor Antonio, 2011).

A gente tem que ter muito cuidado, porque está na mata e tem muito inseto. Só que a gente não vai também chegar lá no pé de piaçaba e meter a mão lá. Porque até então tu chega lá, olha assim, tu fica com medo daquilo aquele emaranhado de fibra aquele negócio. Então você tem que bater primeiro, bem batido, porque quando você bate o inseto que tiver lá morre ou então ele sai. Ele não vai aguentar. Aí que você vai destalar ela, porque ela é cheio de talo (senhor Caba, entrevista 5).

Agora, a dificuldade... quero dizer, o perigo que o pobre piaçabeiro passa... porque tem muito inseto nessa palmeira, todo o tipo de inseto gosta, especialmente a cobra e a lacraia. Ave Maria! Tem demais! (senhor João Apolônio, Entrevista 21).

Você tem que ter um pau pra bater ela bem batido. O que tiver lá dentro tem que sair. Aí é que você vai beneficiar, quer dizer, destalar os talos dela todinho (senhor Caba, entrevista 5).

2. “Destalar” – Trata-se da preparação da palmeira para o corte. Neste processo são retirados alguns talos da palmeira de piaçaba, que podem dificultar o corte, são também deixados pelo menos três talos que vão assegurar a reprodução posterior da fibra.

Aí que você vai ter que destalar ela. Destalar é tirar os talos. Ai você deixa só aquela guia de cima, aí a fibra arreia (senhor Caba, Entrevista 5).

Quando você chega na mata, você vai “destalar” aquela piaçabeira todinha, é tirar os talos todinhos, aí quando você já está com dez ou doze pés “destalado”, você vai começar a cortar, quando você termina de cortar, aí você vai atrás de cipó para fazer o pacote. Mas isso era na época quando ainda tinha piaçaba meio perto, era 1 hora, 2 horas de caminho (senhor João Apolônio, Entrevista 21).

A gente tem costume de cortar esses talos. Olha como esses talos são difíceis de tirar! Então primeiro a gente destala. Tem que tirar todos esses talos, para poder cortar, esse talo está duro porque está seco. Esse aqui

Há “colocações” em que os piaçabeiros começam por volta das sete horas. Há situações em que não vão ao local das palmeiras de piaçaba, conhecido por eles como “rebolado”, todos os dias, isso vai depender de como estabelecem as relações da própria organização social naquela unidade de produção.

Nós acordávamos cedinho. Quando nós cortávamos longe eu acordava cinco horas com a minha mãe, nós remávamos mais de hora de canoa, a gente remava para pegar o paraná, chegar no outro lado, quando chegávamos no final do outro lado, a gente encurtava pelo “varadouro” e ia cortar piaçaba. A gente cortava assim até meio dia, até uma hora por aí, depois ia amarrar a cabeça que a gente chama, botava na costa e vinha embora. Aí chegava em casa, tomava um banho, almoçava, se quisesse deitar um pouquinho deitava, se não quiser já vai amarrar, vai fazer as toras, vai fazer as cabeças (dona Alberta, Entrevista 13).

Os piaçabeiros têm de extrair as fibras, independente de horário, mas o período para fazê-lo é pela manhã, pois assim, reservam o resto do dia para a realização das demais atividades.

O processo é o seguinte, aqui você vai começar a bater e depois vai começar a destalar, você vai bater por causa dos bichos, pode ter cobras, aranhas, lacraias. Essa fibra aqui é boa, você vai destalar, pentear e depois cortar. Esse é o processo, aí vai juntando, dez dessas aqui você faz uma cabeça. Amarra o pacote e já vai para a beira (senhor Péres, igarapé do Sucurji, 2011).

Conforme apontado pelo senhor Péres, existem técnicas tradicionais de extração que asseguram a reprodução das fibras e também protegem os piaçabeiros contra os animais peçonhentos que podem sair da palmeira onde se alojam. Há quatro etapas para a extração direta das fibras. São elas:

1. “Bater” – Constitui-se em um movimento regular que desembaralha as fibras na própria palmeira e é realizado com o auxílio de uma vara. Para a execução dessa tarefa os piaçabeiros não precisam de força física e sim de habilidade, e a manutenção de um ritmo estável, uma cadência.

O senhor Antonio, autodefinido piaçabeiro, indígena Baré e rezaador, afirma que esta etapa é a de “roçar” ao redor da palmeira, pois é uma atividade de limpeza e os movimentos se assemelham às ativida-

Você cortar a piaçaba que eles chama de arrebite, é na bucha da piaçaba. A bucha da piaçaba não serve. Aquilo já se chamam impureza que eles chamam. É por isso que a piaçaba ela caiu muito e é desvalorizada por causa desse detalhe. Porque vai muito impureza também. Se você cortar ela no arrebite você só vai cortar uma vez, ela não vai dar fibra, praticamente, você vai matar ela. Você vai acabar com a vida dela (senhor Caba, Entrevista 5). Esse corte de arrebite mata muita piaçabeira, acaba com ela, não dá mais fibra que dava antigamente, bonita só dá aquelas curtinhas assim porque arrebite e com terçado vai cortando rés o talo mesmo, aí vai levando tudo ali e talo é tudo é bucha é tudo e com faca não, com faca só cortava na fibra, só fibra mesmo e demorava mais e já com aquilo não, rápido você faz (senhor Jocivan, Entrevista 6).

O segundo, é o corte conhecido pelos trabalhadores extrativistas de “comum”, que vai permitir a reprodução da palmeira, embora seja um processo mais demorado. É o que garante a volta ao piaçabal após alguns anos para nova extração.

Os instrumentos utilizados nessas etapas são o terçado e a faca. Segundo o senhor Caba:

O terçado é pra fazer caminho para destalar ela e a faca que é pra cortar (senhor Caba, julho 2011, Entrevista 5).

Neste corte, os “piaçabeiros” utilizam a faca de baixo para cima num ritmo acelerado e estável, friccionando a lâmina da faca contra as fibras da piaçaba. Este movimento protege o tronco da palmeira e os últimos talos responsáveis por sua reprodução.

Após o corte de uma média de dez palmeiras, as fibras são armadas em fardos e levadas à “colocação”. De acordo com as informações levantadas durante o trabalho de campo no rio Curuduri, cada piaçabeiro produz uma média de 50 a 60 quilos por dia de trabalho no “rebolado”. Cada um é responsável por sua produção.

Senhor Flávio – Por mês eu faço 1.500kg, por mês não é?!

Elieyd – E por dia, quantas cabeças ou toras?

Senhor Flávio – Quando a gente tira um fardo bonito, duas toras na base de 50 quilos cada. Cem quilos por dia, às vezes isso, depende.

Quando saem do “rebolado”, os piaçabeiros amarram as fibras de modo que fiquem reunidas para facilitar o transporte até a colocação.

é o único produto que quanto mais espancado mais bonito fica! (senhor Antonio, julho 2011).

3. “*Pentear*” – É a etapa de desembaraçamento das fibras de piaçaba. Este nome foi dado porque estas fibras constantemente são associadas ao cabelo humano, e são desembaraçadas com a ajuda de um pente. Depois de retirados os talos, as fibras caem, pois os talos são a estrutura de apoio das fibras. Os “piaçabeiros”, com a ajuda de uma vara, vão organizar as fibras para que fiquem alinhadas, pois até então elas estavam enroladas. Isso facilitará o corte, que é a etapa posterior. Durante o trabalho de campo, em 2011, percebi que esta etapa nem sempre é realizada pelos “piaçabeiros”.
4. “*Cortar*” – Constitui-se no ato de cortar as fibras propriamente ditas. Há dois tipos de “corte”: o “arrebite” e o “comum”. O primeiro se refere a um corte que não permite a reprodução da fibra posteriormente, pois não são deixados os talos para a reprodução, esses talos são denominados como “guia” ou “olho” da palmeira. Esse tipo de corte é mais rápido do que o “comum”. Por ser mais rápido, obedece à lógica do mercado, que não é a mesma da reprodução da palmeira.

Você não corta a guia da piaçaba. A guia é aqueles últimos talos novo que tem, entendeu? Você deixa aquilo. Ela com cinco ano tá dando um metro já, tá arriando, mas como eles fazem agora. Eles destalam todinha e metem o terçado já matou. Não tem mais condição. Essas árvores grandes eles derubam tudinho. Quer dizer, é por isso que cada vez mais vai extinguindo (senhor Caba, Entrevista 5).

O “corte do arrebite” é mais praticado pelos mais jovens, o argumento deles sobre a utilização deste corte é atribuído à rapidez e à praticidade no trabalho que assegura uma maior produtividade, embora não tenha sustentabilidade. No “arrebite” não se corta somente as fibras, mas também o que chamam de “bucha”, o broto das fibras localizado entre o tronco da palmeira e o restante das fibras.

Neste corte, os trabalhadores extrativistas da piaçaba utilizam somente o terçado, num ritmo acelerado, estável e atribuindo peso ao movimento que é de cima para baixo. A força física é mais empregada neste tipo de corte.

- vii. Com a envira unindo as fibras e sua cabeça, o piaçabeiro apoia as fibras com sua mão esquerda e a envira com sua mão direita, para poder então levantar-se. As pernas terão um papel essencial agora, já que suas mãos estão ocupadas segurando as fibras. Com os joelhos flexionados ele coloca todo o peso sobre as suas pernas e num impulso firme levanta-se.
- viii. Depois de se levantar, Sandro segura com as duas mãos as tiras da envira, para que facilite a caminhada, já que esse movimento, para ele, ajuda no equilíbrio do corpo. Nem todos os piaçabeiros utilizam a envira para a chamada “arreata”. A introdução das cordas ou tiras de plástico estão substituindo a técnica tradicional. Estes produtos industrializados também são comercializados pelo “patrão”.

A observação feita pelos trabalhadores sobre a substituição dos cipós e tiras de envira pelas cordas industrializadas de plástico é que compensa mais eles pagarem as cordoarias ao “patrão” do que o tempo gasto na floresta buscando e organizando estes recursos naturais.

Ao chegar na “colocação”, as fibras são organizadas e cortadas segundo as formas que serão vendidas, este processo é denominado pelos trabalhadores extrativistas de “beneficiamento”. Os próprios piaçabeiros confeccionaram os instrumentos de trabalho que auxiliam neste processo. São eles: o “aparador”, o “amarrador” e o “batedor”.

1. O “aparador” é um gabarito feito de madeira que ajuda a medir as fibras para serem “aparadas”, ou seja, cortadas para ficarem num mesmo tamanho. Um “aparador” é construído a partir de varas de madeira fincadas no chão, na vertical, tendo como apoio duas varas pequenas pregadas na horizontal entre cada par na vertical. Apoiada nas varas horizontais está uma tábua que serve de base para sustentar as fibras que serão “aparadas”. Este instrumento lembra uma mesa, onde sua superfície é a medida utilizada para cortar as fibras.

Elieyd – Como é que aparava?

Jocivan – Aparava no pau, assim, pegava no monte e pega no pau e corta em cima, pega a frente dela pra ficar bem certinha depois que faz a tora, a

Atualmente, utilizam cordas industriais para fazer essa tarefa. Mas até a década de 1980, utilizavam com mais frequência os cipós extraídos no próprio piaçabal.

A atividade demanda tempo e com a inserção das cordas de plástico, os “patrões” começaram a comercializar este produto que ganhou repercussão entre os “piaçabeiros”, pela praticidade de não precisarem andar na floresta atrás de cipó.

O conhecimento tradicional é um elemento presente na busca e utilização dos cipós no piaçabal. Quando os trabalhadores extrativistas da piaçaba não têm cordas de plástico, recorrem ao cipó. Mesmo não utilizando, conhecem e sabem reconhecer, encontrar, beneficiar e fazer uso do cipó. Sandro explica-me como utilizar o cipó conhecido como “envira” para a confecção de uma “arreatá”, ou seja, um suporte para carregar as fibras na cabeça:

- i. Sandro reconhece a árvore de envira, e corta com a faca tiras de sua casca que são resistentes.
- ii. Com a mão esquerda, segura o tronco da envira e com a mão direita puxa a casca para baixo, de modo que ela deslize como se fosse uma tira de tecido.
- iii. Sandro usa as pontas dos dedos para medir e calcular a extensão e o volume de piaçaba a ser carregado em suas costas com o apoio de sua cabeça, de modo que estas se encaixem. Finaliza com um nó firme.
- iv. Ele envolve a tira da envira já amarrada no fardo de piaçaba. Com a perna direita dando apoio e equilíbrio ao corpo, estende a perna esquerda para poder inclinar seu tronco a aproximadamente 45 graus. E assim, consegue envolver a envira na piaçaba.
- v. Agora, com os dois joelhos flexionados e seu tronco mais inclinado, Sandro consegue envolver a envira na piaçaba, de modo que as fibras fiquem encaixadas. É necessário um espaço para a cabeça no transporte das fibras.
- vi. Então, Sandro senta-se no chão, com uma perna dobrada e a outra levemente flexionada, fica de costas para o pacote de piaçaba, puxa a envira e força um espaço entre as fibras para encaixar sua cabeça.

Quando o casal estava muito cansado, eles organizavam as fibras de modo que montassem as “cabeças” que é mais prático do que as demais.

A gente chegava às vezes quatro horas, cinco horas, e aí tomar banho, às vezes quando a gente chegava uma hora, aí ele dizia: “hoje ninguém vai chegar tarde não Aldenora, hoje a gente vai chegar mais cedo, porque eu tenho que amarrar as toras”. Aí a gente chegava, duas horas, aí a gente terminava e fazia os pacotes e ia embora, dez horas a gente tava em casa, aí enquanto ele tomava banho, eu fazia aquela comidinha, aí a gente comia, aí nós ia torar piaçaba, que é pra fazer as toras, aquelas toras, aí ele ia amarrar e eu ia torar lá com os meninos, fazia aqueles molhozinhos e ia torar todinho aqueles pedacinhos e ele já ia amarrando e ele dizia: “não, hoje a gente tá cansado, vamos fazer cabeça”, aí a gente fazia aquelas cabeçonas de piaçaba (dona Aldenora, piaçabeira, Entrevista 20).

2. “Toras” são conjuntos de fibras trabalhadas com todos os instrumentos acima descritos. Assim que são extraídas e levadas à “colocação”, as fibras são cortadas do mesmo tamanho, com o auxílio do instrumento denominado de “aparador”. Aparadas, as fibras são amontoadas e amarradas com o auxílio do instrumento confeccionado pelos trabalhadores e denominado de “amarrador”. Amarradas com cordas de plástico que dão no mínimo sete voltas em torno das fibras, elas são novamente aparadas com um terçado. Cada extremidade é presa com fios resistentes, a fim de que fique firme. É o produto que demanda mais tempo para a confecção e de maior valor econômico em relação aos demais, valendo, em média, entre R\$ 1,10 e R\$ 1,80 o quilo.

Elieyd – E como era que fazia essa tora?

Jocivan – A gente cortava miudinho juntava os montinhos, botava em uma tábua e saía cortando, cortava tudo miúdo, cortava e amontoava, cortava e amontoava, quando a gente via que já dava o tamanho que a gente queria a gente enrolava ele tipo assim como enrolar um tambor. Enrolava, enrolava e fazia a tora, enrolava com cipó.

Elieyd – Qual cipó?

Jocivan – Cipó ambé.

Elieyd – E cortava com qual faca?

Jocivan – Com terçado.

gente pega a cabeça dela vai aparar tudo de novo com a faca pra ficar bem certinho, mas dá trabalho, às vezes a gente ia duas horas da tarde até seis horas fazendo três toras duas toras por dia (Jocivan Cavalcante, Entrevista 6).

2. O “amarrador” é um instrumento feito com três ou quatro varas pequenas na posição vertical, uma ao lado da outra, firmadas no chão. O chão pode ser forrado com palhas de modo a proteger as fibras da piaçaba. Objetiva-se, com este instrumento, dar apoio e reunir as fibras para serem organizadas em fardos e assim “amarradas”.
3. O “batedor” é um pequeno instrumento de madeira que é talhado manualmente, com cabo, para o piaçabeiro poder segurar com estabilidade, e uma base mais larga de modo que ao “bater” as fibras elas se encaixem. Depois das fibras “aparadas” e “amarradas”, ajuda a uniformizar o produto final antes de ser vendido aos patrões.

A depender de como as fibras são montadas e/ou organizadas, os instrumentos acima são utilizados de diferentes maneiras. Atualmente são feitas as “cabeças”, “toras” e “penteadas”. Mas até a década de 1990, eram feitas as “cabeças”, os “pacotes” e as “piraibas”.

1. “Cabeça” é um conjunto de fibras de piaçaba apaçadas e amarradas, portanto, para trabalhá-la são utilizados os instrumentos denominados “aparador” e “amarrador”. Não necessitam ser batidas, já que apenas uma das extremidades é presa. As fibras são enroladas com cipós ou cordas de plástico nessa extremidade presa. Atualmente, em média, a “cabela” é vendida aos patrões por R\$ 0,90 a R\$ 1,20 o quilo.

Senhor Caba – No mato, você faz esse processo: você enrola, bota três cipó, aperta bem, vira o rabo, põe na envira e em casa que você vai terminar o processo de amarração dela.

Elieyd – Em casa que o senhor diz é lá na colocação?

Senhor Caba: É, na colocação da gente. A casa que a gente chama [risos] é onde abriu a colocação (senhor Caba, julho 2011, Entrevista 5).

Dona Aldenora, trabalhadora extrativista da piaçaba, conta-me que quando ela e o seu esposo chegavam à “colocação”, depois de já terem extraído as fibras da piaçaba, iam almoçar e depois “beneficiar” a piaçaba.

medidas de 37cm e 26cm, já que esta é a medida padrão das cerdas de uma vassoura no mercado.

Em Barcelos apenas o senhor Carioca, empresário conhecido na hierarquia comercial como “patrão exportador”, detém este instrumento, pois ele construiu uma empresa de beneficiamento na própria cidade de Barcelos. Assim, quando as fibras são exportadas já vão prontas para a confecção das vassouras.

E a penteada, segundo o que me falaram, não baixou o preço porque ela já vai limpa, mas essa também ninguém quase faz, só quem manda limpar é o Carioca (dona Inalda, presidente da Coopiaçamarin, julho 2011, entrevista 19).

5. “Piraíbas” é um conjunto de fibras de piaçaba amarrada e trançada manualmente com cipó em toda a sua extensão, ou seja, desde a sua base até o final das fibras, criando o que os piaçabeiros chamam de “rabo”. Elas não são cortadas em nenhum momento, o tamanho das fibras é o mesmo desde que foi extraída da palmeira. Atualmente as “piraíbas” são confeccionadas apenas para artesanatos, não são mais comercializadas como há dez anos, quando essa maneira de organizar as fibras e processá-las era predominante.

A piraíba é do mesmo processo. Você enrola três cipós, agora ela fica com o cumprimento dela né, porque a cabeça você faz o seguinte: você faz a cabeça e você dobra o rabo curtinho aqui e ela fica curta. E a piraíba não, você tinha que amarrar ela daqui até terminar até ficar o rabinho. Eu tenho lá em casa a piraíba de piaçaba amarrada deste tamanho assim. Bem amarradinha sabe (senhor Caba, 2011, Entrevista 5).

A piraíba você pega um monte de piaçaba e você enrola, e fica aquela cabeçona grande, então você vai aperfeiçoando, vai trançando e amarrando, na medida em que você vai amarrando, ela vai diminuindo, aí você coloca ela de pé e ela fica bonitinha (senhor Antonio Andrade, 2011, Entrevista 8).

O depoimento do senhor Caba, abaixo, explica o processo de mudanças das maneiras de como as fibras foram sendo organizadas e classificadas ao longo do tempo.

Quando eu me entendia, ela era a piraíba. A piraíba ela era amarrada a piaçaba até no fim rabo. Depois veio a reclamação que ia muito impureza, aquele negócio todo. Aí inventaram a cabeça, com o rabo solto. Não era

Elieyd – E sempre tinha que ter a pedra pra amolar?

Jocivan: Tinha. A gente cortava com a faca também, com terço era mais rápido do que a faca.

Elieyd – E vocês aparavam essa fibra?

Jocivan: Aparava (Jocivan Cavalcante, julho 2011, Entrevista 6).

Aí tem essa piaçaba em tora, essa que a senhora viu ali, essa torinha que é uma base de R\$ 1,50, R\$ 1,60, ela deu até de R\$ 1,80, ano passado (senhor Erivelton, julho 2011, Entrevista 1).

Moisés – O senhor Erivelton pagou para mim de R\$ 1,30 que eu fiz ali em baixo.

Elieyd – Da tora ou da cabeça?

Moisés – Da tora. Agora dessa vez eu ainda não sei quanto vai ser porque a gente ainda vai pesar.

Elieyd – E a cabeça?

Moisés – Ele não mexe com cabeça. Só com tora (Trecho da Oficina de Mapas, realizada em julho de 2011, rio Curuduri).

3. “Pacotes” são as fibras trabalhadas apenas no “amarrador”. Depois de amarradas, são enroladas e presas com um fio resistente, geralmente industrializado.

Aí tem a piaçaba em pacote, é ela inteira que é a mais b́arata que tem. Dá menos trabalho, é só cortar e fazer o fardo e vender, essa daí dá R\$ 1,00, R\$ 1,30 o quilo, no máximo (senhor Erivelton, 2011, Entrevista 1).

4. “Penteada” é a denominação de um conjunto de fibras de piaçaba que passaram por todos os processos de beneficiamento na “colocação”. Ou seja, são as “toras” que quando chegam à cidade de Barcelos são desfeitas e organizadas em outro instrumento que os piaçabeiros não possuem, que é o “pente”. Este último instrumento não foi descrito anteriormente porque não é realizado no piaçabal e sim em um galpão de beneficiamento na cidade de um “patrão exportador”. São utilizadas e produzidas a partir da última década.

O “pente” tem suas cerdas feitas de aço e sua base é presa a um suporte de madeira semelhante a um balcão. O nome desta etapa se deve a este instrumento de beneficiamento. As fibras são cortadas nas

O autor menciona que os movimentos humanos foram objetos de estudos primeiramente da linguística, já que estes igualmente são meios de comunicação e linguagem. E também foi objeto de estudo de teóricos do desporto e da dança. Apenas o primeiro possui a consciência do caráter social da linguagem.

Segundo Haudricourt, Mauss inclui as “técnicas corporais” como tecnologias. Estes são “hábitos musculares socialmente adquiridos” (Haudricourt, 1987: 57), a exemplo do andar, sentar, dormir, nadar, correr. Mauss introduziu a separação entre um fenômeno social técnico e um fenômeno social econômico. Em *As técnicas corporais* (1974) posso perceber que a abordagem desse autor está relacionada ao conteúdo cultural de cada técnica. Ou seja, Mauss compreende por “técnica corporal” a maneira pela qual os homens de cada sociedade servem-se de seus corpos.

Ainda segundo Mauss (1974), cada sociedade tem “hábitos” próprios. Exemplos disso são as maneiras de andar, de cavar ou nadar. Mauss observou que estas atividades existem entre ingleses, franceses, japoneses, no entanto, existem de maneiras bastante diferenciadas, senão vejamos:

Sabia muito bem que o caminhar, a natação, por exemplo, todas as espécies de coisas desse tipo são específicas de sociedades determinadas: que os polinésios não nadam como nós, e que minha geração não nadou como nada a geração atual (Mauss, 1934: 212).

E mais,

Durante a guerra, pude fazer numerosas observações sobre esta especificidade de técnicas. Uma delas foi a de cavar. As tropas inglesas com as quais eu me encontrava não sabiam utilizar pás francesas, o que obrigava a trocar 8.000 pás por divisão quando substituíamos uma divisão francesa, e assim inversamente. Toda técnica propriamente dita tem sua forma (Mauss, 1934: 213).

As “técnicas corporais”, para Mauss, configuram-se enquanto *habitus* que variam não somente com os indivíduos, mas também com as sociedades em que estes estão inseridos. No piaçabal, os trabalhadores extrativistas realizam suas atividades a partir de técnicas que são repassadas naquele cenário social específico. Os piaçabeiros têm um modo único, exclusivo, de extrair as fibras, um jeito apropriado de segurar os instrumentos de trabalho, que são compartilhadas entre eles.

amarrada. Depois porque estragava muito, fizeram duas cabeças, que chamava o pacote. Duas cabeças, um pacote. Agora eles estão usando tora. A tora dá assim, já é na medida da vassoura. Aquele negócio todo. Aí, eu não trabalhei mais nessa aí (senhor Caba, julho 2011, Entrevista 5).

Conforme apontado pelo senhor Caba, as fibras eram organizadas e comercializadas em “piraibas”. Além de demandar mais tempo para a confecção deste artefato, pois os cipós são trançados manualmente, alguns trabalhadores extrativistas estavam acrescentando galhos e areia dentro dessas “piraibas” a fim de que pesassem mais, numa tentativa de driblar a balança. Os “patrões” começaram então a cobrar outras formas de organização das fibras, e assim foram utilizadas com mais frequência as “cabeças” e as “toras”.

Nós temos quatro tipos de produtos da piaçaba, tem a “cabeça”, tem a “tora”, “penteada com 37cm”, e tem a “penteada com 26cm”, que já estão prontas para a vassoura. Aí cada uma dessas varia o preço (dona Inalda, presidente da Coopiçamarin, julho 2011, Entrevista 19).

AS TÉCNICAS CORPORAIS NO PROCESSO PRODUTIVO DA EXTRAÇÃO DA PIAÇABA

O domínio do corpo e as técnicas corporais são fundamentais para a prática extrativista, como detalhado no Capítulo 1. Para cortar as fibras da palmeira, organizá-las nas diferentes modalidades de fardos, os piaçabeiros utilizam seus corpos como o principal instrumento de trabalho desta prática extrativista.

As técnicas humanas são percebidas por Haudricourt (1987) como o próprio domínio que as pessoas têm sobre seu corpo. A partir dessa ideia, o autor supõe que a tecnologia não está relacionada somente aos objetos técnicos funcionais ou instrumentais, e sim à história do comportamento e das habilidades humanas.

Para Haudricourt, “tecnologia” é o estudo das atividades materiais dos povos, seja a maneira de caçar, de pescar, da agricultura, do vestuário, de construir habitações e de se alimentar.

Nous appellerons donc “technologie” l’étude de l’activité matérielle des populations c’est-à-dire leur façon de chasser, de pêcher, de cultiver, de s’habiller, de se loger et de se nourrir (Haudricourt, 1987: 57).

movimentos executados. Segundo este ponto de vista, os objetos deixam de ser considerados simples objetos e passam a ser vistos como o resultado de certos movimentos, o que o autor chama de “movimentos transformadores”.

Haudricourt considera a relação entre as técnicas tradicionais e as “técnicas corporais” para o estudo das tecnologias sociais. Tal relação é necessária para mostrar que as atividades humanas podem não empregar técnicas para satisfazer uma necessidade básica, ou não empregar o resultado de uma produção, rompendo, assim, com as análises funcionalistas e economicistas sobre o assunto.

Existem gestos e movimentos que transformam matérias-primas. Por exemplo, para acender o fogo somente com gravetos de madeira é necessário que o indivíduo segure com suas mãos os gravetos, os pressione, fricção em uma superfície e repita esse movimento e acelere. Na unidade de produção designada como piaçabal, quando os trabalhadores extrativistas cortam as fibras da palmeira da piaçaba, eles estão transformando também seus gestos e movimentos em matéria-prima.

O mesmo pode ser dito para transformar cipós em cestarias, ou fibras em cordas. Essas atividades exigirão um complexo de técnicas corporais que são transformadoras e possuidoras de movimentos.

