UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA
PPGS

REDES DE SOCIABILIDADE E COMÉRCIO NA FLORESTA
artesanías em palha de tucumã entrançam grupos e vidas nas enseadas do Rio Arapiuns em Santarém/PA

Mestranda: Thais Helena Medeiros

Orientadora: Profª. Dra.Kátia Helena S. C. Schweickardt

Manaus/AM
2013

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA
PPGS

THAIS HELENA MEDEIROS

REDES DE SOCIABILIDADE E COMÉRCIO NA FLORESTA
artesanías em palha de tucumã entrançam grupos e vidas nas enseadas do Rio Arapiuns em Santarém/PA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Amazonas, como requisito para obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Orientadora: Profª. Dra.Kátia Helena S. Cruz Schweickardt

Manaus/AM
2013

THAIS HELENA MEDEIROS

REDES DE SOCIABILIDADE E COMÉRCIO NA FLORESTA
artesanías em palha de tucumã entrançam grupos e vidas nas enseadas do Rio Arapiuns em Santarém/PA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Amazonas, como requisitopara obtenção do título de Mestre em Sociologia.

BANCA EXAMINADORA

Presidente

Profª. Dra. Kátia Helena S. C. Schweickardt

Instituição: PPGSOCIO/ UFAM

Membros

Prof. Dr. Antonio Carlos Witkoski
PPGSOCIO/ UFAM

Profª. Dra. Deise Lucy Oliveira Montardo
PPGAS/ UFAM

Suplente

Profª. Dra. Maria Izabel de Medeiros Valle
PPGSOCIO/ UFAM

Prof. Dr. Marcelo Bastos Seráfico de Assis Carvalho
Instituição: PPGSOCIO/ UFAM

Ficha Catalográfica
(Catalogação realizada pela Biblioteca Central da UFAM)

M488r

Medeiros, Thais Helena

Redes de sociabilidade e comércio na floresta: artesanías em palha de tucumã entrelaçam grupos e vidas nas enseadas do Rio Arapiuns em Santarém/PA / Wamber Broni de Souza. - Manaus: UFAM, 2013.

207 f.; il. color.

Dissertação (Mestrado em Sociologia) — Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2013.

Orientadora: Profª. Dra. Kátia Helena S. Cruz Schweickardt

1. Rio Arapiuns – Santarém (PA) - Vida e costumes sociais 2. Artesanato 3. Tecelagem 4. Fibras vegetais - Artesanato I. Schweickardt, Kátia Helena S. Cruz (Orient.) II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

CDU (2007): 392.73:746.7(043.3)

AGRADECIMENTOS

Nas condições em que me propus este trabalho –morando em Santarém e estudando em Manaus– não poderia realizá-lo sozinha, jamais.

Ao longo dos dois anos, muitas pessoas foram-me imprescindíveis!
No esquecimento, agradeço a todos e todas que estiveram comigo e que, igualmente àqueles(as) nomeados aqui, fazem parte do percurso!

Meu agradecimento de alma aos Povos na Amazônia de Santarém
que me acolheram nesses últimos 17 anos.

Muito especial, à rede de sociabilidade das artesãs e artesãos em palha de tucumã de Vila Gorete, São Miguel, Vila Brasil, Arimum e Urucureá, sujeitos deste estudo;
À Nair Santos Lopes –Vila Gorete; Zilda França e Maria Luzia dos Anjos –São Miguel; Anselma e Jonas Dias, Maria Emília Mota e Pedro dos Santos Oliveira –Vila Brasil;
Júlio Ferreira da Silva e suas filhas –Arimum; Rosangela Tapajós e Zilda Tapajós que, com suas famílias, receberam-me, sem restrições,
em suas casas durante a realização dos trabalhos em campo.

Aos dois homens que me ladeiam nessa vivência: Caetano e Luca!

Às minhas amigas Janny Lima Pinto, Renata Dias, Nívea Mota, *Luxinha* Helena Lisboa e Helena Ramus: não permitiram que eu desistisse;
Erika e Isis Nakazono, Rene Marques que me acolheram em suas casas em Manaus;
Erika além de minha anfitriã,
companheira e amiga das agonias acadêmica,
intelectual e da vida.

Marquinho Mota, pela amizade e por não desistir da utopia, persiste!