Os movimentos dos objetos não podem ser limitados ao uso de armas e ferramentas. Deve-se considerar o comportamento humano, como as técnicas corporais: movimentos do corpo, como mãos, pés, respiração, a forma de caminhar, posturas de repouso e deslocamento que envolvem importantes variáveis culturais, além das de cunho meramente fisiológico.

Não devo considerar que só há técnica quando existe instrumento. Para Mauss, a técnica corporal é um ato “tradicional eficaz” e, nesse sentido, o próprio corpo humano se configura como o primeiro e o mais natural instrumento. “Pois antes das técnicas com instrumentos, há o conjunto das técnicas corporais” (Mauss, 1934: 213).

Se as técnicas para Mauss são “tradicionais e eficazes”, convém considerar que não há técnica nem transmissão de técnicas se não há tradição. O que é tradição para Mauss? Sem querer naturalizar este conceito, percebo que Mauss relaciona o tradicional a atos simbólicos que devem ser transmitidos. Assim, o homem se distingue dos demais animais pela transmissão de suas técnicas.

Todas as técnicas são dispostas nos indivíduos não apenas por ele próprio, mas pela sociedade da qual ele faz parte e pela posição social que ocupa. Temos um conjunto de atitudes permitidas ou não, naturais ou não, com valores distintos.

Creio que Haudricourt baseou-se nas análises de Mauss ao sugerir que o conjunto das técnicas varia de acordo com a cultura em que estão imersas. “Gestos” e “movimentos”, por exemplo, são tecnologias sociais que sugerem uma história social, independentemente de um dado ambiente natural ou das necessidades humanas.

As próprias noções de tempo e de espaço são criações humanas. A linguagem, neste ponto, configura-se, de acordo com o autor, como principal instrumento que corresponde a uma apropriação do tempo e do espaço através de símbolos.

De fato, para o antropólogo francês, a separação entre espaço e tempo é uma convenção puramente técnica ou científica, e toda técnica possui significados e símbolos próprios. A transformação do espaço físico pelo homem, ou seja, a “organização do espaço habitado” não é apenas uma comodidade técnica, é também uma apropriação simbólica e de linguagem.

Sempre segundo Haudricourt (1987), o estudo do comportamento humano dá-se independentemente do ambiente natural e das necessidades do homem. Deve-se levar em consideração, para tanto, a descrição dos

análoga à escravidão e há situações em que certamente podemos fazer essa analogia.

No caso dos piaçabeiros a *peonagem da dívida* (Esterci, 1996: 130) nesse sistema de aviamento se mostra como forma de controle do território, aliás, não só do território, mas de um grupo sobre outro, uma forma de dominação (Bourdieu, 2002: 10).

Esterci (1996: 130) leva-nos a refletir sobre a *dívida* como forma de imobilização dos trabalhadores. A dominação possui suas próprias peculiaridades e a *dívida* é uma delas. Ao propor um estudo sobre imobilização por *dívida* e formas de dominação no Brasil, dos anos 1960 aos anos 1990, a autora assevera que

os elementos mais importantes que compõem a peonagem na Amazônia são: a instituição da *dívida*, naturalmente, a remuneração por produção, a presença dos intermediários e o uso frequente da violência (Esterci, 1996: 130).

As relações de imobilização por *dívida* nos piaçabais podem aproximar-se das análises de Esterci (1996), todavia, há particularidades que devo levar em conta. Existem mecanismos de resistência dos piaçabeiros em relação a esse sistema.

James Scott (1985) faz uma reflexão sobre as formas de *resistência cotidiana* dos camponeses da Malásia frente à expansão agrícola, à divisão de classes, à expropriação de terras e à distribuição desigual de renda causada pela revolução verde.³ Dentre estes mecanismos estão a dissimulação, os furtos, a calúnia, a sabotagem. Noto que, nesse caso, a *resistência* está mais no plano simbólico do que propriamente no enfrentamento físico.

Estes mecanismos não supõem coordenação ou planejamento, já que pode dar-se no âmbito individual do cotidiano, o que evita qualquer confronto direto com autoridades ou com as normas de elite.

3 A revolução verde está relacionada à modernização no campo que alterou a estrutura agrária em grande parte do mundo. A partir da década de 1960, houve uma inovação tecnológica na agricultura visando à maior produtividade. Um dos impactos sociais é que os pequenos produtores não conseguem manter-se no mesmo ritmo de produção que as grandes empresas, pois não têm capital suficiente para injetar em tecnologias, ficando endividados sob o risco de perderem suas terras.

“A GENTE ENDIVIDADO É A PIOR COISA QUE TEM”:
A DÍVIDA COMO INSTRUMENTO DE REPRESSÃO DA FORÇA
DE TRABALHO E SEUS MECANISMOS DE RESISTÊNCIA

No âmbito do “sistema de aviamento”, cada trabalhador extrativista da piaçaba tem sua “conta” referente às *dívidas* adquiridas com o patrão durante sua estadia no piaçabal.

Quando um piaçabeiro vai à unidade de produção extrair fibras de piaçaba, ele já se endividara com o patrão. Isso porque o comerciante entrega antecipadamente um “rancho”² ou dinheiro para este piaçabeiro e sua família dispuserem dos recursos necessários para sua manutenção durante o período de extração no piaçabal.

Quando acaba o conjunto de alimentos, designado como “rancho”, ou quando precisam de remédios ou de quaisquer outros produtos de primeira necessidade que não estão disponíveis na floresta, os piaçabeiros os compra do “patrão”. A *dívida* começa nesse momento:

Mas olha, piaçabeiro é o seguinte, quando o piaçabeiro vai daqui para o interior, ele já vai devendo, que tem o tal de abono do patrão. O abono é o dinheiro, o cara chega lá com o patrão e diz: “me dê mil reais”, o patrão pega e dá, aí você sobe devendo aquele dinheiro e vai trabalhar para pagar aquele dinheiro que você já gastou, tem deles que trabalham muito e todo dia vai trabalhar, tem piaçabeiro que chega lá e pronto, esquece e não está nem aí, em uma semana ele vai no mato um dia pra cortar, aí não tem como pagar rápido a conta. Agora não, tem piaçabeiro que vai e todo dia pro trabalho, ele vai pro mato, trinta dias no mês, às vezes até dia de domingo ele vai e tira trinta pacotes, é trinta fardos daqueles que ele tira, aí é rapidinho que ele paga o dele, ele consegue pagar (senhor Alberto Araújo, Entrevista 7).

É oportuno observar que houve mudanças significativas desde a década de 1990. Até esta década, era recorrente o que se conhece como “trabalho escravo” ou “escravidão contemporânea”. Ainda hoje há agências sociais que consideram esta relação de trabalho alicerçada no aviamento como

2 A partir da observação direta no trabalho de campo, notamos que o “rancho” se refere à cesta alimentação durante a estadia no piaçabal.

trabalho ou da imobilização da força de trabalho para não compreender essas expressões literalmente.

O autor considera que cada sistema tem suas próprias leis de movimento de população. Mas, quando as expressões “repressão da força de trabalho” ou “imobilização da força de trabalho” traduzem a noção de sistemas caracterizados pela dominação política que se opõe à pequena produção independente e também à formação de um mercado de trabalho livre, elas nos permitem perceber o que esses diferentes sistemas têm em comum (Velho, 1976: 108).

Há várias maneiras de *repressão da força de trabalho*, e no caso das relações nos piaçabais, há uma configuração histórica que nos permite compreender suas peculiaridades. Por exemplo, a categoria *cativeiro* que parece representar o funcionamento do sistema da repressão da força de trabalho, não se aplica aos piaçabais, nem a figura do “gato”.⁴

Todavia, o sistema do piaçabal é caracterizado pela dominação política que se opõe à pequena produção independente e ao mercado de trabalho livre. A especificidade do sistema de repressão da força de trabalho está relacionada também às distâncias das “colocações” e, conseqüentemente, aos recursos financeiros dos trabalhadores extrativistas. A dependência do “patrão” começa nesse ponto.

Velho (1976, p. 100) também coloca a “marginalidade” e a “servidão” como características desse sistema de repressão da força de trabalho. Nesse sentido, aproximo-me das análises do autor para a compreensão das relações sociais no piaçabal. A força de trabalho é imobilizada através da “servidão”, e esta última se mantém através da *dívida*.

Considero que este “sistema de aviamento” seja desigual, as hierarquias e as relações de poder são bem delineadas, mas as configurações atuais das relações entre estes agentes sofreram muitas alterações no decorrer das duas últimas décadas.

4 A figura do “gato” refere-se à pessoa que recruta, vigia e oprime os trabalhadores em situação de trabalho escravo ou similar.

Here I have in mind the ordinary weapons of relatively powerless groups: foot dragging, dissimulation, false compliance, pilfering, feigned ignorance, slander, arson, sabotage, and so forth. [...] They require little or no coordination or planning; they often represent a form of individual self-help; and they typically avoid any direct symbolic confrontation with authority or with elite norms (Scott, 1985: 29).

Nas relações sociais entre os trabalhadores extrativistas e os comerciantes denominados “patrão”, esses mecanismos de *resistência* são usados cotidianamente. Por exemplo, quando os piaçabeiros molham as fibras, acrescentam areia e galhos para estas pesarem mais, ou quando decidem manter relações comerciais com mais de um “patrão” e até mesmo não pagar sua *dívida*, isso pode ser interpretado como mecanismos de *resistência*.

Numa abordagem próxima à Scott, Said (2011) afirma que quando “o imperialismo e seus adversários lutavam pelo terreno, disputavam a mesma história”, ou seja, quando

os argelinos, ou vietnamitas de educação francesa, quando indianos, árabes e africanos orientais ou ocidentais de educação inglesa se confrontavam com seus senhores imperiais (2011: 314),

havia uma sobreposição. Essa sobreposição não é insignificante para o autor, a oposição ao império era afetada pela *resistência*. Embora as lutas fossem desiguais, os adversários à dominação imperialista travavam lutam no terreno cultural.

Tanto Said (2011) como Scott (1985) ajudam-me a compreender que para além da “*resistência*” de um significado econômico (num sentido de diminuir a *dívida*), percebo a *resistência* num sentido simbólico, ou cultural, quando os piaçabeiros acionam suas identidades étnicas, como indígenas, frente a uma situação de *repressão de força de trabalho*. Num plano diferente, os “patrõesinhos” também acionam mecanismos de *resistências* frente a possibilidade da demarcação da terra indígena, quando querem ser “reconhecidos” como piaçabeiros ou “trabalhadores do ramo da piaçaba”, conforme apontado no Capítulo 1.

Tais mecanismos de *resistência* podem ser uma resposta à *repressão da força de trabalho* vivenciada por estes trabalhadores. Velho (1976: 106) assevera que devemos tomar cuidado ao falar de sistemas de repressão da força de

Jocivan — É, tem ainda patrão que empata esses tempos ainda... tem até piaçabeiro que vinha lá mesmo para o Padauri que trabalhou com a gente e não tinha nem, nem um documento nenhum, ele já veio tirar os documentos dele com nós já.

Elieyd — E ele tinha quantos anos?

Jocivan — Trinta e cinco já, ele era bem velhinho agora deve ter uns quarente ou cinquenta acho, por aí.

Elieyd — Mas ele nunca tinha tirado porque ele nasceu pra lá?

Jocivan — É o patrão que vinha trabalhar e não deixava ele sair.

Elieyd — E como vocês conseguiram fazer com que ele viesse.

Jocivan — É porque ele começou a trabalhar com a gente, ele mudou de patrão, então meu pai pagou a conta dele, e ele ficou com a gente.

Para a compreensão destas relações sociais no piaçabal, é importante analisar cada situação social e verificar o contexto em que se davam tais relações, a fim de não generalizá-las. Por exemplo, na situação relatada por Jocivan, o piaçabeiro em questão só pôde mudar suas relações comerciais após a intervenção de uma terceira pessoa, que negociou sua *dívida* possibilitando que o extrativista deixasse a relação de subordinação à qual estava submetido.

Neste caso, o piaçabeiro ficava impossibilitado de transitar, ou seja, sua liberdade era cerceada. Além de não ter documentos, de as condições de trabalho no piaçabal serem insalubres. A *dívida* prendia o “freguês” ao “patrão”, e este último sempre conseguia um meio de reproduzir e perpetuar a *dívida*. Neste caso, posso afirmar que esta situação se configura como “trabalho escravo contemporâneo”.

Dona Osvaldina conta como se davam as relações sociais entre os trabalhadores extrativistas e os denominados “patrões”, os primeiros só podiam comercializar os produtos extrativistas como a piaçaba com o comerciante que subsidiou sua estadia no piaçabal.

Elieyd — Como é que era a *dívida* no piaçabal antigamente? Se tinha uma *dívida* com o patrão, mas o freguês podia ou não podia ir para outro patrão tendo *dívida*?

Senhor João Apolônio — Não podia.

Dona Osvaldina — Se você pegasse um produto, vamos dar um exemplo, a senhora é a minha patroa, e eu pegasse um rancho com a senhora, se eu fosse para o piaçabal com aquele rancho, eu não podia vender o produto

Quando me refiro que até a década de 1990 essa relação seria classificada como “trabalho análogo à escravidão” ou “escravidão contemporânea” é porque um piaçabeiro não podia vender sua produção para qualquer patrão, mas apenas para aquele com o qual contraíra uma *dívida*. Da mesma forma, o cerceio da liberdade era algo constante nesta relação, pois os “patrões” mantinham os trabalhadores extrativistas confinados no piaçabal até estes entregarem a produção.

Atualmente, persistem, é bem verdade, algumas características similares ao regime “análogo à escravidão”, mas não considero que seja “trabalho escravo” *stricto sensu* em todas as situações, embora perceba forte *repressão à força de trabalho*.

Dependerá da relação de cada “freguês” com cada “patrão” para caracterizar a relação como “trabalho escravo contemporâneo” ou não. Os depoimentos dos representantes da cooperativa de piaçabeiros e da colônia de pescadores e “patrões” não associados a alguma unidade associativa afirmam categoricamente que não mais existe qualquer vestígio de relação análoga ao trabalho escravo nos piaçabais.

Essa história de dizer que o piaçabeiro é escravizado, isso aí não existe, o piaçabeiro é a única pessoa que tem uma liberdade invejável. Porque ele trabalha o dia que ele quer, não tem ninguém tocando eles, eles é que administram o trabalho deles. Então eles são os administradores do trabalho, eles sabem fazer o trabalho (senhor Erivelton, “patrãozinho”, julho 2011, Entrevista 1).

Por outro lado, representantes da Associação Indígena de Barcelos (Asiba) e outros agentes sociais autodefinidos piaçabeiros não vinculados a uma unidade associativa afirmam ter conhecimento de situações de trabalho análogas ao regime de escravidão. É conveniente mencionar que em todas as entrevistas realizadas, quando perguntei sobre a questão do trabalho escravo, os piaçabeiros apontavam que conheciam alguém que passou por uma situação como esta, mas nunca sofreram pessoalmente uma tal experiência. Vejamos:

Jocivan – É, geralmente tem piaçabeiro que nunca vem na cidade, tem patrão que não deixa sair.

Elieyd – Mas ainda hoje isso?

prios meios de transporte, como a canoa com motor na popa, conhecida como “rabetá”.

Quando termina o período de “cheia”, os trabalhadores extrativistas utilizam o barco do comerciante do qual estão subordinados, ou seus próprios meios de transporte, e vão para Barcelos, ou para os povoados, mesmo sem quitar a *dívida*. Na safra seguinte vão ao piaçabal, com a *dívida* do valor não pago na safra anterior mais os produtos adquiridos para safra atual.

O cerceio da liberdade, a vigilância ostensiva, o trabalho forçado ou a jornada exaustiva são as principais características da condição análoga à escravidão, conforme o artigo 149 do Código Penal brasileiro.

Artigo 149 do Código Penal. Decreto-lei n.º 2.848/40.

Art. 149. Reduzir alguém a condição análoga à de escravo, quer submetendo-o a trabalhos forçados ou a jornada exaustiva, quer sujeitando-o a condições degradantes de trabalho, quer restringindo, por qualquer meio, sua locomoção em razão de dívida contraída com o empregador ou preposto: (Redação dada pela Lei n.º 10.803, de 11.12.2003);

§ 1º. Nas mesmas penas incorre quem (incluído pela Lei n.º 10.803, de 11.12.2003):

I. cerceia o uso de qualquer meio de transporte por parte do trabalhador, com o fim de retê-lo no local de trabalho (incluído pela Lei n.º 10.803, de 11.12.2003);

II. mantém vigilância ostensiva no local de trabalho ou se apodera de documentos ou objetos pessoais do trabalhador, com o fim de retê-lo no local de trabalho (incluído pela Lei n.º 10.803, de 11.12.2003);

§ 2º. A pena é aumentada de metade, se o crime é cometido (incluído pela Lei n.º 10.803, de 11.12.2003):

I. contra criança ou adolescente (incluído pela Lei n.º 10.803, de 11.12.2003);

II. por motivo de preconceito de raça, cor, etnia, religião ou origem (incluído pela Lei n.º 10.803, de 11.12.2003).

No piaçabal não há vigilância ostensiva, cuja grande expressão é o “gato”, pessoa que recruta, vigia e oprime os trabalhadores. Mas a jornada de trabalho é exaustiva, pois cada piaçabeiro tem de produzir o necessário para saldar suas *dívidas* e ter saldo financeiro para sobreviver na cidade ou nos povoados.

(piaçaba) para outro, eu tinha que entregar para o patrão que me vendeu o rancho que eu já usei. Se eu fosse vender para outro, era uma discussão com o patrão, e ainda tinha que cada patrão tinha o seu igarapé, eles não deixavam tirar para vender para outro, era aquela coisa, sabe?! Era assim que a gente vivia, era tipo escravo mesmo. A gente vê assim, na época da escravidão, dos negros, eles, coitadinhos, não podiam trabalhar para outros, se não ele apanhava, era aquela coisa... Só que a gente não apanhava, mas muitas pessoas há algum tempo atrás faziam isso, quando tinha aqueles patrões que eram cearenses, como os Lacerda, que hoje em dia ainda tem um resto por aqui, Deus o livre! Eles eram carrasco com os “fregueses”.

A *peonagem da dívida* (Esterci, 1996: 130) se coloca como forma de dominação. Atualmente, a *dívida* existe, mas há situações em que ela não é mais elemento de cerceio da liberdade ou de coerção física. Atualmente, os fregueses ainda têm a *dívida*, mas a diferença é que estes conseguiram articular meios de resistência frente a esses antagonismos.

A gente endividado é a pior coisa que tem. No tempo que eu trabalhava com o senhor Ivo Militão, lá no peixe-boi no rio Preto, cheguei dever até cinco mil reais pra ele, o homem era cruel também. Mas graças a Deus eu me sai bem, com ele. Paguei tudo. Passei dois anos pra lá, sem vir pra Barcelos (senhor Flávio, piaçabeiro, julho 2011, Entrevista 2).

Quando os trabalhadores extrativistas não pagam a *dívida* ao pequeno comerciante do qual estão subordinados, estes últimos, “patrõeszinhos”, terão de arcar com o prejuízo.

Isso porque estão subordinados, como já vimos, a um comerciante cujo capital financeiro é maior, denominado de “patrão exportador” ou “empresário” a quem o pequeno comerciante empresta dinheiro e adquire as mercadorias a prazo para fornecer aos trabalhadores extrativistas da piaçaba. Quando estes trabalhadores extrativistas pagam o pequeno comerciante, este paga o empresário que forneceu as mercadorias e o dinheiro.

Por esse motivo, dificilmente o empresário leva o “calote”. Pois se os “patrõeszinhos” não quitarem suas *dívidas*, não terão como dar continuidade a suas atividades comerciais.

Em relação ao cerceio da liberdade, os piaçabeiros entrevistados não ficam confinados no piaçabal o ano inteiro, alguns têm mesmo os seus pró-

clui dizendo que só há uma justificativa para o piaçabeiro não produzir o suficiente: a falta de saúde.

Senhor Alberto – A *dívida* começa desde o começo deste país, desde que o Brasil é Brasil. Mas é difícil um piaçabeiro hoje que não esteja pagando as suas contas, eles estão comprando os seus motorzinhos, pagando. A piaçaba melhorou um pouco de preço, melhorou muito mesmo. Pra você ver piaçabeiro quando chega em Barcelos estraga até dinheiro, fazem farra mesmo. Piaçabeiro hoje é o antigo garimpeiro, ele chega, ele bota banca mesmo. Quando eu vou vender a piaçaba eu digo que a pessoa só vai tirar 10% e acabou-se, não tem esse negócio não, e ainda estou dando muito. Então isso é uma briga muito feia. Já pensou o que é um trabalhador fazer 5 toneladas e nessas 5 toneladas ele tirar 1.250kg de piaçaba por causa que tá molhado, então é doido isso aí. É um negócio cruel esse negócio aí. E uma tonelada de piaçaba não se faz assim hoje não, está muito difícil.

Senhor Erivelton – Agora é difícil um trabalhador que não desça com saldo, só aqueles que se estragam mesmo.

Elieyd – E mesmo ele tendo *dívida* com um patrão, eles podem vender as fibras para outro patrão?

Senhor Erivelton – Eles têm liberdade, às vezes a gente chega e não tem o produto, eles chegam e não tem nada. A maioria deles compram. O trabalhador bom mesmo não faz esse tipo de coisa, quem faz mais isso é aquele pessoal que vem de fora, de outros lugares que vem e não vem para demorar. O piaçabeiro mesmo bom, ele tem nome! E paga. Ele sana a *dívida* dele e depois vai com outro. Eles fazem esse tipo de transação, um patrão salda a *dívida* do freguês ao outro patrão. De um para o outro. Mas ele não deixa o negócio atrasado não. Em negócios, em todos os negócios tem os ganhos e as percas, se tudo fosse justo era uma beleza (senhor Erivelton, “patrãozinho”, 2011, Entrevista 1).

Nesse depoimento, o senhor Erivelton relata que há situações em que um comerciante quita as *dívidas* que um trabalhador extrativista adquiriu com outro comerciante, a fim de que este seja dispensado de suas relações comerciais com o primeiro “patrão”. Mas o piaçabeiro continua devendo, ele deverá pagar ao comerciante que quitou sua *dívida*.

Isso acontece porque, para manter uma relação social de dependência e exclusividade com os trabalhadores extrativistas da piaçaba, os “patrões” criam mecanismos de dominação com base na reciprocidade.

Deste ponto de vista, não somente os trabalhadores extrativistas criam mecanismos de resistência frente ao sistema econômico no qual estão inse-

A insalubridade está presente em todas as etapas da extração e do beneficiamento das fibras, já que o único equipamento de segurança de que dispõem esses trabalhadores são as botas, não há outro equipamento, não há plano de saúde ou mesmo assistência médica.

Caso algum acidente aconteça no piaçabal, os trabalhadores contam com os conhecimentos tradicionais para o manuseio de plantas medicinais e as rezas que auxiliam na recuperação dos doentes, enquanto não são levados à cidade para o cuidado em hospital público.

Embora cada piaçabeiro faça sua jornada de trabalho, ou seja, escolha as horas e os dias para extrair as fibras, o que vai importar é a produção extraída no final da safra. Nada mais! A pressão de ser obrigado a entregar esta produção faz com que estes trabalhadores tenham jornadas exaustivas, desafiando limites e comprometendo a saúde.

Em todas as entrevistas sobre a *dívida* – seja com “patrãozinho”, seja com piaçabeiro – os agentes relatavam que a mesma aumenta ou diminui conforme o ritmo das atividades de cada trabalhador extrativista da piaçaba. Vejamos:

Às vezes o piaçabeiro compra muito, às vezes o cara facilita também, vai para lá e não quer trabalhar, mata uma caça e vai comer, e quando o patrão chega não tem nada, e ele compra outro rancho, e quando for no final do mês, ele entrega uma tonelada, e a *dívida* dele é de dois mil ou três mil reais, não dá para pagar, ainda mais agora porque tudo é caro. Mas tem deles que é diferente, ele vai para trabalhar, trabalhando uma base de vinte dias no mês tirando 60kg, ele faz uma tonelada de piaçaba, se ele trabalhar três meses ele faz três toneladas, digamos que ele pague entre R\$ 1,20 e R\$ 1,50 o quilo da piaçaba, dá para fazer uns sete, oito mil reais, e se ele tiver uma base de dois a três mil de despesas, ele tira o saldo. Agora se o cara for pra lá e não trabalhar, porque lá o cara só não produz se não quiser, e estando com saúde também, porque se ele estiver doente tudo bem, tem deles que não querem trabalhar, então não compensa (senhor Alberto, 2011).

O senhor Alberto, em seu depoimento, destaca que se o trabalhador extrativista não realizar suas atividades no piaçabal, simplesmente não será possível saldar a *dívida* com algum lucro ao final da safra. Portanto, nessa situação, não compensaria trabalhar no piaçabal. O senhor Alberto con-

que têm a obrigação moral de trabalhar para o comerciante que quitou suas *dívidas* com o “patrão” anterior.

É interessante que nesse momento, tanto os “fregueses” como os “patrões” atribuem a *dívida* ao trabalhador extrativista e não ao comerciante da qual os primeiros são subordinados. A lógica destes discursos é precisa: quem trabalha salda suas *dívidas*.

Depende do freguês, se ele é um bom trabalhador mesmo, cabra macho mesmo, com um mês dois ou dois meses já está com um monte de saldo na mão (senhor Jocivan, piaçabeiro, 2011, Entrevista 6).

Já o senhor Apolônio conta o que chama de “asneira” quando contraiu *dívidas* com cinco “patrões” ao mesmo tempo, e trabalhou muito para quitar as *dívidas* com todos. É oportuno notar em seu depoimento o que ele considera como vantagem: quitar as *dívidas* para que as pessoas reconheçam o “valor” do indivíduo. Tem-se, assim, uma questão moral, mais do que propriamente um capítulo de ordem econômica, a ser resolvido.

Cada um sabe onde o sapato aperta, eu acreditava que quando a gente sana os nossos compromissos, faz um negócio limpo, é uma vantagem para a gente e as pessoas nos dão valor, e eu trabalhei assim, mas quando foi no fim... Hummmm minha amiga, foi um inferno para mim, porque eu botei para trabalhar que nem um louco, porque eu fiz conta ao mesmo tempo com cinco patrões, o que acontece, embora você produza bem, chega o primeiro e você entrega, chega o segundo e você não tem, aí você diz que vai trabalhar e em tanto tempo você entrega, quando você arruma o produto para aquele, você já está com compromisso com o terceiro... ai meu deus, a última conta que ficou para eu pagar, eu tirei 750 cruzeiro na época, de saldo. E eu disse: “graças a Deus! Eu nunca mais vou cair numa asneira dessas!” A gente tem que ir resumindo as compras que a gente faz para a gente não ficar endividado (senhor João Apolônio, 2011, Entrevista 21).

A *dívida* se mantém quando os preços dos produtos fornecidos pelo “patrão” são altos ou superfaturados e os trabalhadores extrativistas precisam destas mercadorias para manter-se no piaçabal.

Outro artifício para aumentar a *dívida* – considerado como importante mecanismo de dominação utilizado pelos “patrões” – é levar bebidas alcoólicas na unidade de produção e oferecê-las aos trabalhadores extrativistas. No depoimento do senhor Jorge, abaixo, é apontado que quando

ridos, mas também os “patrões” têm seus modos de assegurar mecanismos de dominação para manter os trabalhadores extrativistas subordinados por meio deste “sistema de aviamento”. A *dívida* é o principal mecanismo de dominação nesta relação social entre “patrões” e “fregueses”. Mas ela não é somente financeira, é também moral.

Peres (2006) aponta que, no “sistema de aviamento”, as relações sociais são regidas também a partir de uma *dívida moral*, ou seja, este sistema econômico é também um sistema de reciprocidade. De acordo com o autor, o “sistema de aviamento”

é um comércio que se sustenta em princípios alheios à lógica do mercado, em laços e compromissos duradouros e pessoais, numa economia moral que define o “bom” e o “mau” padrão assim como o “bom” e o “mau” freguês. O endividamento permanente — assim como o crédito e o risco envolvido nele — não pode ser entendido num código puramente econômico, pois é símbolo e base de manutenção de uma aliança entre o freguês laborioso e o padrão generoso (Peres, 2006: 166).

Há um vínculo para além do meramente econômico entre “freguês” e “patrão”, uma rede de compadrio e reciprocidade pela qual o primeiro sente-se na obrigação de pagar a *dívida* prontamente, envolvendo mesmos brios como o sentimento de honra.

Por outro lado, quando o trabalhador extrativista sente-se prejudicado ou explorado, essa *dívida* de ordem moral não existe mais. São formas recíprocas de tratamento, ou seja, conforme o “patrão”, é estabelecida uma relação social com cada trabalhador extrativista e vice-versa, com a fixação ou não de uma obrigação moral de quitação da *dívida*.

Uma das reflexões que subsidia a compreensão da *dívida moral*, assim como formas recíprocas de tratamento entre os agentes sociais da pesquisa é o trabalho de Mauss (1974). Em *Ensaio sobre a dádiva*, o autor mostra que a reciprocidade implica em obrigação moral e coercitiva. A negação da dádiva é a negação de alianças, de contratos, pois “não são os indivíduos, mas as *comunidades* que se obrigam mutuamente” (Mauss, 1974: 44).

O ato de quitar a *dívida* de um “freguês” com outro comerciante é considerado um favor entre esses agentes sociais. Assim, os piaçabeiros sentem

Todas as compras ficam anotadas no caderno do patrão. Quando um piaçabeiro não consegue pagar sua *dívida* no final da safra, ele pode continuar comprando as mercadorias e realizando novos empréstimos em dinheiro com o comerciante ao qual está subordinado

Essa *dívida* vai acumulando, e na safra seguinte o trabalhador extrativista deverá pagar a totalidade da *dívida*. Quando uma *dívida* não é paga e é lançada para o próximo exercício, deixada para ser quitada na próxima safra, é devidamente anotada no “caderno de contas” com a designação de “transportada”.

Caso não consiga saldar novamente, a *dívida* é transferida para a próxima safra e assim sucessivamente até ser quitada.

Por outro lado, os discursos sobre a *dívida* dependem de quem está falando. Observei durante o trabalho de campo que o posicionamento dos piaçabeiros são distintos em relação a este assunto. Os piaçabeiros que conseguem saldar suas *dívidas* são conhecidos pelos comerciantes aos quais estão subordinados como “bons trabalhadores”. Já os que não conseguem saldar sua *dívida* reclamam de um regime de superexploração e dos preços abusivos dos gêneros de primeira necessidade para se manterem no piaçabal. Estes são conhecidos pelos “patrões” e também pelos próprios pares, igualmente trabalhadores extrativistas da piaçaba, como “preguiçosos” e “caloteiros”.

Na última década está ocorrendo um fenômeno que chamo de “calote da *dívida*”, ou seja, há piaçabeiros que não estão saldando suas *dívidas* com os “patrões”, isso porque, no período houve uma intensificação das mobilizações de agentes sociais que se agruparam politicamente sob o respaldo da etnicidade, da ocupação econômica, de gênero. Com isso, a categoria dos extrativistas, agora organizada, começou a reivindicar seus direitos básicos. A fundação da Associação Indígena de Barcelos (Asiba), por exemplo, configura-se como importante marco da organização dos movimentos sociais do município.

O “calote”, ou seja, o não pagamento da *dívida*, implica numa nova maneira de estabelecer o relacionamento com o “patrão”, desconstruindo a imagem clássica de vítimas e sujeitos atomizados.

os trabalhadores extrativistas ficam embriagados, compram para além do saldo que têm, adquirindo novas *dívidas*, sejam com alimentação, facões, lanternas, tabaco, roupas ou com mais bebida alcoólica.

Outra situação intrigante é o fato de os piaçabeiros analfabetos não terem como discutir com o “patrão” sobre sua *dívida* e acabam aceitando o valor apresentado, simplesmente uma *dívida* insolúvel, o que não ocorre com aqueles que sabem ler, escrever e fazer cálculos. Estes, quando não concordam com o valor, têm a possibilidade de rever juntamente com o “patrão” as anotações do que consumiu durante o período.

Olha, sobre as *dívidas* com os patrões, eles... varia né!? Tem patrões que tem mais uma pequena consciência, vende melhor, um preço melhor, tem uns que vende mais, mais caro, e até pra gente, pra mim e pra outras pessoas, que sabe ler, sabe escrever, sabe tirar uma conta, já eles tem um pouco, né, fazem um negócio um cadinho melhor pra gente, mas pessoas que não sabe nada é completamente analfabeto, aí sim eles mete a mão da maneira que querem, é isso que já vi muitas pessoas fazerem isso né!? Mas comigo não, não tem acontecido! Eu num quero dizer que eles num ganham um pouquinho porque eles ganham, sempre eles têm o que ganhar, mas nunca assim me roubaram que eu digo logo assim sabe!? Muitos como eu vejo com pessoas que num sabe ler, porque a maioria desses piaçabeiros nenhum sabe ler, a maioria [...]. Aí fica difícil saldar, aí sempre eles faz muito tempo e é só devendo, só devendo... nunca paga em ponto né!? Em vez de... quando ele vai tirar um saldozinho aí é o tempo que o patrão leva uma pequena bebida por lá, aí atola ele de novo né, porque num sabe nem o que faz né, bêbado. Quando ele se acorda, fica normal aí ele vai tomar conta, aí já acabou o saldo e ele tá de novo lá né!? Bom, tem piaçabeiro que tem mais de ano lá, dois anos, um ano e meio, sem vim aqui, num pode vim aqui porque na realidade ele não tem como porque não paga a conta né!? (senhor Jorge Alencar, piaçabeiro, 2011, Entrevista 12).

Era grande a *dívida* que eu devia pra ele, eu devia muito pra ele, já era do tempo do real, eu demorei muito tempo pra saldar a *dívida*, passei um ano mais ou menos, mas a gente ficava assim comprando rancho, trabalhando e comprando, comprando e trabalhando, até pagar, quando eu tirava saldo eu vinha pra cá (cidade de Barcelos). Mas eu trabalhava assim com ele que nem eu estou com o Rosa, eu ia pra lá passava dois meses, cinco meses e eu ia de novo com ele, eu passava mais três meses e de lá eu ficava assim, não era direto lá dentro do mato não, tem piaçabeiros que ficam um ano inteiro pra lá (senhor Alberto, 2011).

A partir deste episódio, a possibilidade de enfrentar legalmente o comerciante já integra o rol de possibilidades do relacionamento entre as partes, assim também como a força e o domínio do “patrão” ficam definitivamente enfraquecidos com a mobilização dos agentes sociais em unidades associativas, que visam também ao amparo legal de seus membros, conforme visto no depoimento do senhor Milton em relação ao comerciante com quem trocava mercadorias por fibras de piaçaba.

Eu falei para ele: “olha, eu vou te pagar, assim que eu ficar bom eu vou te pagar”, eu devo R\$ 2.000 para ele. “Eu vou te pagar, não esquenta não”. Mas se ele começar com isso, eu vou com ele pra Justiça (senhor Milton França, piaçabeiro, Entrevista 22).

A INCLUSÃO DA PIAÇABA NA POLÍTICA DE GARANTIA DE PREÇOS MÍNIMOS DO GOVERNO FEDERAL

Em 2007, quando fui à Barcelos por solicitação da Cooperativa Mista Agroextrativista dos Povos Tradicionais do Médio Rio Negro (Comagept) realizar o *survey* e colaborar para a elaboração do fascículo e mapa situacional⁵ dos piaçabeiros no rio Aracá, notei que havia uma expectativa destes trabalhadores extrativistas em mostrar suas condições sociais, relatadas como exploração.

Foram impressos mil exemplares deste fascículo, no qual os piaçabeiros apontavam suas histórias de vida, suas reivindicações e seus conflitos. A Comagept solicitou ao Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PN-CSA) 700 destes exemplares e divulgou, não somente para as organizações civis em Barcelos, mas também encaminhou ao governo federal como documentação anexa a sua pauta de reivindicações.

Na ocasião, um representante do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) estava no município e recebeu um exemplar do fascículo pessoalmente das mãos do presidente da Comagept.

5 O fascículo descrito aqui corresponde a uma publicação do Projeto Nova Cartografia Social solicitada pelos próprios agentes sociais, que se autodefinem na categoria de “povos e comunidades tradicionais” e que relatam suas histórias de vida, de conflito e reivindicações, além do mapa situacional, onde esses próprios agentes constroem e representam seus territórios.

Nesta nova relação, é bem possível que um dos primeiros exemplos de trabalhador extrativista subordinado a um “patrão” a revoltar-se contra a exploração tenha sido o caso do senhor Milton. O senhor Milton estava trabalhando com um comerciante a quem denominava de “patrão” havia três anos e neste tempo não conseguia, por maior que fosse os seu esforço, saldar a *dívida*. Durante seis meses o senhor Milton passou, juntamente com sua família — composta de esposa e quinze filhos —, extraindo as fibras de piaçaba no rio Preto, afluente do Aracá, para tentar saldar sua *dívida*. Passado este período de trabalho, o “patrão” apresentou-lhe um saldo de *dívida* de R\$ 15 mil. Senhor Milton retrucou afirmando não estar devendo esse valor.

De acordo com o piaçabeiro, ele já tinha quitado todas as suas *dívidas* e deveria receber, de acordo com suas contas, um valor na ordem de R\$ 500,00. O “patrão” não considerou as reivindicações e continuou afirmando que o senhor Milton permanecia com uma *dívida* de R\$ 15 mil.

Após muita discussão, o senhor Milton, como indígena da etnia Baré, recorreu à Asiba que o incentivou a registrar um boletim de ocorrência na delegacia de polícia e a processar o comerciante. Assim foi feito. Ao final, o senhor Milton recebeu o valor de R\$ 500,00 que correspondia ao seu saldo e fora comprovado que ele não devia os R\$ 15 mil cobrados pelo comerciante.

Este episódio abriu precedentes para que outros piaçabeiros reivindicassem seus direitos trabalhistas e também se filiassem a alguma unidade associativa. Assim também, como a *dívida* começou a ser pensada como algo menos rígido, havia a possibilidade do “calote” que vejo como um fenômeno que surge como resposta a séculos de exploração. Vejamos:

Ele me apresentou essa conta, mas eu não tinha tudo isso. Eu já tinha tirado toda a piaçaba, pesado, já tinha liquidado tudinho e ele apresentou uma conta de R\$ 15 mil pra mim, queria que eu pagasse. Eu não tinha essa conta. Ele que fez o trambique, o preço na mercadoria para valorizar os R\$ 15 mil. Essas pessoas, muita gente, muita gente lá no igarapé, ele humilhava as pessoas. Ele não tinha respeito com “freguês” nenhum. Ele tratava as pessoas igualmente um cachorro. Quando ele chegava pra lá com a gente, quando estava despachando as pessoas, era mesmo que estar jogando espinha pra cachorro (senhor Milton França, piaçabeiro, Entrevista 22).

essa iniciativa se inseriu na estratégia do governo federal de articular as políticas de governo voltadas à promoção do desenvolvimento sustentável, geração de renda e justiça social. Buscando garantir a sustentação dos produtos extrativistas, alguns produtos foram incluídos na Política de Garantia de Preços Mínimos (PGPM), entre eles a fibra de piaçava. Este instrumento de sustentação de preço é de responsabilidade do Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (Mapa) e sua execução cabe à Conab, empresa pública, vinculada ao Mapa.⁷

A inclusão da piaçava nesta política do governo federal implica que as fibras estariam amparadas por um programa de subvenção econômica. Ou seja, são estabelecidos preços mínimos para a comercialização dos produtos desde o momento de sua extração. No Amazonas, o preço mínimo estabelecido para as fibras da piaçava foram de R\$ 1,07/kg, independentemente de como os fardos estão organizados, “cabeça”, “pacote” ou “tora”.

A Conab seria responsável pela oferta das duas formas de subvenção: uma primeira concedida diretamente ao trabalhador extrativista, ao comprovar que efetuou a venda de seu produto por um preço inferior ao estabelecido pela Política de Garantia de Preços Mínimos; a segunda direcionada ao comprador, cujo valor a ser pago seria arrematado em leilão por indústrias, beneficiadores e cooperativas.

Com essa política, os comerciantes da piaçava – “patrões” – passariam a obedecer a política de preço mínimo estipulado pela PGPM e comprariam as fibras dos trabalhadores extrativistas a R\$ 1,07/kg, o que antes era comprado por um preço que variava entre R\$ 0,50 e R\$ 0,90. Apesar dos incentivos, não houve alterações substanciais nas relações e nas condições de trabalho, pois os “patrões” simplesmente aumentaram os preços dos produtos fornecidos aos “piaçabeiros”,⁸ numa tentativa de diminuir as despesas que o aumento dessa política acarretava.

7 Cf. <<http://www.conab.gov.br/OlalaCMS/uploads/arquivos/44ef0e6571feefe-0498990698b165f8d.pdf>>.

8 Durante o trabalho de campo, alguns piaçabeiros me mostraram os recibos que os “patrões” lhe entregam no final da safra, quando do acerto final.

A publicação obteve uma repercussão significativa em Barcelos, seja por parte dos piaçabeiros, que afirmavam e denunciavam como verdadeiros os depoimentos transcritos no fascículo, seja dos “patrões”, que afirmavam que aqueles depoimentos relatavam um passado distante.

Em 2008, um ano após as discussões sobre as reivindicações dos piaçabeiros, no momento em que a Comagept lançava o debate sobre a situação de subordinação vexatória dos trabalhadores extrativistas em relação comerciantes da piaçaba, iniciava-se também a conferência sobre o “ordenamento territorial do médio rio Negro”.

A Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Foirn) e a Associação Indígena de Barcelos (Asiba), incentivados pelo Instituto Socioambiental (ISA), organizaram o primeiro seminário sobre “ordenamento territorial do médio rio Negro”, no município de Barcelos, para a discussão das ações e reivindicações sobre o uso e a ocupação dos territórios nos municípios do médio rio Negro, visando aos direitos dos povos e *comunidades* tradicionais.⁶

No âmbito das mobilizações sociais em Barcelos — instigadas tanto pela publicação do fascículo em 2007 que já era do conhecimento dos representantes do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), quanto pela movimentação das associações indígenas na ampla discussão sobre questões relativas à demarcação das terras indígenas na região —, as relações de subordinação do “sistema de aviamento” no município ganharam visibilidade.

Em 2009, os ministérios do Meio Ambiente (MMA) e do Desenvolvimento Agrário (MDA) elaboraram um plano de ação para o incentivo e o fortalecimento das cadeias produtivas dos recursos naturais extraídos no Brasil. Nesse contexto, as fibras da piaçaba foram incluídas na Política de Garantia de Preços Mínimos (PGPM).

Segundo a Companhia Nacional de Abastecimento (Conab),

6 Mais informações sobre “ordenamento territorial do médio rio Negro”, cf. o *Boletim Socioambiental*, disponível em <<http://www.socioambiental.org/prg/BoletimRN3.pdf>>.

mavam essa edificação de “paiol” e lá a produção era protegida da chuva, pois caso a mesma ficasse molhada os piaçabeiros arcaíam com elevadas taxas de descontos abatidas em razão da “tara”.

O senhor Antonio em depoimento relata que certo “patrão” do qual fora “freguês” utilizava um alicate para pegar o fio no interior da “piraíba” para verificar a umidade das fibras. Ou seja, mesmo se por fora aparentassem secas, ele conferia por dentro também. O controle era rigoroso e, em caso de constatada umidade, a “tara” era maior. Ou seja, vender as fibras úmidas ou molhadas ao patrão significava perda de dinheiro.

Na minha época não podia, a gente tinha que secar, a gente tinha que fazer paiol para armazenar para não molhar, hoje em dia eles colocam é dentro d’água, agora o paiol é a beira do rio. Na minha época, ainda tinha mais uma, que na piaçaba o patrão metia um alicate no cento da piaçaba e puxava, a fibra que saísse molhada era 30%, se estivesse seca era 10% a tara, a classificação era assim, quando estava apenas úmida do mato eles tiravam 15% de tara, até 50% eles chegaram a tirar (senhor Antonio, piaçabeiro, rezador e indígena Baré, julho de 2011).

O senhor Caba conta em depoimento que caso as fibras estivessem molhadas, os piaçabeiros as secavam, pois o “patrão” não aceitava fibras molhadas, só secas.

Se molhasse, lá no lugar onde eu trabalhava, você tinha que enxugar, entendeu. Você tinha que enxugar ela. Porque lá é lajeiro de pedra. O cara não recebia piaçaba molhada. Porque ele tinha um negócio de falar que não adiantava tirar tara que ele lá, os caras também não queriam. Então era melhor levar um produto bom, seco que não tinha problema. Mas, vai passando o tempo aí você vai vendo que certas coisas que a gente fazia não faz mais. Que nem agora, ela é conservada n’água. Antes de eu deixar já de cortar piaçaba, a minha piaçaba não podia deixar aí no tempo, pegar água de chuva aquele negócio todo. Tinha problema nenhum. Mas, na época não, tinha que ser conservada em depósito. Piaçaba só seca (senhor Caba, piaçabeiro, Entrevista 5).

O senhor Mamédio acrescenta:

Antigamente, quando nós começamos a trabalhar, taí ele aí, se deixasse uma cabeça de piaçaba molhada o patrão reclamava e tirava aquela tara. Hoje, eles já colocam até a cabeça dentro d’água (senhor Mamédio, julho 2011, Entrevista 17).

Em 2011, tive acesso aos recibos dos produtos que os trabalhadores extrativistas consumiram durante sua estadia no piaçabal e pude observar que os preços dos produtos fornecidos aumentaram substancialmente. O litro do leite era vendido a R\$ 11,00 o litro, a gasolina a R\$ 6,00 o litro, o quilo de café a R\$ 20,00, o sabão a R\$ 7,00 a pedra, o comprimido de analgésico a base de dipirona sódica a R\$ 4,00, por exemplo. Importante destacar que a política da “tara” permanecia então.

A “TARA” E A “PESAGEM”

Conforme apontado no Capítulo 2, a “tara” corresponde a uma fração da produção que não é paga ao piaçabeiro, por serem descontadas possíveis “impurezas” na pesagem. Considero a “tara” também como um instrumento de dominação dos comerciantes em relação aos trabalhadores extrativistas.

O que mata a gente é a “tara” (senhor Mamédio, julho 2011, Entrevista 17). Cada um tem sua conta e entrega a produção que é pesada de um a um. Muitas vezes a balança já rouba no peso. Depois de pesar a produção de todo mundo é que vai acertar as contas. Para acertar as contas o patrão puxa o caderno com as *dívidas* e tira a “tara” do peso do produto entregue. Tiram de 10% a 30%, dependendo do “patrão”. Quase sempre a *dívida* fica com o freguês (Paulão, Ângela e Dilcélio, julho 2007).

Nas relações sociais do “sistema de aviamento”, para minimizar os efeitos da “tara” na *dívida*, quando os trabalhadores extrativistas terminam de beneficiar os fardos de piaçaba na “colocação”, eles submergem estes fardos no igarapé a fim de que tenham o peso das fibras aumentado. Na colocação do Sucuriju, em 2011 tive a oportunidade de observar as fibras serem imersas e retiradas da água. Molhadas, as fibras têm o dobro de seu peso seco.

Os piaçabeiros utilizam alguns marcos para não perderem sua produção no igarapé. Estes marcos podem ser pedras ou tocos de árvores fincados no chão nos quais os fardos são amarrados com cordas industrializadas e permanecem submersos na água. Assim eles podem ver onde está a sua produção.

Até a década de 1990 as fibras da piaçaba eram armazenadas em uma barraca construída de madeira na própria “colocação”. Os piaçabeiros cha-

A “paragem” é um lugar de encontro e de passagem. Caracteriza-se por ser um lugar de fácil acesso, na beira do rio principal, onde há um campo limpo, para atracar os barcos e fixar estadia.

Os piaçabeiros transportam as fibras de piaçaba até a “paragem” combinada com o “patrão”. Lá, há uma balança na qual as fibras são pesadas. O “patrão” espera os trabalhadores extrativistas com um “assistente” denominado por eles como “aviado do patrão”. Este último ajuda nas anotações da pesagem.

Considero o momento da pesagem, uma “situação social” (Gluckman, 1987). É nesse momento que as “taras” são descontadas e que as tensões entre os agentes aumentam. É neste momento que é decidido se o piaçabeiro salda a *dívida* ou não.

O assistente do patrão coloca as fibras de piaçaba na balança e diz quanto pesam. O “patrão”, por sua vez, anota, e quando terminam de pesar toda a produção do piaçabeiro, somam a produção, descontam a “tara” e se o trabalhador extrativista sair com um saldo positivo ele pode recebê-lo em dinheiro ou em mercadorias. Caso saia com um saldo negativo, sua *dívida* é transportada para a safra seguinte.

No último trabalho de campo, realizado em julho de 2011, acompanhei a equipe de pesquisa até a paragem do igarapé do Madixi, onde estavam alguns piaçabeiros indígenas da etnia Baré, que moram no povoado do Romão, rio Aracá, pesando sua produção com o assistente do “patrão”.

O nome da paragem do igarapé do Madixi é Porto Alegre. Chegamos na hora da pesagem. Não havia o “patrão”, pois este havia mandado seu filho. Quem estava pesando as fibras na balança era o cunhado dos próprios “piaçabeiros”. E quem estava anotando o peso dos fardos era a irmã destes trabalhadores extrativistas.

O local desta pesagem se deu ali porque os piaçabeiros estavam extraindo no igarapé do Madixi, afluente do Aracá e aquele era o ponto mais próximo para o encontro, já que os patrões não vão até à “colocação”.

A base da balança é feita com varas de madeiras. Duas na vertical cuja ponta se assemelha à letra “Y” e uma na horizontal encaixada entre as verticais. No meio da madeira na horizontal está pendurada a balança com um gancho. É nesse gancho que os fardos são presos e pesados.

Não receber as fibras molhadas era uma das principais exigências dos “patrões”, pois, de acordo com a hierarquia comercial, eles também eram cobrados pelas empresas da qual eram subordinados.

O senhor João Apolônio conta que assim que ele chegava na “colocação”, construía o chamado “paiol” e todos os dias, ao regressar dos locais de extração das fibras – os “rebolados” –, guardava a piaçaba no “paiol”, e mesmo tendo esse cuidado para que as fibras não se molhassem, os comerciantes permaneciam descontando a “tara”, mesmo quando secas.

A partir dessa atitude, sem qualquer critério por parte dos “patrões”, os trabalhadores extrativistas começaram a não mais proteger as fibras da água, pois seca ou molhada os “patrões” retiravam a “tara”.

Antigamente, os piaçabeiros, quando chegavam nas cabeceiras dos igarapés, faziam uma barraquinha, faziam o paiol, outra barraquinha, para todo dia em que eles chegassem no mato ir colocando os fardos naquele paiol para não molhar, mas o que acontece: mesmo assim, você fazendo todo esse trabalho, eles [os patrões] tiravam 15%, 20%, 25% de tara, mesmo com o produto seco! Com o passar do tempo, os piaçabeiros não faziam mais paiol não, eles chegavam do mato e jogavam pra dentro do igarapé. Deixavam o pacotão de molho. Quando ele tinha pique é que ele tirava para amarrar, olha! Pois até agora está acontecendo isso (senhor João Apolônio, piaçabeiro, 2011, Entrevista 21).

Em 2012, realizei um levantamento documental e arquivístico nos arquivos fiscais e de transações comerciais da firma J. G. Araújo entre os anos de 1896 a 1965. Constatei que a empresa cobrava e classificava com os seguintes critérios: seca, úmida e molhada. Conforme esses critérios as “taras” variavam.

Atualmente, esses critérios não são mais utilizados, pois as fibras não são mais protegidas da água, pelo contrário, após serem beneficiadas na “colocação”, e enquanto não são vendidas ao “patrão”, os piaçabeiros as mergulham nos igarapés. As “taras” já não são medidas por umidade, e sim segundo o critério de cada “patrão”. De acordo com os entrevistados, varia entre 10% e 20% da produção. Depois de “beneficiada”, a produção dos trabalhadores extrativistas é levada à “paragem”, lugar estratégico onde os agentes sociais se encontram e o “patrão” avalia a produção extraída na safra.

não detêm capital suficiente para garantir a manutenção do sistema comercial, como o faziam as firmas. Assim, quando os “patrõezinhos” deixavam de levar mercadorias industrializadas para trocar por produtos regionais, os moradores eram obrigados a deslocar-se até à cidade para realizar essas transações comerciais. Com isso foram se estabelecendo no perímetro urbano, mas sempre mantendo vínculos com os sítios rurais, ou povoados, onde são cultivadas suas roças.

Concomitantemente a este processo das relações comerciais, os internatos salesianos em Barcelos desempenharam importante papel nesse fenômeno de migração para a cidade. Peres (2003) atenta que a migração de famílias indígenas das *comunidades* e sítios para a cidade ocorreu também por causa do fechamento dos internatos salesianos, a partir do final da década de 1970.

Para viabilizar os estudos dos filhos, era necessário estabelecer moradia na cidade. Segundo Peres (2003):

O atrativo das demandas urbanas (hospitais e escolas) gera um aparente esvaziamento nas *comunidades* e sítios, aumentando o adensamento humano na sede municipal. Por outro lado, as relações sociais ordenadoras das *comunidades* e o uso econômico das terras favorecem um movimento de dispersão populacional ao longo do rio Negro e seus afluentes, formando novos assentamentos no interior. Essa dinâmica mantém uma circulação constante de indivíduos pela região, produzindo uma população flutuante nas *comunidades*. Outros fatores contribuem para isso: a escassez de áreas de terra firme adequadas para moradia e uso agrícola; além das atividades sazonais de extrativismo. Por outro lado, muitas famílias que moram na cidade mantêm fortes laços econômicos e sociais com as *comunidades* e sítios, produzindo uma sólida conexão entre cidade e interior na vida de indígenas e ribeirinhos. Conseqüentemente, novos bairros surgiram e, outros, mais antigos, adensaram-se, além da incorporação de *comunidades* próximas à cidade, como é o caso de Mariuá (Peres, 2003: 263).

Estabelecer residência na cidade não significa abandonar as práticas agrícolas e demais atividades realizadas nos povoados. Tais práticas são ressignificadas em novo contexto, seja voltando ao povoado ou sítio, seja estabelecendo novos “roçados” nas estradas ou terrenos cultiváveis nas imediações da cidade.

A pesagem que assisti foi diferente daquela narrada por alguns piaçabeiros, pois quem estava na balança não era o assistente do patrão e sim um familiar do piaçabeiro e quem estava na anotação da pesagem não era o “patrão” e sim a própria irmã do piaçabeiro. O filho do “patrão”, no entanto, estava atento a todas as operações.