Ândrea Colares e Davide Pompermaier pelo apoio via PSA

Agradeço a companhia dos meus colegas de mestrado,
em especial a Frederico Cesarino

Álvaro Jardel e Erlando Damião, compartilhamos muitas ideias e sentimentos fraternos

Agradeço aos professores Helvio Arruda e Ana Calderaro
das Faculdades Integradas do Tapajós (FIT)

À Marianna Miléo... por acreditar em nossa parceria e às nossas boas gargalhadas

Ao Grupo de Mulheres da Floresta, em especial a Gil

Marluce Lima, incansável em atender-me na secretaria do PPGS

À meus professores, em especial a minha orientadora Kátia Schweickardt

Simplesmente à minha Mãe e meu Pai!

RESUMO

Na análise das relações socioculturais advindas dos mecanismos de ressignificação em torno da intensificação e transformação das elaborações das *artesanías* em palha de tucumã, primeiramente, este trabalho tece a paisagem onde se dá as redes de sociabilidade das artesãs(ãos) entre seus objetos materiais, culturais e simbólicos. Nesse sentido, abalizando os aspectos ambientais, econômicos e culturais das localidades. A memória coletiva é o principal método investigativo que possibilitou compreender a mobilidade empreendida pelas pessoas das margens do Lago Grande do Curuai ao Rio Arapiuns, remodelando novos agrupamentos societários. Na ampliação dos núcleos principais, entre outros motivos, está associada à satisfação das necessidades individuais de alimentar-se, vestir-se e abrigar-se; reprodução social e econômica. Amparada na memória das artesã(ãos), descrevo a ressignificação desse padrão de teçume local, mediando e mesclando desejos e sentidos às coisas na interpretação dos narradores aos significados que o conjunto cesteiro carrega de vida social. Apoderando-me de uma escrita conjugada entre o campo da pesquisa e o conjunto teórico eleito, considero as transmissões da tradição e a emersão do novo no rompimento de uma realidade social em transição, colocando os objetos culturais rolando na vida das pessoas como mercadorias, mas marcando e resistindo traços culturais. As barreiras que dantes dividiam bruscamente urbano e rural, são agora transpostas, revirando as categorias capitais econômicas e as relações de trocas entre o (pós)moderno (ou pós-industrial?) mundo contemporâneo e agrupamentos societários que ainda mantêm formas distintas de relações econômicas e socioculturais. As análises centraram-se na combinação da realidade da vida das(os) artesãs(ãos) e a condição global, a elaboração e o consumo de bens e objetos. Coisas que demarcam vida, mas, também demarcam territórios.

ABSTRACT

In the analysis of sociocultural relations stemming mechanisms of reframing around the intensification and transformation of elaborations of *artesanías* straw tucuma first, this work weaves the landscape where it gives the social networks of artisan among its material objects, cultural and symbolic. Accordingly, abalizando the environmental, economic and cultural locations. The collective memory is the main investigative method that enabled us to understand the mobility undertaken by people's lakeside Rio Grande do Curuai to Arapiuns, remodeling new corporate groupings. In expanding the main group, among other reasons, is associated with the satisfaction of individual needs to feed, dress and shelter; social and economic reproduction. Supported in memory of artisan, I describe this pattern of signification *teçume* site, mediating and merging desires and senses to things enunciators in interpreting the meanings set basket-maker loads of social life. Seizing me writing a conjugate between the field of research and theoretical set-elect, consider the transmission of tradition and the emergence of new social reality that a disruption in transition, placing cultural objects rolling around in people's lives as commodities; scoring and resisting cultural traits. The barriers before sharply divided urban and rural, are now transposed, rolling the categories economic capital and trade relations between the (post) modern (or post-industrial?) Contemporary world and corporate groups that still maintain distinct forms of economic relations and sociocultural. The analyzes focused on the combination of real life of (the) artisans and the overall condition, preparation and consumption of goods and objects. Things that mark life but also demarcate territories.