A PRESENÇA E A AUSÊNCIA FEMININA NOS PIAÇABAIS

Nas últimas décadas, a presença feminina no piaçabal tem diminuído. Antes das desagregações das firmas comerciais nos rios, famílias inteiras no piaçabal constituíam *comunidades* espalhadas pelos igarapés.

A noção de *comunidade* aproxima-se das proposições de Gusfield (1975), que distingue o conceito do fenômeno, a abstração da “vida real”. O autor caracteriza o conceito tão só como instrumento de análise das realidades empiricamente observáveis. O conceito de *comunidade* não é estático, as realidades empiricamente observáveis são dinâmicas. Deste modo, para o autor, há dois empregos para o conceito de *comunidade*: o primeiro é territorial, refere-se ao *locus* em um sentido geográfico; o segundo respeita às relações sociais que são orientadas por vínculos. Estes podem ser similares ou distintos, o que pode unir ou diferenciar os grupos sociais.

As relações de *comunidade* são derivadas dos sentimentos construídos, por exemplo, como relações familiares, de compadrio, de territorialidade, relações étnicas ou religiosas.

Essas famílias formadoras de *comunidades* nas proximidades do piaçabal plantavam suas roças e trabalhavam a piaçaba, mas também a seringa, a sorva, pescavam, caçavam. A migração das famílias para a cidade provocou, ao longo dos anos, a presença predominantemente masculina no piaçabal.

O fenômeno da urbanização deu-se, em Barcelos, a partir de um processo que se inicia com a falência das firmas comerciais, entre 1960 e 1970, ainda decorrente da decadência do ciclo econômico da borracha. Essas firmas, que garantiam a comercialização de mercadorias nos povoados, faliram, deixando assim de assegurar tais funções.

Os novos atores que emergem substituindo os papéis sociais das firmas são os “patrõesinhos”, antes denominados “regatões”. Esses novos atores

O que foi que eu fiz ano passado... eu peguei os meus filhos e fui embora para o interior e o Conselho Tutelar não me largava, vivia atrás de mim e viemos deixar eles para estudar, eles foram bater lá no rio Preto atrás da gente. Foram três vezes lá (dona Alberta, 2011, Entrevista 13).

Nesse sentido, as mães acompanham os filhos e os homens seguem sem suas famílias para o piaçabal. O que explica a presença predominantemente masculina nas “colocações”. Com isso, os piaçabeiros são obrigados a, além de extrair a piaçaba, lavar roupa, louça, preparar comida e outras atividades mais que, tradicionalmente, eram atribuídas às mulheres.

Desse modo, no passado, as famílias permaneciam no piaçabal anos a fio. Atualmente, com as mulheres e as crianças residindo na cidade, os trabalhadores extrativistas ficam apenas entre três e seis meses nos piaçabais, ao cabo dos quais voltam para rever suas famílias nos povoados ou na cidade de Barcelos.

SOBRE O ALCOOLISMO NO PIAÇABAL

Durante a permanência no piaçabal, é frequente o consumo de bebidas alcoólicas pelos trabalhadores extrativistas. Havia ocasiões em que os “patrões” levavam estrategicamente tais bebidas, pois quanto mais os piaçabeiros bebiam, mais consumiam e, conseqüentemente, maior suas *dívidas* com o comerciante que fornece as mercadorias. Quando os “patrões” não levam as bebidas, os piaçabeiros com propensão à dependência acabam por ingerir perfumes e até mesmo gasolina.

Porque o piaçabeiro é o seguinte, trabalha, tira um saldinho e chega aqui na cidade, pega o dinheirinho dele e muitos acabam logo com bebida. O Aracá é um rio que só tem dois patrões, e eles não levam bebida, e o piaçabeiro gosta de tomar uma. Já no Padauri não, eles levam, e mesmo se não levar, eles nunca beberam gasolina não, nem perfume. Agora no Aracá eles bebem perfume, gasolina, tudo (senhor Alberto, julho 2011, Entrevista 7).

Presenciei uma situação em que, num povoado indígena, todos os homens estavam bêbados. A matriarca da *comunidade* justificou a ocorrência dizendo que no dia anterior houve uma festa de aniversário e que alguns rapazes haviam chegado da cidade trazendo aguardente de cana - ou simplesmente cachaça.

Para aquelas famílias que moram na sede municipal de Barcelos, as mães permanecem para acompanhar os filhos à escola, e os homens realizam as atividades extrativistas na floresta. A ocasião em que as famílias inteiras se deslocam para os povoados, ou para o piaçabal, é durante as férias escolares.

Vejamos o senhor João contando como era no rio Curuduri no tempo em que as famílias moravam nos piaçabais:

Senhor João “Cobra” – As pessoas levavam suas famílias, era todo mundo com suas famílias, os que tinham mulher, os que tinham filhos, o patrão que garantia trazer a família toda. Era muita mercadoria, aí chegava nesse Pau Alto [paragem onde estávamos pernoitando] e pegava as mercadorias, o patrão colocou um barracão lá no Buenos Aires [paragem] e lá entocava mercadoria para o pessoal quando voltava no verão, lá tinha de tudo o que a gente queria, antigamente era mais fácil.

Elieyd – Por quê?

Senhor João “Cobra” – Porque ele trazia muita mercadoria, chegava lá entocava no barracão e deixava a nossa mercadoria lá, a gente pegava a mercadoria e ia embora de novo trabalhar, agora não, isso não existe mais. Agora está meio difícil porque não existe patrão que pode, não é? Tem assim como esses aí, que chega e quando baixa leva tudinho (senhor João “Cobra”, indígena e piaçabeiro, 2011, Entrevista 2).

A presença feminina no piaçabal era constante, já que os piaçabeiros levavam toda a família, e era o papel da mulher lavar a roupa, preparar a comida, lavar a louça, cuidar das crianças, além de cortar piaçaba.

Durante o trabalho de campo nos piaçabais no rio Curuduri, pude verificar a ausência feminina, já que eu era a única mulher em todas as ocasiões em que percorri os piaçabais. Assim, tomei como desafio participar das atividades extrativistas e proceder às entrevistas num universo exclusivamente masculino.

Com a vigilância do Conselho Tutelar atualmente, os piaçabeiros não podem levar seus filhos menores de idade ao piaçabal. De acordo com o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), essa atividade se configura como “trabalho infantil”. As crianças, portanto, ficam proibidas de ajudar os pais na extração da “piaçaba”, o que acarreta a dificuldade de repassar os conhecimentos tradicionais desta prática extrativista.

O senhor Mamédio, indígena Baré, piaçabeiro, e sua esposa, dona Maria Luiza, da mesma etnia, descrevem a rotina de seu filho na presença constante de bebidas alcoólicas:

Senhor Mamédio – A gente tá pensando também que ele bebia muito. Esse aí bebia demais mesmo. Se ele passasse 30 dias aqui, todo dia ele bebia. Quando era cinco horas da manhã ele ia embora. Aí chegava duas horas da tarde, três horas bêbado. Aí dormia, acordava...

Dona Maria Luiza – Não comia não. Não se alimentava. Ele era deste tamanhinho assim. Dava até pena. A barriga dele chega encostava nas costelas.

Outras consequências do consumo exagerado de bebidas alcoólicas nos piaçabais, nas “paragens”, nos povoados ou na cidade são as brigas entre os próprios trabalhadores extrativistas, ou entre os trabalhadores extrativistas e os assistentes do “patrão”.

As brigas entre “patrões” existem, mas em outro plano, entre eles as brigas são pelos domínios dos igarapés, o que não envolve necessariamente bebidas alcoólicas, embora também possam consumir.

Elieyd – E como é a questão de bebida no piaçabal?

Senhor Jocivan – Agora é por época, meu pai levava bebida, mas não levava para o piaçabal. A gente, quando ficava no rio, aqui fora, a gente tomava. A gente ficava bêbado mesmo. Às vezes agente bebia lá, come eles. Mas isso aqui fora, sem ser na colocação. Quando ia pra colocação, ninguém levava mais bebida não, era muito difícil ter bebida na nossa colocação lá no Padauri.

Elieyd – E nas outras colocações?

Senhor Jocivan – Era bebida no piaçabal mesmo, às vezes tinha briga, às vezes não [risos].

Elieyd – E tu presenciou muita briga nos piaçabais?

Senhor Jocivan – Só uma vez, com dois cunhados meus mesmo, meu cunhado com outro cunhado dele.

Elieyd – Por quê? Você se lembra?

Senhor Jocivan: Bebida mesmo, esse negócio de querer ser mais do que o outro, então começa a discutir, começa a brigar (senhor Jocivan, 2011, Entrevista 6).

Uma das situações que considerarei como importante para transcrever é a história do filho do senhor Mamédio. O referido rapaz ingeria gasolina

Já no perímetro urbano, em julho de 2011, presenciei outra situação inusitada ao encontrar numa praça de Barcelos um piaçabeiro indígena da etnia Baré que eu havia conhecido no piaçabal do rio Curuduri, em 2007, e que reencontrei em 2011, já em outra colocação, agora como assistente de patrão. Ele contava com 56 anos. Este meu conhecido não conseguia ficar de pé, com sua garrafa de cachaça na mão. Havia chegado do piaçabal na véspera.

No dia seguinte, encontrei sua irmã, artesã e que eu havia conhecido por ocasião de um trabalho de cartografia social, em 2007. Ela contou-me que seu irmão estava com dependência alcoólica e tudo o que recebia de pagamento gastava em bebida. Ele não ajudava mais nas despesas da casa onde os dois irmãos moravam.

Tem gente que tira R\$ 2.000 de saldo, mas é viciado na bebida, e aí, se ele pega o dinheiro dele, ele bonzinho, tem a possibilidade dele dar pra mãe, pra esposa, ou pra alguém guardar pra ele, não é aquele caso de ir pegando pouquinho e ir e deixar no bar (dona Inalda, presidente da Coopiaçamarin, 2011).

As situações de alcoolismo ultrapassam os limites do piaçabal, estão na sede do município, nos povoados. Ouvi várias histórias de piaçabeiros que bebiam. Uma delas é a de um piaçabeiro que bebeu demais e foi tirar a canoa do rio para amarrar num lugar mais seguro, caiu na água e se afogou. Morreu afogado e seus colegas só acharam o esqueleto e a pele, pois os candirus, segundo o relato, já o haviam consumido. Os colegas de “colocação” teriam enterrado apenas o que sobrou no próprio piaçabal.

Dona Osvaldina conta sobre a relação de seu falecido marido com o álcool, ele mesmo dependente:

O meu marido, além da perna, ele sofria muito de nervosismo, e também bebia demais, antes dele morrer ele sentia muitas dores, eu acho que foi complicação de remédio. Ele comprou um remédio e estava tomando esse remédio aqui, nós viemos pegar as meninas que estavam estudando, a gente morava em canoa aí na beira, e como ele gostava demais da bebida, então ele parou de beber numa tarde que nem agora, na manhã do outro dia ele não continuou mais tomando remédio, e foi beber. Ele anoiteceu bêbado (dona Osvaldina, julho 2011, Entrevista 21).

perda de consciência, sensação de embriaguez, efeito narcótico, irritação das vias aéreas superiores, irritação de olhos, nariz e garganta, ressecamento. Quando especificamente ingerido, pode ser aspirado para os pulmões e provocar pneumonia química.⁹

O senhor Mamédio relata que seu filho não mais consegue realizar as práticas necessárias à extração da piaçaba, à caça ou à pesca, isso devido à sua condição física de não conseguir respirar convenientemente. Isso ocorre com todos que ingerem gasolina, não conseguem realizar qualquer esforço, mormente a energia necessária para a extração das fibras da piaçaba. Consequentemente, esse grupo de dependentes não saldará suas *dívidas*.

Esses efeitos provocados pela ingestão de gasolina são ressignificados, e esses sintomas acima descritos são interpretados como algo sobrenatural. O senhor Mamédio e sua família acreditam que a adicção se deu por conta de um encontro no piaçabal do filho com uma misteriosa criatura desconhecida, nomeada por ele como “assombração”.

Senhor Mamédio – Quando ele foi sozinho, ele com a mulher dele lá no Curuduri, ele dormiu numa “paragem”, aí ele viu um bicho. Esse bicho, assombrou ele, até hoje ele ficou assim.

Dona Nazaré – Pois é, esse bicho que deve ter pegado a sombra dele.

Senhor Mamédio – É. Pegou a sombra dele. Ele conta tudinho. E quando ele conta, ele começa a contar e ele começa a tremer assim. Dá aquele assombro nele...

Dona Maria Luiza – Quando ele tá deitado, a gente não pode chegar assim, chamar ele cutucando. Se a gente chama ele assim, ele se assusta.

Senhor Mamédio – E o senhor Erpídio viu, diz ele que estava muito forte, ia levando mesmo. A mulher conta tudinho. Ele foi atirando no bicho, ele pensou que era onça sabe, quando ele focou assim, aí no vulto, que ele foi focar ele viu assim, um olho deste tamanho. Diz ele, era uma pessoa e tinha um olho no meio da testa. E quando ele disse aquilo... eu já tive esse assombro antigamente, eu com meu finado irmão. Esse que é o marido da Guri. Eu não vi, mas o finado meu irmão viu. Chico, nunca tive medo na

9 Petrobras, ficha de informação de segurança de produto químico (FISPQ) – gasolina padrão. Disponível em: <http://www.crq6.org.br/arquivos/File/piling/fispq_gasolina.pdf>.

na ausência de bebida alcoólica no piaçabal. Esta prática tornou-se, como já observamos, recorrente entre os trabalhadores extrativistas, sobretudo, no rio Aracá.

O processo de transformação do combustível para seu consumo como substituto de bebida alcoólica é feito através das seguintes técnicas:

1. Em uma garrafa pet de refrigerante vazia, os piaçabeiros colocam água e gasolina;
2. a garrafa é fortemente chacoalhada de modo que a água se misture à gasolina;
3. nesse movimento, o óleo da gasolina se separa da água;
4. é acrescentada uma determinada quantidade de areia;
5. esta mistura é em seguida coada em um pano;
6. o óleo fica preso à areia, que não passa pelo coador;
7. a água juntamente com o álcool passará pelo filtro de areia.

Depois dessa operação de transformação do combustível em “aperitivo”, os piaçabeiros dependentes ingerem a substância.

Deram pra beber gasolina. Iam subindo com o irmão dele, quando chegou ali no Elesbão, diz que acabou a cachaça, misturaram com gasolina, diz ele que tomou duas doses. Não sei se foi isso que prejudicou ele. Ele sente falta de ar. Aí eu calculo que é a gasolina que fez isso. Olha, o pessoal do senhor Julinho me contou agora que ele passou seis dias por lá, esperando a piaçaba. Eles levaram gasolina. Quando eles chegaram lá na “colocação”, estavam todos bêbado. Aí o médico falou pra ele que daqui mais alguns dias ele vai perder todos os “fregueses”, porque... né?! Gasolina! Acaba com o pulmão! Aí acabou mesmo, cadê o ar?! Porque, aquilo evapora. E já deram pra beber gasolina agora. Ele mesmo me contou isso. Eu disse: “Meu filho conta pro médico!”. O finado Salviano morreu com gasolina, ele foi tomar só uma dose. Quando apertou os pulmão não teve jeito, com uma semana ele morreu. Aquilo queima o pulmão. Evapora, é ácido (senhor Mamédio, 2011).

De acordo com a ficha de informação de segurança de produto químico (FISPQ) da gasolina padrão, de 2002, assinada pela Petrobras, os efeitos da ingestão e inalação da gasolina são: dor de cabeça, náuseas, tosse, tonteadas,

Que aquilo “Deus o livre” aquilo é um veneno (senhor Mamédio, Barcelos, julho 2011).

Conforme aponta o senhor Mamédio, dois foram os acontecimentos responsáveis pela situação desesperadora do filho: a ingestão de gasolina e a “assombração”. Dois acontecimentos que ocorreram simultaneamente. Desse modo, pela dúvida, seu filho consultava-se tanto com o médico quanto com um rezador.

O ESPAÇO SIMBÓLICO DO SOBRENATURAL: REZAS, SONHOS E ASSOMBRAÇÕES

As práticas de rezas e curas permeiam algumas relações sociais no piaçabal. Durante o trabalho de campo, pude conhecer e entrevistar dois rezadores indígenas das etnias Baré e Tariana que trabalharam extraíndo as fibras de piaçaba.

Em algumas entrevistas, pude notar que, em relação ao espaço simbólico do sobrenatural, quatro elementos fazem parte deste campo: *a. Rezas*; *b. manuseio de plantas medicinais*; *c. sonhos*; e *d. “visagens”*.

a. Rezas

As práticas de rezas ou “benzimentos” (fazer, por exemplo, o sinal da cruz objetivando proteção divina) são instrumentos de proteção pressagiados nos mecanismos das tradicionais cosmologias indígenas. Essa prática se torna um meio de comunicação entre o mundo concreto e o sobrenatural, através das rezas que são invocadas pelo rezador.

Quando me refiro ao mundo concreto, estou tratando do mundo físico ou palpável. Não elegi o termo “real” por considerar que para aqueles agentes sociais, os elementos que compõem o mundo sobrenatural também são reais, ou seja, são verdadeiros. Peres (2003), sobre as práticas de rezas e benzimentos em Barcelos, afirma:

As rezas e os benzimentos são mecanismos de proteção que servem para domesticar, acalmar, entabular um diálogo com os senhores das florestas, dos rios, dos igarapés e dos lagos, a fim de transformar poderes ameaçadores em benefícios para os humanos. No imaginário regional – compartilhado inclusive por não indígenas – a mata, os rios, os lagos e os igarapés são

minha vida como dessa vez. A canoa que nós andava era seis metro, tremia assim com a gente. Meu irmão perdeu a fala uns vinte minutos. Só ele que viu. Esse tal bicho mesmo que ele viu. Ele disse que só tinha um olho no meio da testa. Desde lá que ele ficou assim. Eu acho que assombrou ele. Eu calculo que é isso. Ele não pode andar no mato. Às vezes ele entra no mato e vê qualquer coisa ele fica assombrado assim, ele não anda no mato não, ele tem medo. Antes ele caçava, trabalhava... é assim que ele vive. Por isso que ele não pode sair. Diz ele que tudo é assombro pra ele.

O senhor Mamédio conta que seu filho atirou com arma de fogo no “bicho visagento”, pois acreditava que se tratava de onça. Como consequência, ele foi “assombrado” e seus problemas de saúde decorrem, com certeza, desse episódio.

Eduardo Galvão (1955: 135) ao realizar um estudo sobre a vida religiosa de uma *comunidade* na Amazônia, afirma que o assombrado de bicho, perda da sombra ou de alma, roubada pela ação de um sobrenatural, se faz presente na vida cotidiana dos moradores de Itá. A designação “assombrado” para Galvão,

tem aqui um significado local, exprime o fato de o indivíduo perder a sombra que lhe é roubada por uma dessas criaturas da mata. A perda da sombra tem um sentido de perder a alma. A consequência é a loucura (Galvão, 1955: 102).

O filho do senhor Mamédio estaria “sem a sombra”, “desalmado”, por isso não tinha forças para trabalhar e se assustava com qualquer ruído que fosse. No final da entrevista, porém, o senhor Mamédio deixa entrever uma dúvida: a ingestão de gasolina teria contribuído para a “assombração” perseguir seu filho?

Quando apareceu essa doença, não sei se é isso não, deram pra beber gasolina. Iam subindo com o irmão dele, quando chegou ali no Elesbão, diz que acabou a cachaça, misturaram com gasolina, diz ele que tomou duas doses. Não sei se foi isso que prejudicou ele. Eu calculo que foi isso. Desde lá que ele começou. Quando ele bebia não era assim, quando ele bebia [bebidas alcoólicas convencionais], depois que ele ficava bom, ele ia trabalhar. Chegava a passar longe um mês, dois meses, chegava aqui e ia beber de novo. Agora só que ele não parava de beber, mas quando ele ficava bom ficava né?! Agora não. Não pode trabalhar, não pode carregar um peso que dá uma canseira. É porque basta dizer, deve ter ofendido o pulmão dele.

diante essa prática, são buscadas as forças da ancestralidade, os diálogos com os espíritos que os rezadores julgam existir na natureza. Peres (2003) aponta que

a “natureza” não é somente fonte inerte de recursos postos para satisfazer as necessidades humanas, mas um mundo intersubjetivo no qual as atividades produtivas e de consumo estão imersas num contexto comunicativo e normativo (Peres, 2003: 317).

Nesse caso, a “natureza” se torna um espaço de convívio entre humanos e não humanos (plantas, animais, minerais e espíritos). E esse convívio é regulado por normas passíveis de punição, caso não sejam cumpridas.

O papel social do rezador é específico para alguns indivíduos, não se trata de prática que todos devem conhecer. Nesse caso, há indivíduos que “nascem” para realizar essa tarefa, e que, ao longo do seu crescimento, desenvolverão afinidades com as questões intrínsecas às rezas, sempre instrumentalizados por sonhos e visões capazes de efetuar essa aproximação, o elo entre o mundo concreto e o mundo sobrenatural, como bem aponta o senhor Clarindo:

Senhor Clarindo – A reza não é para todos, no nascimento é que a gente sabe, tem consequências muito fortes, para aprender é muito difícil, se você for aprender e se você não nasceu para ser rezadora, depois de cinco minutos que eu começar a falar você vai começar a cochilar.

Elieyd – Quantos meninos o senhor está ensinando a prática da reza?

Senhor Clarindo – Por enquanto só um. Depois que eu vou para o outro. Porque o outro ainda está estudando, eu vejo interesse do último, ele me perguntou, ele tem visões também, igual a irmã dele, então dá para preparar (senhor Clarindo, Tariana, julho 2011).

Como é possível perceber no depoimento do senhor Clarindo, para o rezador aprender as técnicas de rezas e benzimentos é preciso que seja vocacionado, que tenha identificação com essa prática desde muito cedo. O futuro rezador obtém a revelação de sua vocação através de sonhos e visões, que despertarão sua curiosidade em aprender as técnicas da reza. Identificado o “dom”, esse aprendiz de rezador terá de encontrar um mestre. No caso do senhor Clarindo, etnia Tariana, que vem de família de rezadores, os conhecimentos são repassados de geração em geração, sempre com as

habitados por forças malfazejas (curupiras, espíritos dos mortos e encantados) e humanos dotados de poderes sobrenaturais e ameaçadores (matis e maquiritares), tornando necessária uma série de cuidados especiais no manejo dos recursos “naturais” e no trato com os viventes. O homem precisa controlar os meios adequados de comunicação e relacionamento com estes seres potencialmente predadores, causadores de doenças e morte. A moderação, o controle de si, é um valor muito recorrente em várias situações sociais de contato com alteridades. As leis que vigoram na mata não são “naturais”, são convencionadas e sancionadas por estes “espíritos encantados” (Péres, 2003: 316).

Deste ponto de vista, pelas rezas busca-se o diálogo com os seres mágicos da natureza, capazes de prejudicar ou de proteger os homens. Em relação aos mecanismos religiosos, é oportuno ressaltar que as preces católicas são elementos presentes nessa prática. Os dois rezadores entrevistados durante trabalho de campo, estudaram em internatos salesianos.

No internato, vivenciaram proibições em relação à sua cultura, como não poder falar sua língua, não poder realizar os rituais mágicos de seu grupo étnico. O processo de conversão religiosa, no âmbito dessa colonização, deu-se de forma violenta, sobretudo no que respeita aos modos mais simbólicos do cotidiano dos povos indígenas.

O estudo era realmente pesado, e além disso, você não podia falar sua língua, eles diziam que a língua indígena era sinal de atraso, era uma língua que a gente não poderia usar e que tínhamos que falar português (senhor Clarindo, Tariana, julho 2011).

As influências cristãs acabam sendo ressignificadas, de modo que as práticas religiosas e benzimentos dos rezadores não são os mesmos das rezas que fazem os padres católicos. Como destaca Peres (2003):

Os rezadores se apropriaram dos poderes de regeneração (as preces católicas) dos padres inserindo-os no código do xamanismo e os benzedores e pajés constituem, por outro lado, instrumentos essenciais para forjar e preservar pessoas etnicamente diferenciadas, alimentando-as com as forças da “ancestralidade”, da ordenação primordial da vida narrada nos mitos de origem (Peres, 2003: 316).

Quando ressignificadas, essas rezas têm relação com os elementos encontrados nos mitos de origem dos povos indígenas do rio Negro. E, me-

para cura ou antídotos de venenos. Este tem poderes mágicos e atua como mediador entre o mundo concreto e o mundo sobrenatural, até mesmo para ressuscitar um morto para dele obter informações.

O rezador detém os conhecimentos de rezas e orações. Há rezadores que também detêm um conhecimento sobre manuseio de plantas medicinais para a cura, mas não se identificam como “pajés”.

É o caso do senhor Antonio, rezador da etnia Baré, que exerceu as atividades extrativistas, sobretudo, da piaçaba. Conheci o senhor Antonio através da dona Maria de Nazaré, indígena da etnia Tucano que colabora na organização da Asiba.

Cheguei à casa do senhor Antonio acompanhada de dona Nazaré. Ela tem laços de amizade com este rezador, pois ele havia curado o seu filho, vítima de uma “assombração” que despojou-o de sua sombra. O senhor Antonio, através dos sonhos, buscou a sombra e ajudou o filho de sua amiga a levantar-se, pois ele sequer conseguia caminhar.

Este piaçabeiro aprendeu a rezar e a manusear plantas medicinais pelos sonhos, mas contou com a ajuda de sua ex-mulher, conhecida na cidade de Barcelos por ser rezadora também.

Aos seis anos de idade, o senhor Antonio conta que começou a ver dois espíritos em forma de mulheres e a partir daí não parou mais de ser contactado por estes seres sobrenaturais.

Com seis anos, eu vi duas mulheres [espíritos] aqui em Barcelos, elas estavam me chamando, e daí quase que eu morro, com febre. Então uma senhora chamada Evarista disse para a minha mãe que eu seria um médium vidente. Passou o tempo e com nove anos eu comecei a estudar, com 14 anos comecei a andar por conta própria. Às vezes a pessoa assoprava no meu ouvido, mas eu nem ligava, puxavam na minha camisa. No entanto, já era uma coisa que já estavam providenciando a minha médium-vidência (senhor Antonio, julho 2011).

Há no depoimento deste rezador uma influência manifesta de elementos espíritas – como o nome “médium-vidente” – para dizer que ele tem um “dom” especial.

Mas foi com 14 anos que ele começou a ser visitado em sonhos, e lá aprendeu as rezas e o manuseio de plantas medicinais. Tanto a reza quanto

técnicas da transmissão oral, que aprendeu com o seu pai e agora ensinará a seus filhos.

Eu transmito tudo que eu conheço, eu estou preparando ele para ser rezador, nossa família é de rezadores, a gente não trabalha muito com plantas, é mais com reza na nossa língua (senhor Clarindo, julho 2011).

Este agente social faz uma distinção entre a reza e o manuseio de plantas. Neste caso, rezar não implica conhecer técnicas de elaboração de remédios com plantas medicinais, apenas conhecer as técnicas da reza e, por seu intermédio, buscar a proteção, a cura ou o contato com o mundo sobre-natural.

Nossos avôs eram pajés, eles começaram a morrer de tristeza, não foi de doença, eles morreram de depressão, porque morreu a cultura, eles não podiam mais viver, e levaram consigo todo o conhecimento de cura, a única coisa que eu lamento hoje é que meu avô, por exemplo, você conhece o túmulo do seu tataravô, aí você quer saber alguma história daquele tempo, então o pajé fazia isso, ele sentava naquele túmulo do seu tataravô, fazia uma cerca, levava um banco e sentava lá perto do túmulo, botava o cigarro, rezava e fazia essa pessoa reviver lá dentro do túmulo, fazia aquele barulho, sentar lá, ele [pajé] perguntava e ele [morto] contava a história do tempo dele. Essas orações, eles levaram com eles, quando eles morreram, porque orações são rezas que passam de geração em geração via oralmente, isso tudo nós sabemos disso. Então eu lamento até hoje a gente ter perdido isso, infelizmente por causa dos missionários, *a gente entende também que a cruz em vez de trazer a salvação ela foi usada como espada*, então foi um sofrimento (senhor Clarindo, julho 2011, grifos meus).

O senhor Clarindo aponta que as práticas atuais da reza e da cura não são as mesmas que aquelas de seus tataravôs. Isso porque as orações que eram realizadas se perderam durante o processo de colonização e evangelização dos povos indígenas. Afirma ainda o senhor Clarindo que seus avôs eram “pajés”, mas ele se identifica apenas como rezador. Deste modo há uma distinção entre “pajé” e rezador.

Galvão (1955) afirma que “os pajés, além de melhor capacitados para curar, utilizam de outros métodos que não estão ao alcance do rezador” (Galvão, 1955: 125). Deste modo, o pajé, além de deter os conhecimentos sobre orações e rezas, também sabe as técnicas de manuseio das plantas

um animal, a gente pode rezar para uma pessoa. É um modo de a gente se defender e amenizar o coração da pessoa, se ela estiver brava com a gente. Isso é uma boa coisa! (senhor Antonio, julho 2011).

O que me chamou a atenção quando entrevistei o senhor Antonio é que ele me falou sobre suas rezas, sem que eu pedisse. Quando o gravador estava desligado, ele ensinou-me uma reza para minha proteção quando eu precisasse.

Na literatura antropológica que observei até o presente, um pajé, um xamã ou um rezador não revela suas rezas, pois pode, com isso, provocar uma perda de eficácia à prece. Mas o oposto aconteceu comigo durante o trabalho de campo.

Favret-Saada (2007) em seu texto *The waythings are said* revela que, em sua pesquisa sobre feitiçaria, ninguém falava de “feitiçaria” explicitamente. Ela narra que as pessoas deixavam o tema à margem, não era evocado com tanta frequência. Foi quando alguém reconheceu que estava de fato “enfeitiçada”, e assim passou a fazer algum sentido falar sobre feitiçaria com ela.

No meu caso, não precisei ser apontada como alguém necessitando de ajuda espiritual, os informantes foram bem receptivos, mas tive o cuidado de não invadir um espaço que não era meu. Pois sei que este sempre é um assunto delicado.

Após algumas reflexões sobre este assunto, notei que antes de o senhor Antonio ensinar-me aquela reza para minha proteção, ele havia me pedido um favor.¹⁰ Ele precisava consertar sua bicicleta, seu meio de transporte tanto na cidade como para sua locomoção até a roça, localizada numa estrada periférica. Pediu-me emprestado uma quantia em dinheiro e me prometeu pagar rapidamente, pois estava colhendo mandioca para fazer farinha e assim que vendesse pagaria o empréstimo. Ele pediu um pequeno prazo, o tempo necessário terminar a torrefação da farinha e sua venda. Calculou pagar-me antes mesmo de meu regresso a Manaus.

10 Durante minha estadia na cidade, o senhor Antonio foi cortar uma palmeira de piaçaba que havia na cidade para me mostrar as técnicas de extração. Além das conversas avulsas, concedeu-se duas entrevistas gravadas.

as porções de remédio feitos das plantas objetivam a cura de doenças tanto físicas como espirituais.

Eu aprendi a rezar para quebranto, mau-olhado, dor de cabeça, encosto, tudo quanto é doença que existe [...] ferroadá no pé, tumores, mordida de cobra... (senhor Antonio, julho 2011).

Além da cura, física ou espiritual, as rezas são utilizadas como proteção e precaução para a realização de algumas atividades. Por exemplo, a extração da piaçaba: ao considerar que a palmeira de piaçaba é conhecida por abrigar animais peçonhentos e outros agressores que podem atacar o homem, há rezas que dominam, afastam e imobilizam esses animais (cobras, onças, porco do mato, lacraias).

Quando há um piaçabeiro que também é rezador e está trabalhando no piaçabal, em algumas situações ele vai caminhando pelo “varadouro” na frente de seus colegas piaçabeiros para rezar e benzer o caminho por onde irão passar. Assim procederão às atividades extrativistas, contando com a proteção que a reza lhes trouxe.

Se eu fosse cortar piaçaba de manhã e os meus colegas fossem comigo, eu ia na frente rezando “em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, são Bento da água benta e Jesus Cristo no altar, afastai todos os maus elementos por onde eu vou passar, são Bento da água benta, Jesus Cristo no altar, afastai todos os bichos das piaçabeiras por onde eu vou cortar” e rezava mais três Pai Nosso e três aves Maria e pronto! Eu ia trabalhar e trabalhava tranquilo, e nada acontecia com a gente, graças a Deus (senhor Antonio, julho 2011).

Há situações em que essas rezas não podem ser feitas, notadamente para as atividades de caça. Um dia antes de caçar, o rezador não pode exercer suas atividades de rezador para a proteção contra animais, pois assim eles não teriam sucesso na caça, já que os animais manteriam distância. Senão vejamos:

Agora se eu fosse caçar não precisava porque aí como é que eu ia adquirir a caça? Se eu fosse caçar amanhã, eu tinha que deixar de rezar desde hoje, se não eu não tinha sucesso na caça. Antes de você ver alguma coisa, essas coisas ruins vão embora, por exemplo, se você passar por uma cobra, ela vai embora longe de você! Ela fica imóvel feito uma pedra, tem uma oração que diz: “que fique imóvel feito uma pedra”, assim como a gente reza para

b. *Sonhos*

O senhor Antonio conta que começou a “receber” em sonhos pessoas que ele desconhecia e que lhe ensinavam a prática da reza e de utilização de plantas medicinais para a cura de doenças.

Senhor Antonio – Eu tinha 14 anos. Eu acho assim que o pouquinho que eu aprendi desse lado aí [lado espiritual] foi assim, com 15 ou 16 anos eu comecei a perceber na minha vista algumas coisas, mas eu nunca liguei, e então um dia cortando seringa, um dia eu estava juntando o meu leite, peguei o meu balde que a gente chama, subi assim e peguei uma tigelinha e quando eu olho tinha uma pessoa em pé com uma vassoura na mão, eu também nem dei bola, eu me benzi e saí. Cheguei em casa com aquela dor de cabeça, febre, dor de cabeça, e sonhei e no sonho que diziam para mim que aquilo era o começo de um trabalho que eu tinha que fazer na minha vida, e eu disse que era mentira e não quis saber de nada.

Elieyd – O senhor aprendeu a rezar e a fazer os remédios tudo através dos sonhos?

Senhor Antonio – Foi tudo através do sonho, depois que eu fui colocar em prática e hoje em dia é realidade (senhor Antonio, julho 2011).

Há dois planos nesta relação: o tangível e o sobrenatural. Segundo o senhor Antonio, ele perpassa esses dois mundos através dos sonhos que desempenham o papel de passarela entre os mundos. Um dos lugares que o senhor Antonio visitou foi o que ele chama de “Inferno”. Neste sonho, o “Bicho Feio” é associado a uma imagem maligna, e o levou para conhecer as adversidades daquele mundo nefando.

Até para o inferno o “Bicho Feio” me levou para eu ver o quanto é difí-cultoso, o quanto é ruim. Aqui na cidade de Barcelos, ele entrou no meu sonho e me levou em uma parte onde ele entra e sai (senhor Antonio, julho 2011).

Os sonhos são mostrados como um conjunto de imagens que se apresentam à mente durante o sono. São considerados por esses agentes sociais como uma maneira de revelar saberes e acontecimentos futuros, além de advertir sobre fatos presentes, como é o caso do senhor Clarindo, que fala de visões:

Senhor Clarindo – Geralmente a gente tem visões, e quando tem visões não tem como curar.

Em minha opinião, ajudá-lo com a bicicleta seria uma forma de retribuir pelo menos um pouco da atenção que ele me dispensara durante a minha estadia na cidade, embora eu saiba que sua solicitude tenha uma relevância que não pode ser retribuída com um favor tão insignificante quanto um pequeno empréstimo. Disse-lhe, então, que se quisesse, poderia pagar a quantia em farinha. Ele ficou surpreso, pois ninguém compra farinha que ainda está na roça, já que não se sabe se a farinha ficará boa. E concordou. No outro dia, ele já estava com a sua bicicleta consertada.

Depois desse acontecimento, o senhor Antonio ensinou-me a reza para proteção. Ela pode significar a reciprocidade da “dádiva” da qual fala Mauss (1974), pois para ele aquela bicicleta tinha um significado para além de sua utilidade de transporte, ele tinha acabado de aprender a andar de bicicleta, e agora tinha autonomia de circular a vontade pela cidade, sem a necessidade de andar muito ou depender de caronas.

Os rezadores são procurados por pessoas conhecidas, pessoas que têm confiança na reza daquele rezador: são amigos, parentes ou vizinhos. Quando um rezador cura alguém, a notícia se espalha e ele fica conhecido por ser um “bom rezador”, ou seja, suas rezas têm “eficácia”.

Deste modo, o rezador começa a ser mais procurado, mas eles não podem cobrar nada pelo trabalho, pois esse é o conselho que os seres sobrenaturais lhes dão. Vejamos:

Só que ela [a mulher dos sonhos] disse que eu nunca poderia cobrar nada de ninguém e graças a Deus eu nunca cobrei um centavo de ninguém, porque eu escutei essa palavra e até hoje eu coloco em prática. Às vezes eu estou em uma situação difícil e eu me lembro: “poxa se eu tivesse cobrado... ah, mas deixa isso pra lá!” Então para mim isso foi bom e é bom ajudar as pessoas, todo santo dia tem criança para quem eu rezo, se eu estou na rua as pessoas me procuram, ontem eu fui na missa e já puxei o dedo de um senhor, é assim, então para mim eu faço de coração (senhor Antonio, julho 2011).

Não sei se há algum tipo de punição para rezadores que cobram por seu ofício, por sua reza, mas não encontrei nenhum rezador que desobedecesse ou descartasse os conselhos desses seres anímicos encantados.

mentos considerados importantes em sua história pessoal. Deste modo, os sonhos são interpretados de acordo com sua cultura, com interpretações padronizadas, mas o indivíduo é capaz de selecionar aquelas que melhor se ajustam à sua situação.

c. *Manuseio de plantas medicinais*

As técnicas tradicionais do manuseio de plantas são utilizadas mais frequentemente para a cura de doenças físicas do que espirituais. Aqueles que detêm o conhecimento do manuseio das plantas não são necessariamente rezadores, podem ser pessoas que têm curiosidade e afinidades com as técnicas de manipulação dos fitofármacos.

Há contudo rezadores que aprenderam as técnicas de manuseio das plantas seja com pessoas detentoras deste conhecimento imemorial, seja através dos sonhos.

No depoimento do senhor Antonio ficam evidenciados a atenção e o cuidado em associar algumas plantas com determinadas doenças. Assim que é identificada a doença, as plantas são selecionadas. Depois, há etapas para o manuseio dessas plantas, que misturadas entre si passam a manifestar uma “eficácia simbólica” de cura ou, em suas palavras, “viram remédio”. Vejamos:

Olha aqui, você está vendo essa folhinha [pegando o ramalhete de uma planta em seu quintal] quando você está com uma vermelhidão muito grande, por exemplo, se você levou uma ferroada em seu pé que fica vermelho, dói, então você pega uma folhinha dessas e passa um pouquinho de sebo de Holanda, e aqueça na vela, até ficar quente. Quando ela secar, então coloque outra. Quando você puder pegar aquela folha do cacau verde, você coloca ela junto com sebo de Holanda que vira remédio (senhor Antonio, julho 2011).

Quando o senhor Antonio fala de curas de doenças físicas, refere-se à utilização de plantas medicinais para moléstias e acidentes, como picada de cobra, vermelhidão causada por picada de insetos, tumores que são curados com misturas de plantas e sebos.

O olho da imbaúba, por exemplo, a senhora tem um tumor, e fica aquele carnegão, senhora pega o olhinho da imbaúba, mata a barata e pega o bucho da barata, mistura com sebo de Holanda e passa em cima, não demora

Elieyd – Como são essas visões?

Senhor Clarindo – São revelações. Por exemplo, esse mês vai acontecer assim... só que a gente não pode divulgar porque a gente vai ser chamado de doido por aí. Nós sabemos que o sonho é uma forma do criador nos revelar, muitas vezes a gente não dá valor, ou muitas vezes a gente não entende. O sonho não se revela com clareza, são coisas assim que tem que interpretar. Tem pra uns que é mais fácil porque do jeito que a pessoa sonha acontece, mas tem pra outras pessoas que o que a pessoa sonha é o contrário que acontece. Por exemplo, merda, aquele nojo, mas isso você sonha antes de receber muito dinheiro. E não falha não. São revelações bem esquisitas, mas que acontecem. Por exemplo, se eu sonho que estou jogando bola, é sinal que os meus planejamentos não dá certo, traz azar. Quando eu sonho que eu estou jogando bola eu já fico é triste [risos] (senhor Clarindo, julho 2011).

As visões são imagens ou representações associadas aos sonhos que aparecem aos olhos ou ao espírito desses agentes sociais sensíveis para recebê-las e interpretá-las.

Em *Bruxaria, oráculos e magia*, Pritchard aponta que entre os Azande “os sonhos são sombras projetadas pela bruxaria em antecipação ao acontecimento que irá suceder” (Pritchard, 2005: 234). O sonho é um elemento que rege algumas relações sociais entre os Azande, conferindo assim importante função social sua interpretação.

O autor afirma que os Azande distinguem os sonhos de bruxaria e os sonhos oraculares. Um sonho de bruxaria está associado aos pesadelos, ou seja, sonhos aflitivos que produzem sensação opressiva. Já os sonhos agradáveis estão associados aos sonhos oraculares e têm por função avisar o indivíduo sobre o que pode acontecer. Ambos os sonhos não deixam de ser oraculares, pois até o sonho de bruxaria é um prognóstico de infortúnio.

Em Barcelos, os agentes sociais entrevistados não fazem essa distinção entre o sonho agradável e o pesadelo. Pois ambos são passíveis de interpretação. Como aponta a liderança indígena no depoimento anterior, o indivíduo pode sonhar até mesmo com algo desagradável, mas será a interpretação do sonho que definirá se o que há por vir é bom ou não.

Pritchard (2005: 234) ainda assevera que a pessoa que sonha recorda seu sonho através do seu caráter dramático e por sua relação com aconteci-

poimentos, as pessoas falavam de “animais visagentos” que são macacos, cobras, guaribas, antas e até o barbeiro. Esses animais podem ser o que chamam de “malinos”, ou seja, fazem muita travessura, podem ser malvados e tomar a forma humana, enfeitiçar e assombrar as pessoas.

Há, por outro lado, as visagens que são as almas dos mortos que vagam pelo mundo concreto. Noto que essa crença tem uma relação próxima com as crenças espíritas.

d'. Bichos visagentos

Galvão (1955: 105) afirma que cada espécie de animal tem uma mãe. Durante o trabalho de campo no piaçabal, foi frequente o uso de “mãe do mato” pelos trabalhadores extrativistas ao se referirem ao ente responsável pela proteção da floresta e pela punição daqueles que maltratam e abusam da mata (como desmatar sem necessidade, matar muitos animais ou ofender a floresta de outras formas). A forma de punir é assombrando o indivíduo, assim ele fica “louco”, atormentado, desnordeado.

Diz uma lenda que ouvi de Martinho, indígena Baniwa e antropólogo, que o barbeiro transforma-se em mulher dos cabelos longos, lisos e castanhos, semelhante às fibras da piaçaba. Essa mulher enfeitiça o piaçabeiro e lhe oferece um beijo. É quando ela lhe suga todas as suas forças, deixando-o atormentado, assombrado, definhando até a morte.

Em fevereiro de 2010, durante a realização de um curso sobre o direito dos povos e das *comunidades* tradicionais, realizado pela Comagept e pelo Projeto Nova Cartografia, almocei com a dona Maria de Nazaré e sua filha Marilene, indígenas da etnia Baré, moradoras da *Comunidade do Romão*, por onde tive a oportunidade de passar em 2007, durante a realização do já mencionado *survey* sobre o rio Aracá. Neste almoço, Marilene me contou que seu irmão tinha sido assombrado e atormentado por macacos que falavam com ele no piaçabal.

O efeito deste encontro foi que seu irmão não conseguia mais ficar sozinho em qualquer lugar, não se alimentava e ficava pensativo. Ela interpretou esse comportamento como “loucura” causada pela assombração dos macacos. Vejamos:

e sai aquele carnegão, isso tudo é remédio. Por exemplo, a senhora é mordida de cobra, tem no mato uma planta que a gente tira só um pouquinho, a gente raspa e coloca (senhor Antonio, julho 2011).

Por outro lado, quando este rezador se refere à cura de doenças espirituais que podem manifestar-se no corpo físico do indivíduo — a exemplo de mau-olhado, quebranto, encosto —, são também acionadas para a cura as rezas e os banhos. Os banhos são práticas de proteção para as quais são utilizadas plantas medicinais no ato de lavagem do corpo, com finalidades antisséptica.

Eu aprendi a rezar para quebranto, mau-olhado, dor de cabeça, encosto, tudo quanto é doença que existe, e aí foram me ensinando a fazer banho da folha da mucuracaá, folha de peão roxo, folha de peão pajé, folha de capim santo, todos esses remédios foram me ensinando, a casca da laranja. Então o que eu sei hoje em dia eu devo agradecer muito a Deus, e no final ela [a mulher que o visitava em sonho] disse: “agora, vamos embora, essa que é a palavra além do pensamento e antes de ser, já é”, então eu me acordei! E depois eu fiquei pensando, porque a gente fica com a mente, parece assim que a gente grava, e onde eu via as coisas que me chamavam eu ia lá fazer o bem, rezar, e hoje em dia as pessoas me procuram muito (senhor Antonio, julho 2011).

As rezas e o manuseio de plantas em algumas situações estão associados aos sonhos, já que estes são considerados pelos agentes sociais como a passarela que interliga os mundos natural e sobrenatural, diferentemente das “visagens”, que podem aparecer no mundo tangível sem a necessidade dos sonhos.

d. “*Visagens*”

As chamadas “visagens” são seres sobrenaturais que convivem tanto no mundo concreto como no mundo sobrenatural. Galvão (1955) afirma:

As “visagens” não podem ser postas de lado sob a alegação que se trata de superstições ou de sobrevivências “pagãs”, porque são igualmente ativas e capazes de despertar atitudes emocionais e místicas na mesma intensidade que as do corpo do catolicismo (Galvão, 1955: 88).

Durante o trabalho de campo, observei que as “visagens” são diferenciadas conforme alguns aspectos que descreverei adiante. Em alguns de-

os camorins, tiramos vários tracajás, nós íamos cada um na sua canoa. Aí ficou, a canoa dele era maior, ficou com mais bicho de casco na canoa dele, eu fiquei com os camorins, mais alguns bichos de casco né. Mas só que eu estava do lado do barranco, que era uma terra firme, na beira de uma terra firme, tinha uma altura de mais ou menos de uns 5 metros de barranco, onde justamente diziam que tinha cobra grande. Aí roeu uma paca, do outro lado, ele me disse: “Leonel vai lá matar essa paca pra gente almoçar amanhã”. Eu brincando respondi: “Ó, tem tanto tracajá na canoa como é que tu queres que eu vá matar paca?” Tava brincando, né? Mas eu já ia pra lá. Por incrível que pareça, quando eu terminei de falar, deu um tremor, um tremor parece que aquele barranco, aquele lago teria se partido no meio bem assim. Deu um tremor tão forte que a nossa canoa ficou tremendo no meio do lago, e surgiu, uma... a água, jorrava pra cima bem na beira do barranco, bem próximo do barranco, mais alto do que essa casa, aquela água assim, lá pra cima, que nem uma cachoeira, uma jorrada de dentro do lago, da água do lago pra cima. Jorrava. Ele focou pra lá. Quando ele focou, eu estava do lado dele, ele disse: “Leonel, é a Cobra Grande!” Ele disse que era Cobra Grande [risos]. Eu larguei tudo, a canoa dele era maior né, eu tirei pra beira, do lado que era a várzea, era terra firme. Aí eu remei pra lá. Aquelas ondas bem forte, parece num temporal. Eu tirei. Aí ele gritava por mim: “Leonel, Leonel, me espera”. Respondi: “Ah, não espero ninguém”. Nós remamos e fomos parar num, já num baixo né, tinha a praia bem próxima já. A nossa colocação não ficava muito longe. Mas aquelas ondas, incrível. Aquelas ondas muito forte, dentro do lago (senhor Leonel, etnia Baré, julho 2011).

Como resultado deste encontro com a “Cobra-Grande”, os rapazes foram enxotados do lago, apavorados. Os “bichos visagentos” dominam e controlam alguns recursos da natureza, como a floresta ou os rios, e são, portanto, entidades protetoras, tal como aponta Galvão (1955).

Há “bichos visagentos” que não possuem a forma de animais tangíveis da floresta, mas são conhecidos e temidos pelas pessoas, como a “Mãe da Mata” e o “Curupira”.

Os “bichos visagentos” provocam medo, insegurança e, ao mesmo tempo, impõem respeito às pessoas. Para lidar com esses seres sobrenaturais, os homens utilizam algumas técnicas, como rezas e benzimentos, através das figuras dos rezadores e dos “pajés”.

Numa relação similar, Pritchard (2005) faz uma reflexão sobre “outros agentes malignos associados à bruxaria”, referindo-se a animais como cães,

Meu irmão, sem ser o Alírio, você não conheceu, ele quase ficou louco! Ele cortava piaçava, um dia ele foi sozinho para o piaçabal, ficou lá dois dias mais ou menos. Um dia ele foi caçar, ele tentou atirar num macaco, mas não pegou não. No outro dia, o macaco falou com ele, ameaçou meu irmão. O macaco se virou pra ele, ficou que nem gente e disse: “ontem você quase matou a minha mulher, você atirou nela mas não conseguiu acertar, você não vai fazer mais isso! Eu não vou deixar! Nós vamos pegar você!” Meu irmão na hora pegou a canoa, entrou nela e saiu remando. Ele me disse que saiu chorando de medo e enquanto isso apareciam macacos por todos os lados, eles também entraram na canoa, e ficavam caçoando do meu irmão, eles puxaram a orelha dele, a bóchecha, os braços e gritavam: “medroso, medroso, cadê o atirador, atira agora se você for homem. Isso mesmo, isso, vai embora!” No mato é difícil ficar sozinho, eu acredito em certas coisas que acontecem... você pode não acreditar, mas até hoje... agora que meu irmão está se recuperando, ele não sai pro mato sozinho é nunca, ele ficou um bom tempo sem cortar a piaçaba, o patrão dele foi lá na *comunidade* saber o que tinha acontecido, porque ele não estava indo cortar a piaçaba, mas ele estava mal mesmo. Foi preciso muita reza pra ele ficar bom, a mamãe cuidava dele, tirava plantas no quintal pra cuidar dele (Marilene Gervásio, indígena Baré, fevereiro 2010).

A maneira de curar esse filho e irmão Baré deu-se através de rezas e banhos com plantas medicinais, preparados pela mãe, detentora do conjunto dos conhecimentos tradicionais de sua gente.

Outras histórias se referem à Cobra Grande, descrita como uma sucuri-ju ou jiboia, ambas gigantes. Elas habitam o fundo do rio que está na representação social de alguns agentes sociais entrevistados como “lugar encantado”.

O senhor Leonel narra seu encontro com o que julga ser a Cobra Grande. Ao sair para pescar à noite, com um seu amigo, num lago, este “bicho visagento” aparece formando ondas de três metros de altura:

Aí nós saímos né, eu e o meu colega Antonio. Ele começou a arpoar, justamente naquela área que o rapaz disse que tinha a cobra grande. Aí eu disse pra ele: “Rapaz!, faz isso não, aqui não tem nada!” E ele continuou a arpoar. Chegamos lá, minha mãe muito preocupada, já era 11 horas da noite, e “olha, Antonio...” eu era mais novo que ele, tinha uns 15 anos, “olha vocês não vão facilitar lá no poço onde tem a Cobra Grande”, aí minha mãe tinha por apelido Rosa. “Ah dona Rosa, lá não tem nada não!, mas cuidado!” Aí voltamos, na nossa colocação. Quando chegamos lá, pegamos

nesse momento os “bichos visagentos” estão prontos para “assombrar” as pessoas, como foi o caso da moça do povoado indígena descrito acima. Ela desrespeitou uma regra e sofreu punição sobrenatural, de acordo com a cosmologia de seu povo.

d). *Assombração*

Além dos “bichos visagentos”, fazem parte do imaginário da região as “assombrações”. Elas são as almas dos mortos. De acordo com o senhor Leonel, as margens dos rios são assombradas, porque há muitos corpos enterrados, por conta da localização ribeirinha de antigos cemitérios. Quando alguém morria e não tinha como ser levado ao cemitério, era enterrado no próprio sítio ou nos locais à beira do rio principal, onde há um campo limpo, para atracar os barcos e fixar estadia conhecido na região como “paragem”.

Não obtive a informação sobre a razão de essas almas se encontrarem no mundo tangível, mas elas não “assombram” no sentido de roubar a alma das pessoas, nem são entidades de proteção da natureza como os “bichos visagentos”, mas impõem medo aos indivíduos.

Nesse sentido, é possível interagir com os mortos já que não é a condição física que determina essa relação, e sim a crença nesses seres.

Quando o senhor Leonel estava caçando na floresta, ele deparou-se com o que julga serem gritos humanos femininos que ele explica como a voz de uma “assombração”. No lugar que ele ouvira tais gritos, coincide de estar enterrado o corpo de uma mulher que ele desconhece o motivo de sua morte. Desta maneira, ele faz essa associação entre o lugar que o corpo está enterrado e os gritos femininos noturnos.

Eu vinha descendo, nós chamamos de um “estirão” né, aquela área, bem comprida, bem larga, e vim descendo e ouvindo uma paca roer, aí eu me aproximei mais pra beira do rio pra focar, mas eu não foquei. Para meu susto, eu ouvi um grito muito forte, muito forte mesmo, que eu perdi a noção de tudo. Estava sozinho naquela época pra lá, minha família tava aqui. Como que se alguém que estivesse assim com uma dor muito forte. Gritou mesmo, voz de gente. Gritou a noite, era grito de mulher. Imagine você no centro da mata, à noite, no escuro, sozinho, e ouvir um grito daquele. Eu não sabia mais nada, perdi até a noção de remar, se eu ia pra cima ou se ia

gatos, pássaros, morcegos, dentre outros animais que, para os Azande, estão diretamente ligados à bruxaria como seres autônomos, ou seja, agem por conta própria, têm suas vontades e agem por intermédio das forças sobrenaturais.

O cão, por exemplo, entre os Azande, é considerado com jeito de mal-doso ao olhar as pessoas, assim como tem reputação de animal rancoroso. Os morcegos são detestados e as corujas consideradas nefastas. Os uivos do chagal são anunciadores da morte.

Considerarei interessante a maneira como o gato selvagem é tratado entre os Azande. É passível de comparação com o boto vermelho, pois é objeto de uma representação similar em algumas regiões da Amazônia.

O gato selvagem é chamado pelos Azande de “andandara”, e é capaz de manter relações sexuais com mulheres humanas “que dão à luz gatinhos, que amamentam como bebês” (Pritchard, 2005: 240).