LISTA DE SIGLAS

AARTA –Associação das Artesãs e dos Artesãos das Comunidades de Vista Alegre, Nova Pedreira e Coroca

CEAPAC –Centro de Apoio a Projetos de Ação Comunitária

CEFT BAM –Centro de Estudos, Formação e Pesquisa dos Trabalhadores e Trabalhadoras do Baixo Amazonas

FEAGLE – Federação das Comunidades do Assentamento do Lago Grande

FLONA –Floresta Nacional

FSC –Forest Stewardship Council

GT –Grupo de Trabalho

ICMBIO–Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade

INCRA –Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

IPAM –Instituto Socioambiental da Amazônia

OIT –Organização Internacional do Trabalho

PAE –Projeto de Assentamento Agroextrativista (de âmbito Federal)

PAEX –Projeto de Assentamento Agroextrativista (âmbito Estadual)

PPGSCA–Programa de Pós-Gradução Sociedade e Cultura

PPGCASA –Programa de Pós Graduação em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia

PSA–Projeto Saúde e Alegria

RESEX –Reserva Extrativista

SEBRAE –Serviço Brasileiro de Apoio a Micro e às Pequenas Empresas

TAPAJOARA –Associação Tapajoara

SISBio –Sistema de Autorização e Informação Científica em Biodiversidade

STTR –Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Santarém

UFLA –Universidade Federal de Lavras

VÍDEO DOCUMENTO

Redes de Sociabilidade e Comércio na Floresta

Duração: 4’48”

www.youtube.com/watch?v=roEBm_El5qo

SUMÁRIO

ANUNCIANDO O TRABALHO 12

CAPÍTULO I

A organização do mundo nos lugares das artesanías 32

Reflexões sobre a realidade social das artesanías 32

Territórios culturais das artesanías em palha de tucumã 40

Ilharga Direita do Arapiuns:

as artesãs(ãos) de São Miguel da RESEX Tapajós Arapiuns 43

Arte e criatividade definem artesãs em São Miguel 46

De uma margem a outra:

o teçume nos lugares culturais do PAE da Gleba Lago Grande 58

Os fios conectam artesãs(ãos) da Vila Gorete a Vila Coroca 63

Na rede das artesanías: de Vila Brasil a Arimum e Urucureá 69

Uma parentagem: Aratapi é Vila Brasil 75

Na toca do Jararaca: Arimum 80

O ponto de partida: TucumArte de Urucureá 84

O tucumãzeiro e suas guias coloridas 88

CAPÍTULO II

Ressignificando tessitura, recompondo uma artesanía local 96

Tecendo territorialidade e relações socioculturais 97

SUMÁRIO (continuação)

Território: entrançando grupos e vidas 118

Mobilidade edifica lugares culturais 121

As artesãs(ãos) e as mãos que elaboram objetos artesanais 125

A poesia motora que funde objetos 136

Um objeto: o uru 139

Outro objeto: o cestão 144

E o chapéu 148

CAPÍTULO III

O mundo global e o Arapiuns: comércio e consumo na floresta 151

Mercantilização e consumo de objetos culturais 152

Modernização e modernidade: a realidade social atual 158

Objetos imantados de significados locais e globais 164

CONSIDERAÇÕES FINAIS 170

REFERÊNCIAS 176

APÊNDICE 185

ANEXOS 199

ANUNCIANDO O TRABALHO

Ao introduzir este trabalho apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFAM, faço uma brevíssima contextualização de minha vinda e vida na Amazônia. Muito das escolhas teóricas estão enraizadas nesta rápida biografia, por isso sua importância neste preâmbulo.

Cresci convivendo com uma natureza insólita de cerrado matogrossense do sul, fronteira de encontros entre culturas tradicionais indígenas na povoação migratória vinda do sudeste e sul do país, principiada pelos bandeirantes em busca de novos lugares sociais no território brasileiro. De lá para cá, os anseios de uma juventude ainda transviada e sob o brilho das luzes mágicas do mundo moderno que encantava os olhos de quem vinha do interior, desembarquei muito jovem sob o céu da Cidade do Rio de Janeiro. Começava aí também minha viagem rumo a Amazônia.

Através dos longos braços do Projeto Saúde e Alegria (PSA), adentrei naqueles igapós que em fotos havia deixado marcas significativas em minha memória pelos sentidos de uma natureza não intocada nem indomada. Primeiro como uma viagem de reconhecimento, depois como produtora executiva num grande evento das comunidades atendidas pelo PSA e, finalmente, como jornalista levando o jornal comunitário[1] para as escolas e seus jovens alunos em várias localidades ao longo dos outros Rios Amazonas, Tapajós e Arapiuns. Muitas e muitas outras aventuras profissionais foram acontecendo até conhecer o Povo Zo'é[2], fonte de inspiração do empreendimento pessoal com a marca Ouriço Amazônia, uma linha de objetos utilitários feitos do ouriço da *Bertholletia excelsa*[3].

Antes de continuar a apresentação, é importante esclarecer que este trabalho inspira-se na noção de *artesanía* ao tecer as análises em torno das relações socioculturais empreendidas pelas artesãs(ãos) de objetos em palha de tucumã. Vem da língua espanhola e refere-se tanto a trabalhos manuais como intelectual resultante das elaborações humanas. Está delineado por Octávio Paz (2011) em *O uso e a contemplação*, quando diz que a peça de artesanato

---

[1] Jornal comunitário é um produto midiático que teoricamente está inserido no conjunto de mídias do jornalismo especializado institucional. Uma instituição pode ter um jornal mural para seus funcionários e um para seus clientes e colaboradores. O jornal comunitário é um instrumento de educação e de estreitamente dos espaços sociais nas localidades (PSA, 1997). Entendendo a complexidade do conceito de comunidade (TÖNNIES, 1973; BALMAN, 2005), não cabendo neste projeto de pesquisa delongar o assunto, registro também que, na construção do design textual, adotarei o termo comunidade como sinônimo de localidade.

[2] Povo indígena que vive na Reserva Etnoambiental Cuminapanema, município de Oriximiná, norte do Pará.

[3] Compondo um entre os produtos da sociobiodiversidade no desenvolvimento de políticas públicas do Governo Federal http://comunidades.mda.gov.br/portal/saf/arquivos/view/sociobiodiversidade/PLANO_NACIONAL_DA_SOCIOBIODIVERSIDADE-_julho-2009.pdf). Considerando sua ocorrência em outros países latinos, trato-a como castanha da Amazônia.

> (...) preserva as impressões digitais – reais ou metafóricas – do artesão que a criou. Essas impressões não são a assinatura do artista; elas não são um nome. Nem são uma marca registrada. Antes, são um signo: a cicatriz quase invisível que denota a irmandade original dos homens, e sua separação. Além de ser feito por mãos humanas, o artesanato também é feito para mãos humanas: não apenas podemos vê-lo, mas tocá-lo com nossos dedos (p.01).

Trabalhando e estudando as dinâmicas que envolvem as *artesanías*[4], realizei consultorias colaborando para a gestão de grupos comunitários na produção artesanal de objetos culturais da sociobiodiversidade (MEDEIROS, 2008, 2007a, 2007b, 2007c). O campo abarcou consultorias nas áreas do design e marketing de produtos florestais não madeireiros (PFNM) elaborados com a tala do inajá (*Maximiliana maripa*), pelos artesãos(ãs) do Grupo de Desenvolvimento Local da Comunidade de Santo Antonio, Reserva Extrativista (RESEX) Renascer/ Prainha-PA; com o próprio tucumã ao lado do Grupo TucumArte/ Urucureá no Rio Arapiuns/ Projeto Agroextrativista Lago Grande (PAE); com a borracha natural para o Grupo Jamaraquá, Artesanato e Cultura do Tapajós/ Floresta Nacional do Tapajós[5]; também apoiei vendas de objetos da loja das Oficinas Caboclas do Tapajós Arapiuns–marcenarias artesanais em localidades na RESEX Tapajós Arapiuns e na Floresta Nacional (FLONA) Tapajós[6]. Bem como, o artesanato de curauá (*Ananas erectifolius*) através do Centro de Apoio a Projetos de Ação Comunitária, em localidades no PAE Lago Grande, lado do Lago Grande do Curuai. Todos têm como meta agregar valor de trabalho e cultura à objetos materiais advindos da sociobiodiversidade que, partindo da ideia de Mills (2009, p.62), para aquele que elabora objetos artesanais "não há ruptura entre os mundos da cultura e do trabalho. Constituem também um dos eixos produtivos para a complementação da renda do grupo doméstico.

Com foco no artesanato e comércio dos objetos oriundos de materiais não madeireiros, propus-me à especialização Ecoturismo, Interpretação e Planejamento de Atividades em Áreas Naturais, pela Universidade Federal de Lavras (UFLA/MG). O objeto de reflexão da monografia foi o trabalho desenvolvido com o Grupo de Desenvolvimento Local da Comunidade Santo Antônio, apontado acima. A aptidão manual dos artesãos(ãs) do matapi[7] responsabilizou-os pelo abastecimento local desse arreio de pesca. De posse dessa habilidade, desejaram o aprimoramento do

---

[4]Delineada a opção pela noção de *artesanía*, adotada neste trabalho para dar conta das análises socioculturais, passa a ser a interface entre o trabalho desempenhado em produzir objetos, seu valor simbólico e intelectual e os próprios objetos, ou seja, o conjunto cesteiro em palha de tucumã. Retiro o destaque considerando que está integrado ao corpo teórico da narrativa, mesmo sendo uma palavra e significado da língua espanhola.