Na região de Barcelos, o boto vermelho aparece em forma de homem e seduz as mulheres que, meses depois, dão à luz bebês. Embora esta relação entre mulheres e botos fosse explicada por intérpretes da Amazônia como um argumento que encobre relações incestuosas, ou relações não aprovadas pelas famílias dos indivíduos, esta associação do boto como um “bicho visagento” é aceita e incorporada às práticas de regulamentação e controle social em Barcelos, sobretudo, nos povoados que se localizam às margens dos rios.

Não encontrei nenhuma mulher que fora seduzida pelo boto durante o trabalho de campo, mas conheci uma moça que fora “assombrada” por ele, e que estava indo ao rezador porque tinha ficado atordoada, perdeu a fala por instantes, e não conseguia ficar sozinha em seu povoado.

Esta moça fora “assombrada” pelo boto às 18 horas, quando estava à beira do rio lavando louça. Segundo o seu depoimento, o boto apareceu e tentou levá-la para o fundo do rio, nessa hora sua irmã a chamou, sem saber que o boto estava lá, impedindo que ela caísse no rio.

Há normas que podem regular o comportamento das pessoas no que diz respeito aos “bichos visagentos”, sobretudo nos povoados. Por exemplo, as mulheres não podem tomar banho nos rios no horário das 18 horas, pois

o mesmo processo, é um pouco diferente da seringa, com isso o piaçabal está mais longe, tem muita dificuldade, os igarapés estão mais estreitos, há cachoeiras e uma série de coisas que inviabilizam a distância. *Quando acaba a piaçaba, o piaçabal fica e os piaçabeiros se movem para outro lugar, quando você entra em algum rio, você encontra vinte a trinta colocações, sem piaçabeiros eles estão mais lá pra cima, os barracões ficam lá, até porque quando você sai você pode passar uma noite lá por causa da chuva, por exemplo (senhor José Alberto Péres, etnia Baré, maio 2001, grifos meus).*

Deste modo, quando as fibras de piaçaba são extraídas, os trabalhadores extrativistas devem esperar uma média de cinco anos para voltar àquele piaçabal e proceder novamente à extração. Neste tempo ele irá a outras unidades de produção em potencial, à procura das fibras.

Aquele piaçabal que o trabalhador extrativista estava ocupando anteriormente continua sendo um piaçabal. O que define esta unidade de produção não é apenas a incidência das palmeiras de piaçaba, mas também as relações sociais que podem refletir nas construções físicas como o “barracão” ou as estradas e igarapés que dão acesso às palmeiras.

A relação que o piaçabeiro mantém com o território não é a mesma que o “patrão”. Há um conjunto de conhecimentos tradicionais, numa mesma base física, aliados aos sentimentos de pertencimento que diferem entre os primeiros e o segundo.

Baseio-me na noção de territorialidade específica de Almeida (2006: 25) para compreender que os agentes sociais autodefinidos piaçabeiros constroem suas relações sociais, criam laços de pertencimento em uma existência coletiva e ressignificam o espaço físico, que passa a ter um valor identitário e organizacional.

Noto que os conflitos territoriais em Barcelos estão relacionados com diferentes formas organizativas do território. Vejo, também, que há uma dinâmica nas reinvenções de identidades coletivas diferenciadoras nesses conflitos pelo acesso aos recursos naturais que importa em conflagração sobre o tema da territorialidade.

Nesse caso, há mecanismos políticos especializados e legalizados referentes às reivindicações territoriais. Por exemplo, ao se organizarem em uma unidade associativa, os agentes sociais objetivam a “legitimação” de

pra baixo, o que fazer, fiquei paralisado, perdi a noção de tudo. Mas só foi um grito, mas muito forte. Eu não descobri e nem foquei pra lá também, não foquei com medo, não foquei, se eu focar vou ver uma visagem ou ver um..., eu não sei. Então esse foi um fato que eu presenciei no Curuduri. Eu tinha pra mim que fosse uma colocação né. Mas depois foram saber, eu contei pros mais veteranos de lá. Eles me disseram que ali mesmo tem uma pessoa enterrada. É justamente aonde eu ouvi o grito. Grito de uma mulher. E era mulher que tava lá. Então eu, isso aí não sei, não posso lhe explicar, mas que eu ouvi, eu ouvi! Então eu não tenho, dizer assim, eu não duvido com nada, de que possa acontecer. É que nem o fato da Cobra Grande também, alguns duvidam de Cobra Grande, eu não sei. Mas eu já assisti isso no Padauri (senhor Leonel, etnia Baré, julho 2011).

Quando estive no piaçabal ouvi muitas histórias de “assombração”, visagens e rezas. Eram as próprias pessoas que por ali viviam que me contaram todo esse anedotário. Esse assunto passou então a fazer parte, de maneira recorrente, das entrevistas, independentemente de eu provocar ou não o assunto para o entrevistado. Embora não seja o objeto central da pesquisa, ao considerar as reflexões sobre o tema percebi que o espaço do sobrenatural dialoga com a construção de uma territorialidade específica.

A CONSTRUÇÃO SOCIAL

DE UMA TERRITORIALIDADE ESPECÍFICA

O piaçabal, conforme mencionado anteriormente, não pode apenas ser considerado como local com importante incidência de palmeiras de piaçaba. Há piaçabal sem fibras de piaçaba nas palmeiras, conforme apontado pelo senhor Péres:

Com essa comercialização e a reprodução lenta, porque tem um negócio, a piaçaba ela é autossustentável, porque você corta e três anos depois você corta de novo, tem um processo de corte adequado para que sempre tenha fibra disponível, mas aí começa a ficar mais distante, então nós tínhamos, por exemplo, o piaçabal começava de Barcelos (a cidade) aproximadamente três horas de motor e a gente chegava, agora não tem mais, *existe piaçabal mas não existe piaçaba*. É porque no piaçabal ficam as árvores e as folhas e onde foi cortado fica só a “buchá”, e então quando acaba, as pessoas mudam, vão sempre subindo o igarapé, nada de baixar porque para baixo você já fez o corte, e aí depois de uns dez anos ele começa a voltar para fazer

Considerações finais

Este livro baseado em pesquisa acadêmica permitiu avançar na compreensão do significado da *categoria* “piaçabeiro” e as relações sociais atreladas às práticas extrativistas da piaçaba e possibilitou perceber a dinâmica dos conflitos sociais no município de Barcelos, que envolve mobilizações étnicas com reivindicações sobre a terra indígena, por um lado, e o controle dos recursos naturais, por outro.

Os piaçabeiros encontram-se mobilizados por meio de suas relações associativas no município de Barcelos, estado do Amazonas, expressas pelo advento de suas associações e cooperativas na última década. Estas associações estão fisicamente instaladas em sedes no município, e estão organizadas por intermédio de identidades coletivas construídas sob critérios étnicos (indígenas) e de ocupação econômica, ou seja, trabalhadores que exercem atividade econômica relacionada ao extrativismo (piaçabeiros).

As categorias de autodefinição relativas a indígenas e “piaçabeiros” mostram-se recorrentes e se sobrepõem, explicitando um duplo pertencimento. Ou seja, há “piaçabeiros” que se autodefinem como indígenas, há indígenas que não são “piaçabeiros”, há “piaçabeiros” que não são indígenas, há “piaçabeiros” ribeirinhos e pescadores de subsistência, assim como há “piaçabeiros” que são indígenas, pescadores artesanais e agricultores ao mesmo tempo. Estes últimos referem-se, principalmente, àqueles que residem nos povoados. Uma identidade não exclui a outra, elas coexistem e podem ser acionadas ao mesmo tempo.

A *categoria* “piaçabeiro” está relacionada a critérios de competência e saber, como o conjunto de conhecimentos tradicionais, que não se manifestam apenas no campo das técnicas de extração de piaçaba, mas também no campo do conhecimento pormenorizado da *região*.

suas reivindicações relacionadas ao uso e acesso aos territórios, pelo menos assim me apresentou a matéria a Cooperativa de Piaçabeiros do Médio e Alto Rio Negro (Copiaçamarin).

A redefinição do controle social sobre os recursos naturais é percebida quando são acionados os conhecimentos tradicionais no cuidado e na manutenção para reprodução dos piaçabais. Desse modo, percebo que para além do acesso, a questão do “controle” do território é almejado pelo conjunto dos atores. No caso dos “piaçabeiros”, a peonagem da *dívida* (Neide Esterci, 1996) nesse “sistema de aviamento” mostra-se como forma de controle do território, aliás, não só do território, mas de um grupo sobre outro, uma forma de dominação (Bourdieu, 2002).

A noção de *territorialidade específica* ajuda-me a problematizar as relações sociais e as reivindicações que estão em jogo nos conflitos territoriais em Barcelos. Tais relações irão justamente delimitar de forma dinâmica as terras de pertencimento coletivo, cujo uso é disciplinado por costumes e percepções culturais que convergem para um território, que se configura como base física, considerada comum, essencial e inalienável (Almeida, 2006: 24).

O uso do *território* pelos trabalhadores extrativistas nos piaçabais é coletivo, ou seja, os “patrões” autointitulam-se donos da unidade de produção, mas a faina é de responsabilidade dos trabalhadores extrativistas que compartilham o uso e a construção do “barracão”, lugar de beneficiamento das fibras, prática de exploração dos recursos naturais.

É oportuno ressaltar ainda que o piaçabal como *territorialidade específica* é construído como expressão identitária a partir das *representações sociais* dos sujeitos que têm uma existência coletiva, assim como seus sentimentos de pertencimento ao grupo, das crenças do mundo sobrenatural e das ações que são ressignificadas e politizadas.



sição à casa e à “roça”, lugar de moradia e de consumo familiar. Além disso, o piaçabal é um lugar de envolvimento com o mercado e os sistemas políticos e econômicos mais amplos. Ou seja, a descrição de piaçabal não consiste numa paisagem com incidência de palmeiras de piaçaba na floresta, os critérios prevaletentes de sua formação são muito mais sociais do que propriamente naturais.

As *relações de trabalho* entre os designados piaçabeiro e os “patrões” são mediadas pelo “sistema de aviamento”, que é caracterizado, sobretudo, pela *repressão da força de trabalho* e pelas *dívidas*. Atualmente estes processos sociais sofrem alterações, tal como as formas de resistência cotidiana dos trabalhadores extrativistas.

A presente pesquisa também focalizou a cultura de resistência dos piaçabeiros ao descrever, por exemplo, formas concretas de protesto, a exemplo do “calote” da *dívida*, ato pelo qual o piaçabeiro rompe com a cadeia de compromissos assumida com o “patrãozinho” e vende sua produção a outro comerciante da piaçaba. A resistência também se manifesta quando entregam sua produção encharcada de água, ou colocam areia e galhos no interior do amontoado de fibras para que estas pesem mais, reagindo, com isso, às taxas abusivas de “tara” ou de “arrendamento” da área extrativista.

Esse fenômeno da resistência está associado ao momento em que os piaçabeiros passam a se organizar em unidades associativas, como a Associação Indígena de Barcelos (Asiba) ou a Cooperativa Mista Agroextrativista dos Povos Tradicionais do Médio Rio Negro (Comagept) e acabam construindo alianças políticas com outras organizações, como ONGs, universidades e institutos de pesquisa. Considero o fato de o senhor Milton, piaçabeiro e indígena Baré, ter processado seu patrão, apoiado pela Asiba, e ter tido ganho de causa, um momento importante para as relações sociais entre “fregueses” e “patrões”. Fato este que fortaleceu a resistência cotidiana à *repressão da força de trabalho* dos primeiros pelos segundos.

É oportuno ressaltar que, em outros esquemas interpretativos consoantes aos sistemas analíticos dos “ciclos econômicos”, os piaçabeiros frequentemente foram descritos como sujeitos subordinados, passíveis e vitimizados numa relação social. A pesquisa etnográfica permitiu-me contrapor

O resultado da pesquisa etnográfica permitiu-me distanciar dos modelos analíticos de “ciclo econômico” arraigados nos esquemas interpretativos sobre o extrativismo na Amazônia, que a colocam sempre numa posição de decadência econômica e de idealização do passado. Há graves limitações na compreensão das realidades empiricamente observáveis. O trabalho etnográfico buscou contrapor-se a elas, permitindo um conhecimento mais detido sobre a *categoria* “piaçabeiro”, notadamente em relação ao sistema social na qual está inserida.

Os sistemas analíticos que ajuízam como decadente o extrativismo na Amazônia estão elencados com os pressupostos evolucionistas marcados pelo *continuum* linear. Os processos evoluem e passam a ser “resíduo” ou “sobrevivência” de uma atividade cultural e econômica. Ao contrário destas afirmações, esta prática extrativista não é “resíduo” de “ciclos econômicos”, assim como a autodefinição da identidade coletiva piaçabeiro não é explicada por práticas relativas à natureza e sim por suas mobilizações culturais e políticas.

A partir da leitura dos relatos de viajantes naturalistas acima elencados, constatei que o significado da *categoria* “piaçabeiro” marca descontinuidades tanto no tempo, como no espaço, já que nessas descrições os povos que extraíam as fibras da piaçaba aparecem como “sujeitos biologizados”, ou seja, em continuidade com a natureza.

Ocorreu, assim, uma desconstrução do significado desta *categoria*. Os agentes sociais que se autodenominam hoje piaçabeiros estão politizando sua condição, organizam-se em associações de classe e reivindicam direitos territoriais. Se antes, nos relatos de viajantes, os trabalhadores extrativistas da piaçaba eram “biologizados”, agora são as relações extrativistas que estão sendo politizadas e produzem agentes sociais que rompem com a “passividade” historicamente atribuída aos indígenas.

Durante o trabalho de campo, observei que o piaçabal é um lugar de relação que contempla um sistema complexo e específico, atrelado a um conjunto de representações sociais, símbolos, mitos, conhecimentos tradicionais e estratégias políticas. É também o lugar de produção e de relações sociais de produção autoritárias e de rígida subordinação, em contrapo-

sequência, os agentes envolvidos nestas relações de antagonismos explicitam suas intenções quanto ao controle dos recursos naturais. No caso dos indígenas, a reivindicação se refere ao reconhecimento de suas terras ancestrais.

O território ocupado e reivindicado pelos povos indígenas no médio rio Negro não circunscreve um único ambiente, a sua distribuição espacial é descontínua. Ou seja, as distinções que apresentei no presente trabalho entre o lugar de moradia e o lugar de produção marcam descontinuidades espaciais e não enfraquece as reivindicações sobre a demarcação das terras indígenas no município.

Há campanhas contra o reconhecimento das terras indígenas em Barcelos, que ganham força na medida em que é disseminado, pelos grupos que se opõem à demarcação — como os “patrõesinhos”, os pescadores, membros do legislativo municipal —, que esta seria uma forma de proibição de ir e vir nos rios a todos que não se autodefinem como indígenas.

A reivindicação da terra indígena passa a ser desejada quando ela representa autonomia numa relação de dependência, subordinação e repressão da *força de trabalho* a que estão submetidos os piaçabeiros. Ou seja, significa opor-se à dominação de um grupo sobre outro, significa liberdade de escolha na comercialização das fibras de piaçaba e a busca de novas relações com o mercado.

Essa reivindicação, todavia, só é possível no momento em que o movimento indígena no médio rio Negro ganhar ainda mais força política por meio desta sua mobilização, quando será possível a plena utilização de suas identidades étnicas para a consolidação institucional de suas relações associativas.



essa ideia também, pois estes agentes sociais encontram meios de resistir ao sistema no qual estão inseridos, principalmente quando criam maneiras de contraditar as taxas cobradas pelo comerciante da piaçaba ou acionam identidades coletivas e se mobilizam em unidades associativas.

Os conflitos sociais em Barcelos estão relacionados a diferentes formas organizativas do território. Historicamente, a região do rio Negro fora marcada pelos domínios territoriais dos “patrões” e suas relações comerciais a partir do “sistema de aviamento”. Assim, ocorre a privatização daquilo que é público, ou seja, os rios e os igarapés.

Os conflitos territoriais em Barcelos coincidiram com a reivindicação dos povos indígenas do rio Negro, o que ocasionou mobilizações em todo o município, sobretudo a partir da mobilização dos agentes sociais em associações, cooperativas, sindicatos ou colônias que acionaram identidades coletivas, como um ato político para legitimar suas reivindicações “a favor” ou “contra” o reconhecimento da terra indígena.

Quando acionam diferentes identidades — como indígenas, piaçabeiros, trabalhadores do ramo da piaçaba (nesse caso, os designados “patrõezinhos”) ou pescadores —, os sujeitos, agora mobilizados em relações associativas, assumem uma fronteira social que é marcada pela diferença vis-à-vis ao “outro”.

Da mesma forma, estas “diferenças” são acentuadas pelas formas heterogêneas de apropriação do território. As terras indígenas reivindicadas abrigam os piaçabais e diferentes áreas hoje exploradas por pescadores e comerciantes da piaçaba, o que acentua o clima de tensão entre estes diferentes agentes.

A dinâmica dos conflitos territoriais em Barcelos tem implicações diretas nas práticas extrativistas da piaçaba realizadas tradicionalmente pelos piaçabeiros. Isso contribuiu para o advento de identidades coletivas que se mobilizaram em torno de um ou mais elementos comuns, como o viés de ordem étnica ou de ocupação econômica. A construção dessas identidades consiste em atos políticos, que mobilizam sujeitos, agências e que evidencia essa prática extrativista até então considerada marginal, principalmente nos dados oficiais e relatos históricos.

Em um primeiro momento, o que está sendo reivindicado nos conflitos sociais em Barcelos é o reconhecimento das identidades coletivas; na

Referências

ACEVEDO MARIN, Rosa; ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de (Orgs.). *Populações tradicionais e questões de terra na Pan-Amazônia*. Belém: Associação de Universidades Amazônicas, 2006.

ALMEIDA, Wagner Berno de. Conhecimentos tradicionais: uma nova agenda de temas e problemas. Conflitos entre o poder das normas e a força das mobilizações pelos direitos territoriais. In: ALMEIDA, Wagner Berno de (Org.). *Conhecimentos tradicionais e territórios na Pan-Amazônia*. Manaus: UEA Edições, 2010.

———. Distinguir e mobilizar: duplo desafio face às políticas governamentais. *Revista Tipiti*, 2004.

———. *Terras tradicionalmente ocupadas: terra de quilombo, terras indígenas, “baçauais livres”, “castanhais do povo”*. Manaus: Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia – Universidade Federal do Amazonas, 2006.

———. Biologismos, geografismos e dualismos: notas para uma leitura crítica de esquemas interpretativos da Amazônia que dominam a vida intelectual. In: *Antropologia dos Arquivos da Amazônia*. Rio de Janeiro: Casa 8; Manaus: Fundação Universidade do Amazonas, 2008.

AQUINO, Terri Valle de; IGLESIAS, Marcelo Piedrafita. *Kaxinawá do rio Jordão: história, território, economia e desenvolvimento sustentado*. Rio Branco: Comissão Pró-Índio do Acre, 1994.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: ContraCapa, 2000.

BOURDIEU, Pierre. *A miséria do mundo*. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

———. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2002.

FARIAS JÚNIOR, Emmanuel de Almeida. *Tambor urbano: o deslocamento compulsório e a dinâmica social de construção da identidade quilombola*. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus.

FAVRET-SAADA, Jeanne. The way things are said. In: FAVRET-SAADA, Jeanne. *Ethnographic fieldwork: an anthropological reader*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Viagem filosófica ao rio Negro*. Manaus: Editora Universidade Federal do Amazonas, 2007.

FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

———. Classificar. In: FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 8.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

———. *Em defesa da sociedade*. São Paulo, Martins Fontes, 2005.

FRASER, Nancy. A justiça social na globalização: redistribuição, reconhecimento e participação. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 63. Coimbra, Out. 2002.

———. Reconhecimento sem ética? *Revista Lua Nova*, n. 70. São Paulo, 2007.

———. Igualdade, identidades e justiça social – Luta de classes ou respeito às diferenças? *Le Monde Diplomatique Brasil*. São Paulo, Ano 5, n. 59, Jun. 2012.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zuzulândia moderna. In: FELDMAN-BIANCO, Bela. *Antropologia das sociedades contemporâneas – métodos*. São Paulo: Global Editora, 1987.

GUSFIELD, Joseph R. *Community – a critical response*. New York: Harper & Row Publisher, 1975.

HAUDRICOURT, A. G. *La technologie, science humaine*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme, 1987.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (Orgs.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

HUNT, Lynn. Introdução. In: HUNT, Lynn. *A nova história cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

HUTCHINTON, John; SMITH, Anthony (Eds.). *Ethnicity*. Oxford: Readers, 1996.

- . O camponês e seu corpo. *Revista Sociologia e Política*, n. 26, Curitiba, Jun. 2006.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. As “categorias do entendimento” na antropologia. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Sobre o pensamento antropológico*. 3. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. Tapuia – A invenção do índio da Amazônia nos relatos de viagem filosófica (1783-1792). In: CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz; NORONHA, Nelson Matos. *A Amazônia dos viajantes: história e ciência*. Manaus: Editora Universidade Federal do Amazonas, 2011.
- COHEN, Abner. *Urban ethnicity*. London: Tavistock, 1974
- . *Homem bidimensional*. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1978.
- COSER, Lewis A. *The functions of social conflict*. Illinois: Free Press 1956.
- DESAN, Suzanne. Massas, comunidade e ritual nas obras de E. P. Thompson e Natalie Davis. In: DESAN, Suzanne. *A nova história cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- DOURADO, Sheilla Borges. Os conhecimentos tradicionais como objeto de disputas no campo: a diversidade dos sentidos relacionais. In: ALMEIDA, Wagner Berno de (Org.). *Conhecimentos tradicionais e territórios na Pan-Amazônia*. Manaus: UEA Edições, 2010.
- DURKHEIM, Émile. Representações individuais e representações coletivas. In: DURKHEIM, Émile. *Sociologia e filosofia*. São Paulo: Martin Claret, 2009.
- DURKHEIM, Émile; MAUSS, Marcel. Algumas formas primitivas de classificação. In: MAUSS, Marcel (Org.). *Ensaio de sociologia*, São Paulo, Perspectiva, 1981.
- ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. L. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- ERIKSEN, Thomas. *Ethnicity and nationalism: anthropological perspectives*. London, Pluto Press, 1993.
- ESTERCI, Neide. Imobilização por dívida e formas de dominação no Brasil de hoje. *Lusotopie*, 1996.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- . *Os Nuer*. São Paulo: Perspectiva, 2002.

PINTO, Renan Freitas. *Viagem das ideias*. Manaus: Valer, 2006.

REIS, Arthur César Ferreira. *Lobo D'Almada – Um estadista colonial*. Manaus: Editora Valer, 2006.

———. *História do Amazonas*. 2. ed., Belo Horizonte: Itatiaia, 1989.

RELATÓRIO APRESENTANDO À ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DA PROVÍNCIA DO AMAZONAS pelo Exm^o Senhor Dr. Manoel Clementino Carneiro da Cunha Presidente da mesma Província na Sessão Ordinária de 3 de maio de 1862. Pará publicação e data: Typ. de Frederico Carlos Rhossard, 1862. In: *Relatórios da Presidência da Província do Amazonas...* Rio de Janeiro: Typ. do Jornal do Commercio, 1906. v. II, p.669-849.

SAID, Edward. *Cultura e imperialismo*, São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SANTA-ANNA NERY. Frederico José, Barão de Santa-Anna Nery. *O país das Amazonas*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1979.

SCOTT, James C. *Weapons of the weak: everyday forms of peasant resistance*. New Haven; London: Yale University, 1985.

SIGAUD, Ligia. Apresentação. In: SIGAUD, Ligia. *Sistemas políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: Edusp, 1996.

SIMMEL, Georg. *Le conflit*. Paris: Circé, 1992.

SOBREIRO, Thaissa. *Territórios e conflitos nas pescarias do médio rio Negro (Barcelos, Amazonas, Brasil)*. 2007. Dissertação (Mestrado do Programa de Pós Graduação em Biologia de Água Doce e Pesca Interior) – Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, Manaus.

SPIX, Johann Baptist von; MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von. *Viagem pelo Brasil: 1817-1820, Spix e Martius*. v. 3. Belo Horizonte: Itatiaia, 1981.

THOMPSON, E. P. *Costumes em comum: estudos sobre cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

VELHO, O. G. *Capitalismo autoritário e campesinato: um estudo comparativo a partir da fronteira em movimento*. São Paulo, Difel, 1976.

WALLACE, Alfred Russel. *Viagens pelos rios Amazonas e Negro*. São Paulo, Rio de Janeiro, Recife e Porto Alegre: Editora Companhia Nacional, 1853.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. v. 1. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1991.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. *Dois anos entre os indígenas. Viagens no noroeste do Brasil (1903-1905)*. Manaus: Universidade Federal do Amazonas/Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2005.

LEACH, E. *Sistemas políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: Edusp, 1996.

MALINOWSKI, B. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril, 1978.

MARX, Karl. Teoria moderna da colonização. In: MARX, Karl. *O capital – Crítica da economia política*. Livro 1, T. 2, São Paulo, Nova Cultural, 1996.

———. Sobre o processo de trabalho e o processo de valorização. In: ANTUNES, Ricardo (Org.). *A dialética do trabalho*. São Paulo: Expressão Popular, 2004.

MAUSS, Marcel. As técnicas corporais. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. v. II. São Paulo: EPU, 1974.

MEIRA, Márcio. *O tempo dos patrões: extrativismo da piaçava entre os índios do rio Xié (alto Rio negro)*. 1993. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

MONTEIRO, Mário Ypiranga. *A capitania de São José do Rio Negro*. Manaus: Valer, 2002.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Elementos para uma sociologia dos viajantes. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (Org.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1987.

———. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (Org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: ContraCapa, 1999.

PERES, Sidnei. *Cultura, política e identidade na Amazônia: o associativismo indígena no baixo rio Negro*. 2003. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

———. A economia moral do extrativismo no médio rio Negro: aviamento, alteridade e relações interétnicas na Amazônia. *Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política*. n. 21. Niterói, EdUFF, 2. sem. 2006

———. Associativismo, etnicidade indígena e transformações sociais: a manufatura política de direitos territoriais em Barcelos. In: PERES, Sidnei. *Mobilizações étnicas e transformações sociais no rio Negro*. Manaus: UEA Edições, 2010.

PESAVENTO, Sandra Jatthy. *História e história cultural*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

Anexos

WEBSITES CONSULTADOS

<www.novacartografiasocial.com>.

<<http://acritica.uol.com.br/manaus/Aposentado-Ufam-presobiopirataria>>.

<<http://www.conab.gov.br/OlalaCMS/uploads/arquivos/44ef0e6571fee-fe0498990698b165f8d.pdf>>.

MECANISMOS JURÍDICOS FORMAIS CONSULTADOS

Portaria Funai n.º 12 de 12.01.2007.

Portaria Funai n.º 476, de 29.05.2007.

Portaria Funai/DAF n.º 1.309, de 30.10.2009.

Artigo 149 do Código Penal.

Decreto-lei n.º 2.848/40.

MAPAS E OUTRAS BASES CARTOGRÁFICAS CONSULTADAS

SECRETARIA DE ESTADO DO MEIO AMBIENTE. Laboratório de Geoprocessamento. Mapa do Estado do Amazonas e suas áreas protegidas. Sipam, 2001. Mapa: 1m X 1,5m. Escala 1:5.500.000.

———. Laboratório de Geoprocessamento. Mapa do estado do Amazonas. s/d. mapa: 1m × 1,5m. Escala 1:5.500.000.

CARTA DA PROVÍNCIA DO AMAZONAS. Comarcas da capital Manaus, Itacoatiara, Parintins, Rio Madeira, Rio Purus, Rio Solimões e Rio Negro. 1884. mapa: Digital 2395mm × 1964mm. Escala Léguas Quadradas 66.300.

PROJETO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA. Mapa de Barcelos, Piaçabeiros do rio Aracá. Laboratório de Cartografias e Mapas do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. 2007. Formato impresso. Escala 1:770.000.



O processo social observado como processo natural: as relações sociais no extrativismo da piaçaba em diferentes momentos históricos

Este ensaio complementar apresenta minha leitura sobre os relatos de alguns importantes “viajantes naturalistas” dos séculos XVIII e XIX distintamente referidos à região do rio Negro. Meu propósito consiste em desvendar qual era o “discurso científico” sobre as práticas de povos e comunidades que extraíam as fibras de piaçaba, e relevância desta questão nos referidos relatos.

O processo da extração da piaçaba é o resultado de processos históricos específicos que contribuíram para a configuração das relações sociais e das reivindicações atuais que engendraram o piaçabal do Rio Negro.

Esses processos históricos descontínuos e intermitentes remontam desde a procura das chamadas “drogas do sertão”,¹ e da força compulsória do trabalho de povos indígenas com sua inserção no “sistema de aviamento” no processo de comercialização de produtos na região do rio Negro, até o advento de “identidades coletivas objetivadas em movimentos sociais”.²

1 Cf. Meira (1993). As “drogas do sertão” eram os produtos extraídos da fauna e flora amazônicas para fins múltiplos e que tinham mercado tanto na própria colônia, como nos países europeus. No período colonial, destacavam-se como “drogas do sertão”: óleos vegetais, plantas aromáticas, fibras, gomas elásticas em geral, canela, guaraná, gengibre, tabaco, breu, pimentas, dentre outros.

2 Cf. Almeida, 2005.

Anexo I

Os naturalistas

Essa explicação, porém, era o respaldo para a utilização compulsória da força de trabalho indígena, que sustentava os administradores coloniais e missionários. Arthur Reis (2006) descreve que as rendas públicas no governo de D'Almada se davam, sobretudo, a partir de “gêneros” extraídos pelos indígenas.

As narrativas dos viajantes naturalistas nos séculos XVIII e XIX, que privilegiarei nesta análise, foram extraídas dos trabalhos de Alexandre Rodrigues Ferreira (1783), Spix e Martius (1820), bem como de Alfred Russel Wallace (1853).

Pretendo analisar essas narrativas contextualizando as fontes e os discursos nos quais estão inseridas. A escolha por esta documentação deve-se ao fato que, dentre os materiais produzidos sobre a Amazônia, esta relata os processos e as relações dinâmicas dos povos com os quais estes viajantes mantiveram contato no rio Negro. Além do mais, foram nestes relatos que encontrei descrições, mesmo que sucintas, sobre a fibra de piaçaba e dos trabalhadores que a extraem.

Ao situar as expedições, notei que as de Alexandre Rodrigues, Spix e Martius deram-se em um Brasil ainda colonial; já a viagem de Alfred Wallace trata de um Brasil imperial, o que me faz atentar aos interesses relacionados aos momentos políticos da época. Devo lembrar que embora se trate de décadas, discursos científicos e esquemas interpretativos diferentes, há um movimento teórico que se entrelaça nesses documentos, encaminhamento este que decorre de uma visão voltada aos esquemas biologizantes das realidades empiricamente observadas.

Segundo Lyn Hunt, no final da década de 1950 e nos primeiros anos da década de 1960, um grupo de jovens historiadores marxistas começou a publicar livros e artigos sobre “a história vinda de baixo”, como os estudos de George Rudé sobre as classes populares parisienses, de Albert Soboul sobre as *sans-culottes* e as revoltas populares parisienses, e E. P. Thompson sobre a classe operária inglesa. Com essa inspiração, os historiadores das décadas de 1960 e 1970 abandonaram os mais tradicionais relatos históricos de líderes políticos e instituições políticas e direcionaram seus interesses para as investigações da composição social e da vida

O município de Barcelos, Amazonas, de acordo com os *Relatórios da Presidência da Província do Grão-Pará de 1849 a 1852*, corresponde à antiga aldeia de Mariuá, fundada com a Carta Régia de 3 de março de 1755, encaminhada para o então governador e capitão-geral do Grão-Pará, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, estabelecendo, assim, o governo da capitania de São José do Rio Negro (atualmente o estado do Amazonas).

A posse desta nova capitania, no entanto, efetivou-se três anos após a supracitada carta régia, em 1758, sendo seu primeiro governador o coronel Joaquim de Mello Póvoas. A aldeia de Mariuá passa então a denominar-se villa de Barcelos.

Em 1791, a capital da província de São José do Rio Negro foi transferida para a Barra do Rio Negro (atualmente Manaus), porém, em 1798, voltou a se estabelecer em Barcelos. Em 1804, contudo, foi novamente deslocada para a Barra do Rio Negro, onde permaneceu até os dias atuais.

Monteiro (2002), ao escrever uma “história regional” apresentada como “história oficial”, menciona que a Carta Régia fundadora da capitania de São José do Rio Negro foi sugerida por Francisco Xavier de Mendonça Furtado, de modo que atendessem melhor à administração da capitania do Maranhão e Pará. Não apenas para atender à administração colonial da capitania do Maranhão e Pará, como afirma Monteiro, mas também a localização desta nova capitania se configurava como ponto estratégico para responder à progressão territorial dos ingleses, espanhóis e holandeses e assegurava o domínio luso, tanto em relação às terras como sobre os indígenas que ali habitavam.

No período colonial, missionários e administradores coloniais utilizaram a força do trabalho compulsória do indígena em favor de seus interesses. As principais estratégias de imposição da autoridade lusa eram as “tropas de resgate”, as fortificações e as missões religiosas.

De acordo com o historiador Arthur Reis,

quando o índio fosse apesado em guerra justa, isto é, nas lutas em que ele atacasse os colonos; quando, agarrado por uma tribo inimiga, estivesse aguardando o momento de ser sacrificado. Nesse último caso, o sertanista resgatava-o. As expedições que procuravam o sertão para esse comércio tinham o nome de tropa de resgates (Reis, 1989: 65).

Desse modo, Alexandre Rodrigues Ferreira foi encarregado de realizar uma viagem às capitanias do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso visando dinamizar a exploração econômica. Dentre suas atividades estavam descrever, recolher e enviar para o Real Museu de Lisboa amostras de utensílios empregados pelos povos locais, assim como amostras de minerais, plantas e animais. Ficou também encarregado de fazer comentários filosóficos e políticos sobre os lugares pelos quais passasse.

Segundo Pinto (2006), o rio Negro aparece na história da Amazônia como território onde se desenrolaram momentos decisivos de seu processo de ocupação. Exemplo disso foi a instalação das duas capitais do Amazonas – Barcelos e Manaus – às margens do Negro, tendo uma carga de significação histórica desde o período colonial até hoje.

Como um dos intérpretes do chamado “Novo Mundo”, Alexandre Rodrigues Ferreira estudou vários aspectos da região amazônica e nesse movimento de conhecimento para produzir dados que estabelecessem uma nova maneira de ver e atuar na região norte, Pinto (2006) afirma:

Alexandre inevitavelmente teve que privilegiar aqueles temas e problemas que lhe parecem essenciais no momento de sua pesquisa e observação. Um dos aspectos com os quais se envolveu de um modo especial foi o do mapeamento dos recursos naturais e suas possibilidades de exploração racional (Pinto, 2006: 169).

De acordo com Carvalho Júnior (2011), os diversos relatos que Alexandre Rodrigues Ferreira escreveu construíram uma série de representações sobre a natureza, os animais e os povos que ali habitavam.

É oportuno ressaltar que a formação de Alexandre Rodrigues Ferreira se insere num movimento de reforma do ensino na Universidade de Coimbra, isso porque era o momento da criação dos cursos de filosofia natural, no amplo movimento de integração dos portugueses ao Iluminismo que se alastrava por toda a Europa. Alexandre Rodrigues Ferreira integrou a primeira turma do curso de filosofia natural de Coimbra. Neste curso, as ciências naturais, que utilizavam a observação e a experimentação na construção do conhecimento, eram estudadas simultaneamente à lógica, à metafísica, à ética (Carvalho Júnior, 2011: 36). Assim,

cotidiana de operários, “criados”, mulheres, grupos étnicos e congêneres (Hunt, 1992: 2).

É nesse sentido que me empenho na análise sobre a relevância dos piaçabais no rio Negro nos séculos XVIII a XIX. Gostaria de objetivar as relações sociais deste grupo social específico designado como piaçabeiro. Ao objetivar o debate sobre a história de situações sociais marginais que não mereceram espaço nos relatórios e nas narrativas oficiais, aparecendo ora nas entrelinhas, ora em citações secundárias.

Aliás, nestes relatos, quando se trata do trabalho extrativista — como o das fibras de piaçaba no rio Negro —, as informações evidenciam apenas os aspectos físicos e biológicos. Bem sei que os interesses vigentes na época eram econômicos, portanto o olhar já estava direcionado para atender a tais interesses. Como consequência, as relações com as gentes que cortavam piaçaba e que utilizavam esta fibra ficaram apenas nas entrelinhas e nos rodapés dos relatos.

Por essa razão considero relevante retomar como dimensão teórica o diálogo de duas disciplinas — antropologia e história —, tendo como ponto de partida a dimensão da historicidade na abordagem antropológica, e a possibilidade da desnaturalização das “realidades” sociais descritas.

ALEXANDRE RODRIGUES FERREIRA E SUAS RECOMENDAÇÕES SOBRE O USO DAS FIBRAS DE PIAÇABA

Alexandre Rodrigues Ferreira, naturalista nascido na Bahia, na então América colonial portuguesa, percorreu o rio Negro entre os anos 1783 e 1792. A sua viagem exploratória descrita em sua *Viagem filosófica ao rio Negro* se insere num contexto em que as rendas coloniais do Brasil estavam decaindo, pois as jazidas de ouro, sobretudo nas províncias de Mato Grosso, Goiás e Minas Gerais, exauriam-se. A rainha D. Maria I ordenou então uma viagem exploratória ao Centro-Norte da colônia, com objetivos de visualizar novos potenciais econômicos, já que esta era uma região pouco explorada até então.

de cordas muito resistentes. Ademais, sua missão também coadunava com a percepção de que novos horizontes deveriam ser explorados. Ele viu nas fibras um potencial econômico que poderia render lucros, objetivo de sua viagem.

Nos relatórios do presidente de província e também em relatos de outros viajantes, há indicações sobre exportações da fibra para distintos países da Europa no século seguinte.

O relatório da presidência da província de 1862, por exemplo, descreve que a exportação da piaçaba, em 1861, foi de 6.748 arrobas, ou seja, mais de cem toneladas, auferindo 12:495,789 contos de réis. As exportações de piaçaba em cordoalhas, no ano de 1861, auferiram uma renda de 5:063,000 contos de réis. Em diferentes relatórios de província, as exportações de piaçaba aparecem como um dos “gêneros” que contribuíram decisivamente ao “sustento” da província.

A recomendação para a utilização e propagação do uso da piaçaba feita por Alexandre Rodrigues Ferreira foi divulgada em carta escrita pelo governador João Pereira Caldas, em 2 de julho de 1786, ao coronel Manuel da Gama de Almada e aos governadores da capitania, que levantei nos arquivos do Instituto Histórico e Geográfico, no Rio de Janeiro:

Ocorrendo ao que com zelo do Real de sua majestade e do bem comum dos seus vassallos, me representou o Dr. Naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira, que precisava certificar providências, tanto sobre a conservação e propagação das palmeiras de piçaba. Recomendo a V. S. que por disposição expedida aos diretores de todas as povoações existentes no distrito a fim de preservar e fazer executar e que de mais lhe determine que as referidas palmeiras de piçaba sejam procuradas, multiplicadas, plantando-se por diferentes partes a fim de que hum tão útil gênero não venha a faltar para a construção das cordas que nas paragens das canoas pelas cachoeiras. 02.07.1786 Joaquim Pereira Caldas (Arquivos IHGB, Lata 282 – Livro 2, Doc. n.º 06, grifos meus).

Não encontrei nos relatos de Alexandre Rodrigues Ferreira alguma informação sobre os povos que extraíam esta fibra ou como era realizada tal atividade. Bem sei que a extração das fibras da piaçaba só fora realizada como atividade econômica a partir de meados do século XVIII e teve influência das recomendações do próprio Alexandre.

a emergência da “história natural” como projeto intelectual característico do século XVIII teve como principal interesse a constituição de um sistema de classificação global da natureza (Carvalho Júnior, 2011: 37).

O “olhar” deste viajante naturalista fora constituído sob esta ótica, normatizado em consonância com as *classificações* de Lineu e Buffon.

Oliveira Filho (1987) assevera em *Elementos para uma sociologia dos viajantes* que havia um conjunto de normas a serem obedecidas nessas viagens, nada era arbitrário ou dependente de motivações individuais. Regras para direcionar o olhar, objetivar o olhar eram rigorosamente obedecidas, pois o Estado precisava beneficiar-se das informações que os viajantes produziam.

Neste contexto, Alexandre Rodrigues Ferreira incumbiu-se de uma profusão de tarefas, como recolher, classificar e preparar as produções naturais para remetê-las à Lisboa, incrementar a agricultura e elaborar relatórios sobre a geografia, economia, política, demografia e etnografia da Amazônia (Carvalho Júnior, 2011: 55).

Em *Viagem filosófica ao rio Negro*, Alexandre Rodrigues Ferreira descreveu as fibras da piaçaba como importantes para a navegação. Isso porque as cordas confeccionadas com esta fibra eram fortes e flexíveis, segundo o viajante, e seriam utilizadas nas embarcações de sua expedição, recomendando, assim sua propagação e uso (Ferreira, 2007).

Ao observar as narrativas de *A viagem filosófica ao rio Negro*, percebi certa preocupação em divulgar o uso da piaçaba. Em distintos trechos, o autor comenta que entre as especiarias coletadas na floresta amazônica, a piaçaba é vista como produto não muito explorado e que poderia receber mais atenção na capitania. Vejamos sua recomendação, em 1786, quando estava na vila de Barcelos:

É este um artigo tão recomendável por si mesmo, para o bom êxito da navegação pelas cachoeiras deste rio, que até eu, que ainda agora a empreendi, conheço e afirmo, que, ou se não deve dispensar, ou dispensá-lo, o governo interino não se queixe depois dos naufrágios de canoas régias, e muito menos as sobrecarregue aos cabos (Ferreira, 2007: 52).

O interesse de Alexandre Rodrigues Ferreira pelas fibras das palmeiras dava-se por conta de sua utilidade nas embarcações a partir da confecção

JOHANN BAPTISTE RITTER VON SPIX &
CARL FRIEDRICH PHILLIPP VON MARTIUS:
O DISCURSO DA PERFECTIBILIDADE E
A FORÇA DE TRABALHO ESCRAVA INDÍGENA

Johann Baptiste Ritter von Spix nasceu em fevereiro de 1781 em Höchstädt, Baviera. Estudou filosofia e mais tarde dedicou-se à medicina e às ciências naturais.

Carl Friedrich Phillip von Martius nasceu em Erlangen, também na Baviera, em abril de 1794, e faleceu em Munique, em dezembro de 1868. Era doutor em medicina pela Universidade de Erlangen, lecionou na escola de farmácia, mas ficou reconhecido como botânico.³

A expedição científica de Spix e Martius inseriu-se num contexto político específico do século XIX: o casamento da arquiduquesa D. Leopoldina da Áustria com o príncipe Dom Pedro (Casa de Bragança) e futuro imperador do Brasil (Dom Pedro I). Foi nessas circunstâncias que os governos da Áustria e da Baviera enviaram uma comitiva de pesquisadores que, além de acompanhar a arquiduquesa, realizariam trabalhos científicos. Os naturalistas foram enviados à Amazônia brasileira para formarem coleções botânicas, zoológicas e mineralógicas.

Em suas formações acadêmicas, os viajantes naturalistas tiveram influência da então “filosofia natural”. Os sistemas classificatórios de Lineu, que eram os parâmetros científicos de classificação desde meados do século XVIII, orientaram a organização do material coletado nas viagens exploratórias de Spix e Martius. Esta expedição científica durou aproximadamente três anos, de 1817 a 1820. Spix foi encarregado pelo rei da Baviera, Maximiliano José, da área de zoologia e Martius da de botânica.

No entanto, Martius descreveu para além de suas designações, ao registrar sistematicamente suas observações dos denominados “selvagens” que habitavam o “Novo Mundo”, sendo os negros, elemento trazido para

3 Dados sobre Spix e Martius obtidos no livro *A grande aventura de Spix e Martius*, do Ministério de Educação e Cultura (1972).

Estas fibras começaram a ser comercializadas como uma das chamadas “drogas do sertão”, ou seja, sua extração não constituía uma das atividades econômicas principais, nem tinha tanta visibilidade quanto ao seu potencial econômico e utilitário.

Carvalho Júnior (2011) observa que Alexandre Rodrigues Ferreira descreve os povos indígenas da Amazônia como “trabalhadores explorados”, tanto no Diretório Pombalino, quanto no Regimento das Missões. Pondera, sobretudo, que o viajante naturalista considerava esta exploração como benéfica, pois teria por função tornar os povos indígenas necessários e úteis.

Sendo assim, os povos indígenas na Amazônia, para Alexandre Rodrigues Ferreira, eram associados ao grupo dos mamíferos da taxionomia de Lineu, devidamente classificado em um grau menor de humanidade. Carvalho Júnior (2011) afirma que Alexandre Rodrigues Ferreira,

generalizava a imagem dos indígenas mediante a sua transformação em tapuia – um americano genérico. Ao mesmo tempo, diferenciava entre esses tapuias o “gentio” e o “doméstico”. O primeiro, selvagem; e o segundo, mais próximo a civilização. [...] O fundamento dos padrões de representação que assentavam sua visão sobre a humanidade – constituída por uma gradação hierarquizada não foi abandonado. As coordenadas geográficas, o tipo de clima e os efeitos da atitude eram buscados insistentemente como a causa para a diferença no grau de civilização entre os naturais da terra (Carvalho Júnior, 2011: 60 e 66).

O discurso de Alexandre Rodrigues Ferreira sobre os povos indígenas da Amazônia é atrelado aos parâmetros das ciências naturais, muito fortes na época. Eram sujeitos, sobretudo, biológicos, ligados ao reino da natureza.

Assim, Spix e Martius apontam a ideia da *perfectibilidade* como uma questão fundamental do projeto de civilização de “Novo Mundo”. Dentro da percepção monogênica, os seres com um grau de *perfectibilidade* maior, estariam mais próximos do que eles convencionam de criador, que, segundo sua concepção, era perfeito, e, de acordo com o texto bíblico, Deus.

Foucault (2005) assevera a relevância do vínculo com a teoria biológica do século XIX e o discurso do poder que tornou o evolucionismo não simplesmente uma maneira de transcrever em termos biológicos o discurso político, não simplesmente uma maneira de ocultar um discurso político sob a vestimenta científica, mas a maneira de pensar as relações de colonização, a necessidade das guerras e a história das sociedades com suas diferenças.

Spix e Martius não creem que os povos indígenas teriam algum grau de *perfectibilidade*, senão vejamos:

Lastimamos dizê-lo: a nossa convicção, baseada em alguns anos de observação dos aborígenes brasileiros, não concorda com a opinião geral acerca da *perfectibilidade* da raça vermelha. [...] temos de inclinar-nos à conclusão de que os índios não suportam a cultura mais alta que a Europa lhes quer inocular (Spix & Martius, 1981: 47).

Para os autores, constituíam os povos indígenas

um ramo atrofiado, no tronco da humanidade, destinado a apresentar apenas tipicamente quase uma forma física de certas propriedades que fazem parte do ciclo, ao qual o homem está sujeito como criatura natural, porém incapacitados de produzir as altas flores e frutos da humanidade (Spix & Martius, 1981: 48).

O ideal da *perfectibilidade* resultava no que Martius chama de “racismo da ilustração”, ou seja, o homem europeu estava mais próximo deste ideal, designado por ele como uma relação entre a beleza física e o caráter moral. Sobre esse assunto, Martius pensa que, quando falta a perfeição física para o europeu, ele compensa com a existência do caráter moral. Enquanto isso, o mais próximo que os povos indígenas chegavam do ideal de *perfectibilidade* era na categoria de “semicivilizados”, e os que permanecessem “sem Deus, sem rei e sem lei” desapareceriam. A ideia da *perfectibilidade* respaldava a utilização da mão de obra escrava de indígenas e negros na Amazônia.

o trabalho escravo e os povos indígenas, autóctones brasileiros, também escravos em diversas situações que descreverei adiante.

Dentre os percursos destes viajantes, está o trajeto da Barra do Rio Negro até Barcelos que Spix ficou sob a responsabilidade de Spix. Neste caminho, o naturalista percebe que, a partir do médio rio Negro, a palmeira da piaçaba é abundante e ainda afirma que de todos os recursos naturais existentes na região dos rios Negro e Solimões, a piaçaba e o puxurim⁴ foram encontrados apenas no rio Negro.

No percurso do rio Negro, segundo Spix, antes da década de 1820, contavam-se mais de cinquenta etnias diferentes. Predominavam na Barra do Rio Negro (atualmente Manaus): Manao, Aroaqui, Baré, Baniwa, Passé, Juri, Coretu, Macuná, Iupuí, Coeruna, Uainumá, Cauari, Marauá, Jumana, Catauixi, Amamati, Miranha e Tarumã. No lugar de Airão, baixo rio Negro (atualmente Velho Airão): Aroaqui, Tarumã, Tacu, Manao, Coretu, Juri, Passé, Uainumá, Jumana, Miranha e Uaranacoacena. Na vila de Moura, baixo rio Negro (atualmente Distrito de Moura): Carais, Manao, Coeruna, Juma, Júri, Passé e Uainuma. No lugar de Carvoeiro, médio rio Negro (atualmente Distrito de Carvoeiro em Barcelos): Manao, Parauana e Maranacuacena. No lugar de Poiares: Manao, Baré, Passé e Juri. E na Vila de Barcelos (atualmente município de Barcelos): Manao, Baré, Baianai, Uariquena, Passé, Juri, Uainumá e Jumana (Spix & Martius, 1981: 269).

As descrições de Spix sobre a piaçaba aparecem em poucos momentos, todavia as referências que encontrei estão sempre atreladas a dois pontos: a fibra da piaçaba como recurso natural e a mão de obra compulsória indígena que a extrai.

Spix descreve que no rio Negro eram mantidas olarias e salas de fiação a partir do emprego do trabalho de indígenas e eles eram pagos com valores ínfimos, incertos e precários. Porém é em notas de rodapé que Spix se debruça sobre a ideia da *perfectibilidade* como respaldo da utilização da mão de obra escrava indígena.

4 Ou puxuri (*Ocotea benthamiana*), árvore da família das lauráceas cuja madeira é utilizada na construção naval e a castanha apresenta propriedades medicinais.

Os relatos de Spix e Martius mostram que se tornava fácil, com o apoio do governo colonial, obter índios escravizados. As guerras dos povos indígenas contra os colonos fizeram com que os primeiros fossem considerados “inimigos dos brasileiros” e “fora da lei” pela administração colonial. Esses povos poderiam ser perseguidos e escravizados.

Martius comenta o estabelecimento do “Diretório dos Índios”⁵ como medida administrativa que foi publicada inicialmente nas colônias do Pará e Maranhão e posteriormente vigorou para toda a colônia subordinada à Portugal na América do Sul. Martius interpreta que o “Diretório” considera os índios como uma “raça” de homens em minoridade, necessitando um tutor permanente.

O autor coloca que “essa desgraçada raça” – os indígenas (Spix & Martius, 1981: 46) – preferiam viver a condição de vida livre de selvagens do que a independência civil, por isso não lhes restava outra saída do que continuarem como serventes dos brancos ou então regressarem às suas matas virgens. Mas não apenas os indígenas eram alvo destas ideias sobre a inferioridade das “raças”, os negros também aparecem nos relatos de Spix e Martius.

Ao perceber a linha teórica simpática a esses viajantes, noto que os trabalhadores que extraíam a piaçaba eram vistos como indígenas que tinham sua mão de obra forçosamente utilizada para a manutenção de uma estrutura governamental nos moldes ocidentais.

Os autores relatam que as fibras da piaçaba eram extremamente utilizadas na fabricação de cordas para as embarcações e de vassouras. Tais cordas eram exportadas para a Rússia e para as ilhas da Índia.

Spix comenta que “as fibras são de grande solidez, resistência e dureza, e resistentes à ação da água por muitíssimo tempo” (Spix & Martius, 1981: 143). Por esse motivo, os pedidos para exportação eram muitos, ao ponto de o governo vendê-la anualmente para distintos países. O produto não era entregue a arrendatários, o governo mediava diretamente as operações.

5 As medidas sistematizadas no “Diretório dos Índios” foram publicadas em 3 de maio de 1757 e transformadas em lei por meio de alvará de 17 de agosto de 1758.

Nega-se simplesmente a cultura dos povos indígenas, atirando-os ao reino da natureza, configurando-os como seres da natureza. Segundo Pinto (2006), aproximamo-nos dos argumentos de Aristóteles, através dos quais se considerava legítima a subjugação de outros povos, principalmente dos povos indígenas.

Os povos derrotados em guerra estariam forçosamente reduzidos à condição de escravos; [...] existem povos que, em razão de sua inferioridade racial em relação aos outros, estariam fadados a serem submetidos e levados à situação de escravidão (Pinto, 2006: 14).

Apesar de considerarem a violência e a escravidão como lesivos à humanidade, posicionavam-se de acordo com sua vigência, ao considerarem como “crises benéficas” a causa da civilização, seus processos legítimos e necessários para a retirada dos povos ditos “selvagens” do abismo da selva-geria. Spix e Martius destacam:

O sistema de escravizar os índios era atacando-os e fazendo-os prisioneiros. Foi decretado por Dom Sebastião em 1570 e por Dom Filipe III em 1605 que somente os antropófagos e os índios aprisionados em guerra declarada pelo governo seriam escravos, os colonos, entretanto, continuaram as suas caças de escravos e souberam descrever, como de interesse da Coroa, mesmo como indispensável, a escravização dos índios, de sorte que Dom Filipe III retirou, em 1611, a lei que havia promulgado, abolindo a escravidão, e não somente declarava escravos os índios aprisionados nas condições acima citada, mas também permitia que os colonos comprassem dos índios seus prisioneiros recíprocos e aconselhava a fundação de colônias de índios vencidos, sob a direção de brancos (Spix & Martius, 1981: 42).

A ideia da *perfectibilidade* pode estar relacionada diretamente com o discurso colonizador. Percebo esta ideia atrelada à do “biopoder”, proposta por Foucault (2005) ao mostrar formas de controle e opressão de uns povos sobre outros.

Foucault critica como o discurso da guerra é apresentado como fortalecedor das “raças”, a guerra como maneira não simplesmente de fortalecer a própria “raça” eliminando a “raça” adversa, mas igualmente de regenerar a própria “raça”. “Quanto mais numerosos forem os que morrerem entre nós, mais pura será a ‘raça’ a que pertencemos” (Foucault, 2005: 74).

piaçaba, mas também sobre os trabalhadores que a extraíam. Ele acentuou que estas fibras são encontradas desde a foz do rio Padauari, afluente do médio rio Negro, até 500 milhas acima da Barra, sendo encontrada em vários rios, mas nunca no rio principal.

O autor afirma que grande parte da população do alto rio Negro corta e colhe as fibras da piaçaba para exportação, fibras localizadas nos rios Padauari, Jaá e Daraá, margem setentrional do rio Negro, e nos rios Marié e Xié, na margem meridional.

Descreve o naturalista britânico que a palmeira da piaçaba

crece em terrenos úmidos e é de cerca de 20 a 30 pés de altura, tendo folhas largas, pinuladas, muito lisas e muito brilhantes e regulares. O seu tronco cobre-se por inteiro de uma espessa vestidura de fibras, que dele pendem como grossos pelos, e que brotam até junto da base das folhas, mas ficando aderidas ao caule (Wallace, 1939: 307-308).

Durante a viagem de Wallace, esta fibra fora descrita como moeda de troca, já que seu valor comercial era um dos mais elevados em relações a outros produtos. De acordo com seus escritos, homens, mulheres e crianças, em grupos numerosos, iriam à floresta cortar as fibras da piaçaba. Assevera também o que os demais naturalistas já haviam colocado como o seu emprego nas manufaturas de cordas e de cabos, para as canhas e embarcações do Amazonas.

No alto rio Negro, Wallace visitou uma “roça”, ou campo limpo onde encontrou indígenas que estavam trabalhando e plantando mandioca, situada na aldeia de Javita, fronteira com Venezuela. Conta-nos o naturalista que a população dessa aldeia é de cerca de 200 habitantes e sua principal ocupação é o corte de piaçaba, nas florestas adjacentes, para a manufatura de cordas e de cabos.

Além do corte, Wallace descreve que estes indígenas também trabalham o transporte desta mercadoria. Desde meninos, toda a comunidade trabalha na extração e no beneficiamento da piaçaba. O beneficiamento respeita ao processo posterior ao corte, para o qual todo um conhecimento tradicional é utilizado para a elaboração dos produtos finais, como limpeza e organização das fibras.

ALFRED RUSSEL WALLACE

E A DESCRIÇÃO DO PROCESSO SOCIAL DA EXTRAÇÃO DA PIAÇABA

Alfred Wallace foi um naturalista inglês que percorreu o rio Negro entre os anos 1848 e 1852. Juntamente com entomologista Henry Bates, o viajante naturalista tinha a intenção de coletar insetos e outros espécimes animais para vendê-los a colecionadores na Inglaterra, sobretudo a museus de história natural.

Além de manter um diálogo com Henry Bates, Wallace estava atento às investigações de Darwin sobre o evolucionismo, a origem das espécies e o princípio da seleção natural. Através de cartas, o viajante naturalista mantinha contato com o seu conterrâneo famoso, notadamente em relação a suas viagens à Malásia e à Indonésia, e seus textos contribuíram de certa forma com o autor de *A origem das espécies* que os utilizou para dar suporte às suas teorias.

Pinto (2006) assevera que Alfred Wallace foi um dos autores que ajudaram a desconstruir o mito da Amazônia como lugar infernal e impróprio para a civilização:

Realiza em seu livro sobre a região amazônica uma das observações mais inteligentes e sensíveis do que estava se passando, de uma parte, como formação da sociedade brasileira no cenário da floresta equatorial, a emergência de uma sociedade regional marcada por padrões arcaicos e rústicos que ele faz questão de destacar e ilustrar através de inúmeros episódios e cenas recortadas da vida cotidiana das famílias com seus escravos e negros e com seus índios, no detalhe de sua etiqueta, de sua gastronomia, de seus comportamentos que combinam elementos do modo de vida europeu português com a forte presença cultural indígena que termina por ser a dominante (Pinto, 2006: 197).

Além das descrições de animais e vegetais, os relatos etnográficos de Wallace mostram-se minuciosos no que diz respeito às fibras de piaçaba, a ponto de descrever mesmo o processo social de extração no alto rio Negro. Wallace identificou a palmeira da piaçaba em sua viagem pelo Negro em 1850 e a nomeou cientificamente de *Leopoldinia piassaba* Wall.

Diferentemente da leitura de outros viajantes naturalistas pelo Negro, nos relatos de Alfred Wallace há informações não só sobre as fibras de

A partir desta narrativa, noto que havia uma mobilização de toda a comunidade para essa atividade, uma divisão sexual do trabalho, assim como divisão do trabalho por faixa etária. O objetivo de limpar a trilha na floresta, conhecida por eles como os “caminho”, facilitaria o transporte dos fardos da fibra, o que é realizado até os dias atuais pelos autodefinidos piaçabeiros.

Conforme apontei no Capítulo 1, a representação social observada nos relatos dos viajantes é distinta daquela que os trabalhadores extrativistas da piaçaba também autodefinidos indígenas, reivindicam hoje. Assim, o conceito de *piaçabeiro* transcendeu o campo da natureza — ou a continuação desta — para alcançar a *categoria* de agente social que compartilha uma identidade politizada cada vez mais consolidada em um ambiente que açambarca todo o universo envolvente.



O percurso empreendido para o carregamento da safra aparece no referido relato. Exige um esforço árduo e demorado, uma vez que os indígenas são obrigados a realizar duas viagens de dez milhas cada para transportar as fibras cortadas. Durante o percurso entre o piaçabal e a comunidade de Javita, os indígenas param apenas duas vezes por alguns minutos para descansar. Wallace não conseguiu acompanhá-los. Em sua longa experiência de campo, ele relata que os indígenas transportavam pesadas cargas, que lhes prendem varas colocadas sobre os ombros.

Além do trabalho de cortar, beneficiar e transportar fardos pesados de piaçaba, os indígenas da aldeia de Javita também tinham a tarefa de “limpar” os caminhos. Ou seja, da aldeia de Javita até o piaçabal daquela proximidade tem-se um percurso longo por dentro da floresta, passando por igarapés. Para essa atividade,

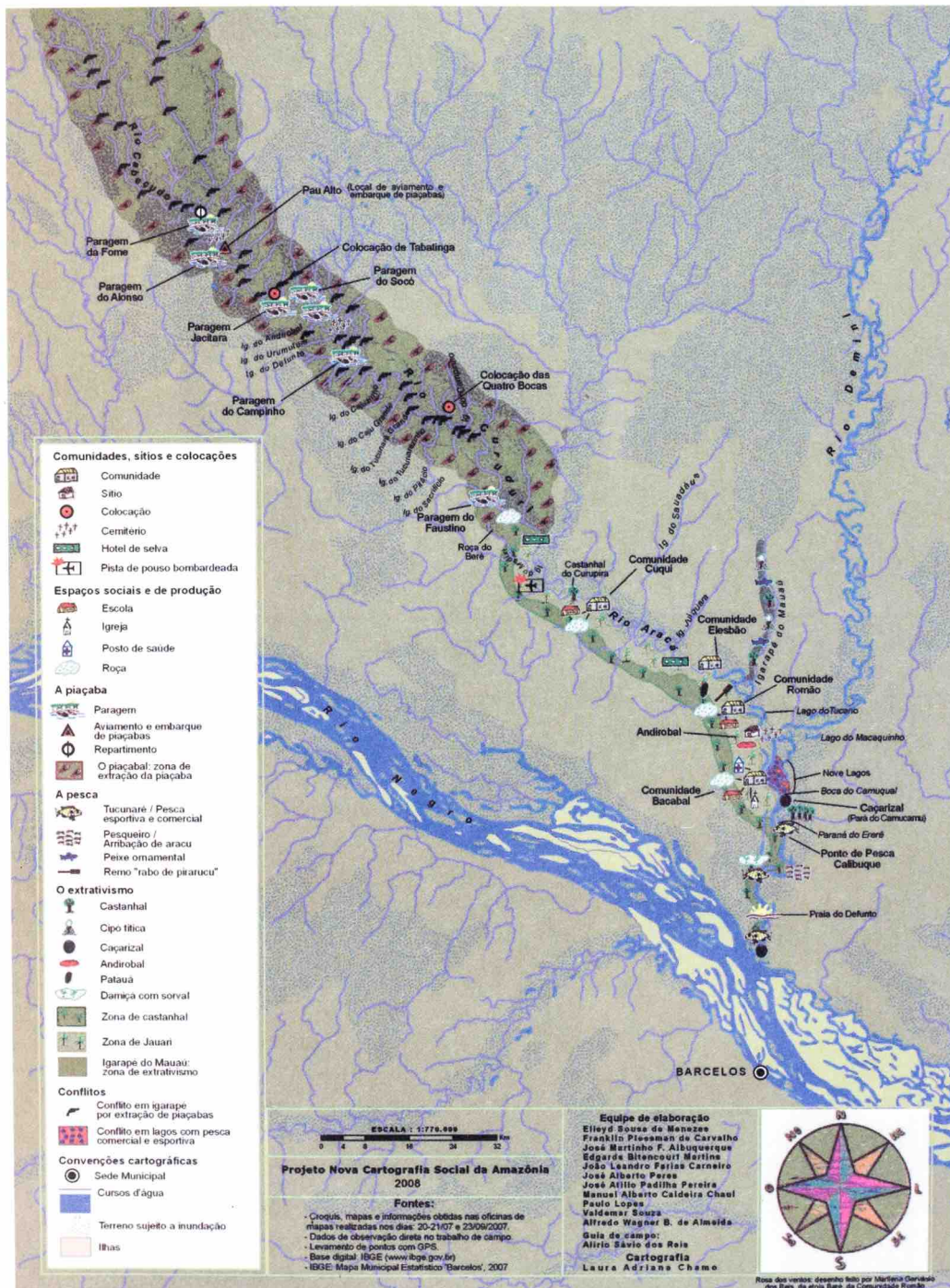
a aldeia toda, isto é, todos os seus homens, mulheres e crianças saem para fazer esse serviço, os primeiros carregando machados e foices, e os últimos uns feixes de varas, que servem de vassouras. Distribuem-se grupos, de distância em distância, e vão assim trabalhando, até alcançar uns aos outros. Os homens abatem e cortam todas as árvores pendidas, ou que se acham caídas sobre o leito da estrada, cortando-lhes todos os galhos, e bem assim os arbustos e relvas, que crescem ao longo e ao lado do caminho. As mulheres mais idosas, as moças e os rapazes arredam para fora do caminho todos os ramos cortados. Em seguida, varrem cuidadosamente, com as vassouras de varas aquele cisco, removendo todas as folhas mortas e gravetos, até que fique tudo completamente desimpedido e perfeitamente limpo. Limpar uma estrada de cinco milhas de extensão, por essa maneira, não é lá uma bagatela. Entretanto, executam essa tarefa com muita facilidade e muito satisfatoriamente em dois dias. Pouco depois desse serviço, os homens saem de novo da aldeia, para fazer novas pontes ou consertar as que já se acham estragadas. Tal serviço é, na verdade, bastante pesado e penoso. Altas árvores, de enormes troncos, têm que ser abatidas, a uma regular distância do local. Em seguida, os troncos são lavrados a machados, esquadrejados e aplainados, no topo e no pé. Com o auxílio de cordas de cipós, de compridas varas e alguns tocos, estes últimos colocados por baixo dos troncos, como roletes, são dali arrastados por uns vinte ou trinta homens, até ao local onde vão ser empregados. Em seguida, são dispostos em lugar adequado para a travessia dos brejos e dos córregos, ficando firmemente assentados e escorados, lavrando-se apenas a superfície superior, que é aplainada a machado, para tornar mais segura a passagem (Wallace, 1939: 307-308).

Anexo II

Fluxograma

MAPA III.1

MAPEAMENTO SOCIAL DOS "PIAÇABEIROS" NO RIO ARACÁ E CURUDURI

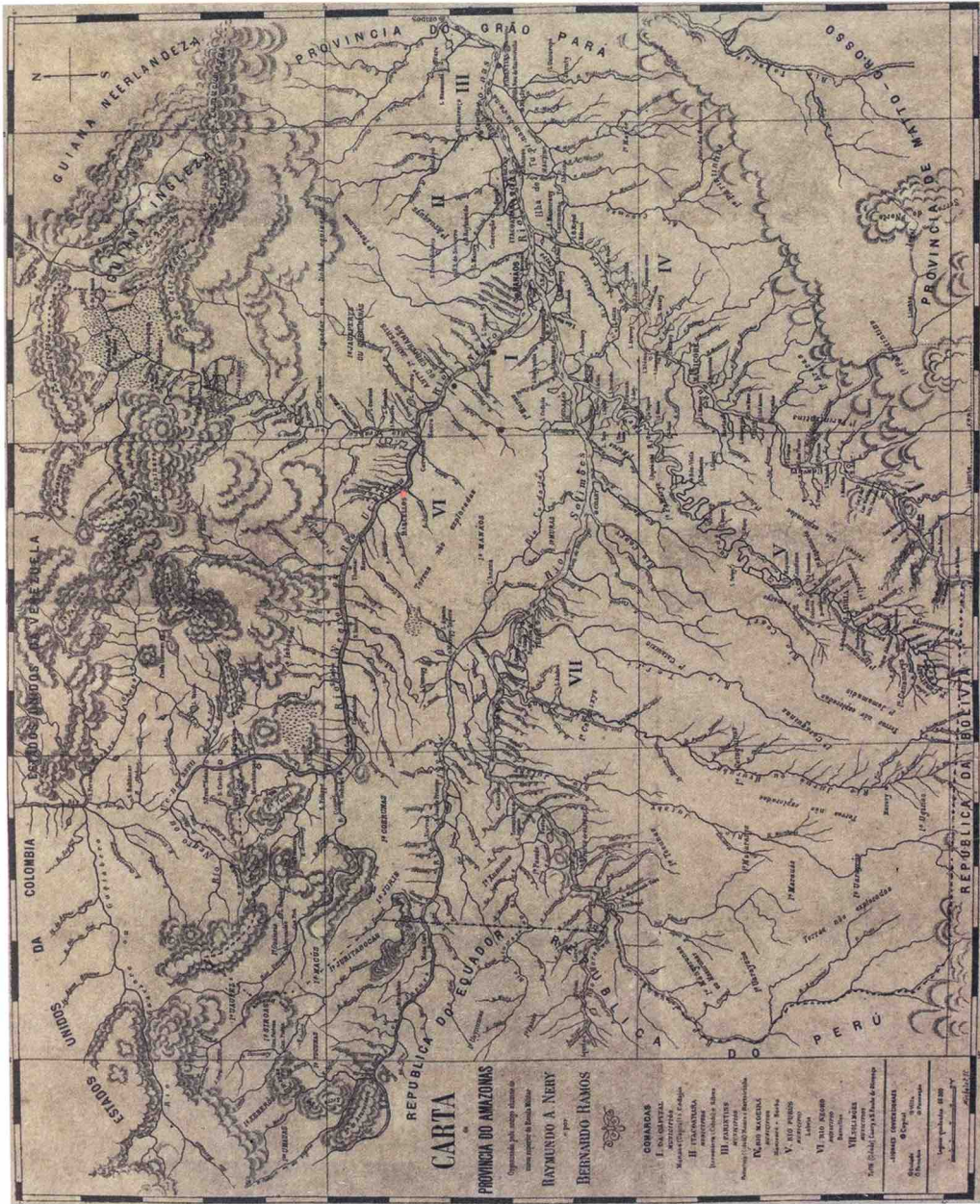


Fonte: PNCSA, 2007.

Anexo III

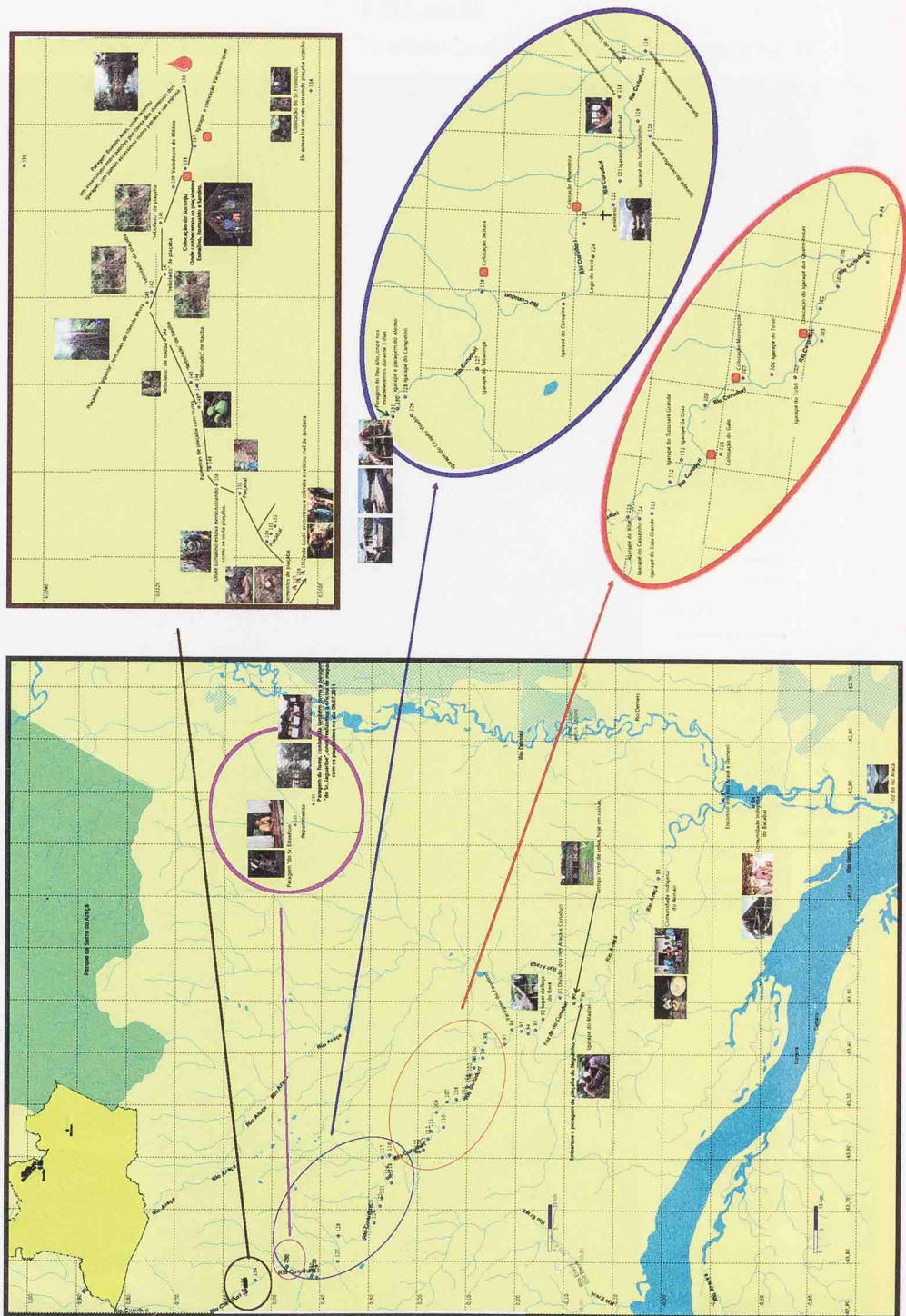
Cartografia

MAPA III.3
EXPEDIÇÃO DE SANTA-ANNA NERY, EM 1884, NO RIO NEGRO



MAPA III.2

ÁREAS PERCORRIDAS DURANTE O TRABALHO DE CAMPO (JULHO DE 2011)





Comunidade do Romão, Rio Aracá. Dona Maria de Nazaré (Baré) com seus filhos e parentes.



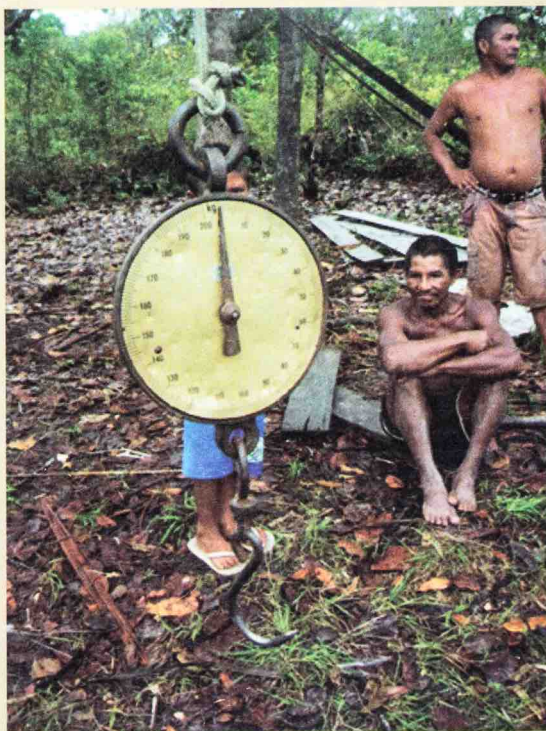
Crianças das etnias Baré e Tukano com seu professor, na escola do povoado do Romão, 2007.

Anexo IV

Iconografia



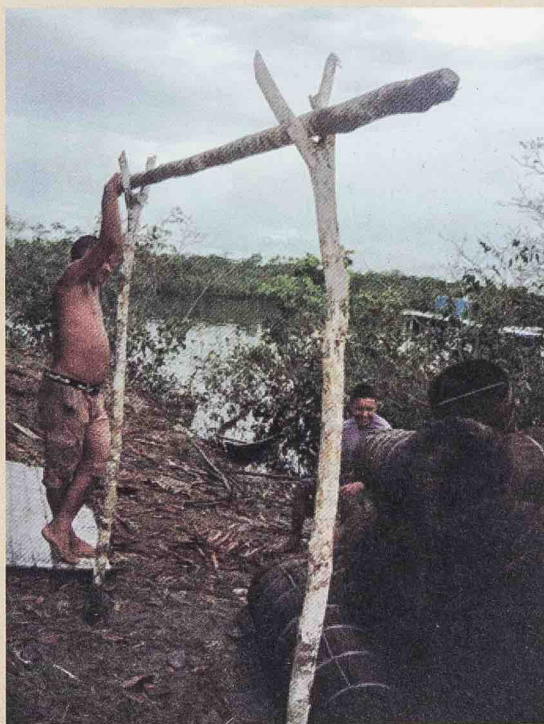
Cabeças de piaçaba para serem pesadas. Atrás, estão Neguinha e Marilene (ambas da etnia Baré) e seus filhos (etnia Tukano), da comunidade do Romão.



Senhor Naldo (Tukano) e o senhor João "Cobra" (Baré), atrás da balança de pesagem da piaçaba.



Panorama da paragem do igarapé do Madixi. Momento da pesagem. O barco dos “fregueses”, as cabeças de piçaba. Ao fundo, o barracão.



Senhor Naldo (Tukano) apoiado na base da balança de pesagem das fibras de piçaba.



Paragem da Fome, rio Curuduri.

Embarcação conhecida como “chata”, utilizada para transportar a piaçaba da colocação à paragem, onde esta será pesada.





Pesando a piaçaba: Neguinho (Baré), “freguês” e Naldo (Tukano), cunhado do “freguês” e controlador da balança e aviado do patrão.

Barracão da paragem do Madixi.





Colocação Sucuriju, rio Curuduri.

Sandro puxando fibras de uma piaçabeira conhecida como “garrote”, pois sua altura é de aproximadamente 5 metros.





Casa de farinha do Beré, margem do rio Aracá.



Placa de proibição na entrada de igarapé no rio Aracá, 2007.



Palmeira da
piaçaba, do
piaçabal do
rio Curuduri,
no Igarapé das
Quatro Bocas,
2007.

Esmalino batendo uma palmeira de piaçaba.



Esmalino destalando a piaçabeira.



Esmalino deixou o “olho” (fibras mais novas rente aos talos novos) da piaçabeira para sua reprodução. Este é o corte considerado como “normal” – sustentável – pelos piaçabeiros.



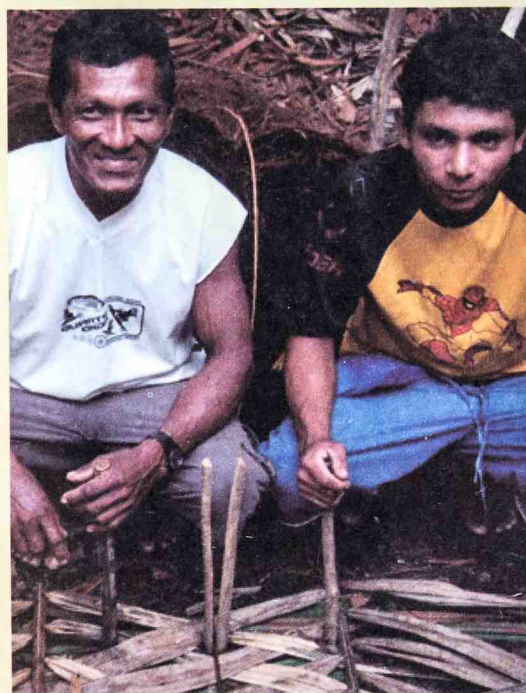
Hudson, Alirio e Edvaldo (Barê) na colocação do Igarapé das Quatro Bocas.



Maurício, na cozinha dos piaçabeiros. Colocação das Quatro Bocas, rio Curuduri, 2007.



Hudson, deixando em “tora” as fibras de piaçaba com o terçado.



Neguinho e Hudson (Baré) segurando o instrumento de trabalho denominado por eles amarrador.



Senhor Jorge (Baré), organizando as fibras.

Na colocação, senhor João (Baré) reúne as fibras da piaçaba e amarra-as. Perto, está o aparador, instrumento de madeira que facilita as atividades, 2007.





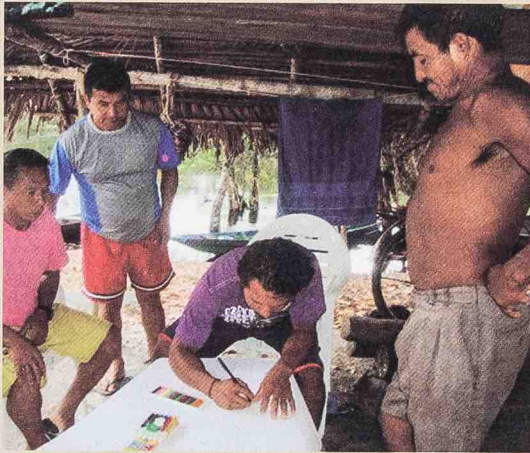
Galpão de piaçaba, do “patrão exportador”, na sede municipal de Barcelos.



Galpão do “patrão exportador”, onde trabalham famílias de piaçabeiros. As fibras chegam dos piaçabais direto para o galpão, onde serão penteadas e embaladas para exportação.



Oficina de Mapas.
Da esquerda para
direita, Rubens e
Flávio (Tukano), João
Gregório (Baré) e
Moisés. Piaçabeiros
no rio Curuduri,
Paragem da Fome.



Oficina de Mapas.
Romualdo e
João “Cobra”
(Baré), Martinho
(Baniwa) e
Francisco (Baré).
Piaçabeiros no
rio Curuduri,
Paragem da Fome.

Da esquerda para a
direita: Flávio (Tukano),
Rubens, João Gregório,
Godô, Moisés, Francisco
(Baré), Romualdo,
Esmalino e Péres.
Agachados, Sandro e
João “Cobra” (Baré).
Mostram os croquis
elaborados por eles.





Crianças, filhos de funcionários do galpão do senhor Carioca, brincando entre as toras de piaçabas que serão “penteadas”.



Reunião na Associação Indígena de Barcelos (Asiba), 12 de setembro de 2010.



Dona Valdomira
(Tukano)
ensinando dona
Dara a tecer a
fibra de piaçaba.



Cestaria de piaçaba, Barcelos, 2007.