[5] Para mais informaçõeswww.jamaraqua.wordpress.com.

[6]Ver detalhes emwww.ipam.org.br.

[7] Instrumento da pesca do camarão nas águas do Rio Uruará nas proximidades de sua foz no Amazonas, defronte ao município de Prainha, Oeste Paraense. Vários povos por todo o Brasil utilizam o arreio que recebe também outros nomes locais, tanto no estuário como nas águas doces interioranas.

manejo daquelas matérias primas no beneficiamento de outros objetos para comercialização no mercado regional. Elaborados a partir da tala do inajá constituem a fonte principal de renda para algumas famílias. Assim acoplava as artesanías a uma plataforma maior de proposta de desenvolvimento local que é o ecoturismo e as atividades de interface promovidas pelos apoiadores e apropriadas pelos atores sociais.

No entendimento de que a ciência, sob a égide do encontro entre saberes, pode apoiar a transformação da realidade na busca de bem estar e viver, o conhecimento científico pode e deve se aproximar dos conhecimentos produzidos no mundo vivido. Canclini (2006) alerta que precisamos de ciências sociais dinâmicas, com transversalidade, nômades e capazes de percorrer pavimentos múltiplos do saber num redesenho desses planos no sentido horizontal.

Sem arrogâncias, sem universalismos como bem demonstra Santos (2000, 2006) por meio de seus textos e dos debates nas aulas do professor Antonio Carlos Witkoski, mas, no contexto global, oportunizando voz a outras epistemologias locais. Por isso, insisto como técnica do desenvolvimento local, que todo o conhecimento gerado a partir das alças desta ciência ocidental (muitas vezes antropocêntrica) pode ser utilizado para atender às demandas sociais, culturais e ambientais dos povos na contemporaneidade.

O desenho de uma nova paisagem social, na contemporaneidade, impulsiona para a urgência da mitigação da pobreza e inclusão geossocial, da exclusão política autoritária (territoriais e direito a terra) e das guerras. Sobretudo, contribui na construção de processos socioculturais e econômicos justos, solidários e agroecológicos no benefício dos bens comuns, com atenção solidária e responsável. Além de que subjazem para fora do lugar e do tempo em que estão inseridos, deslocados a um devir em constante adaptação e inovação, assegurando a reprodução.

Devo incisar, aqui, que minha posição de técnica do desenvolvimento local influenciou em minhas opções teóricas no ato de conceber o projeto científico. Dessa forma, compartilho com a noção *sine qua non* de que os conhecimentos gerados aqui transformam as visões de mundo e modos de vida dos sujeitos e atores da pesquisa bem como tanto a minha própria, pessoal quanto profissional.

Diante disso, apesar de entender a importância e persegui-la, não foi fácil colocar-me vigilante, qualidade exigida no exercício desta ciência que objetiva, mas também interpreta e traduz na tentativa de compreender o mundo objetivado das significações e subjetivações. É um doloroso pensar relativizado, exercendo a crítica dos processos que ossificam o mundo e, principalmente, a noção de Amazônia. Ressalto que muitas das argumentações desenvolvidas aqui convergem

das contribuições dos debates e argumentações das aulas de meus mestres. E nesse sentido, as aulas do PPGSCA da disciplina Formação do Pensamento Social na Amazônia, com as professoras Rosemara Staub e Iraíldes Caldas, e o professor Alfredo Wagner de Almeida; bem como de Gestão Pública Social na Amazônia com Yoshiko Sassaki ajudaram a (des)*frigorizar* as noções de Amazônia ao mesmo tempo que mergulhava na literatura social e cultural destas paragens.

No compartilhamento do pensamento sociológico, dos clássicos às ideias modernas e da modernidade, à crítica, pós-industrial e contemporânea, bem como às sociedades que conjugam diferentes concepções de mundo, estava com a batuta, cada um em sua maestria, a professora Marilene Correa da Silva Freitas e o professor Marco Aurélio Coelho de Paiva. Mas eles também, e principalmente minha professora e orientadora, Kátia Helena Schweickardt, se ocuparam em desconstruir criticamente muitas das noções e conceitos adquiridas ao longo de minha trajetória como *agente do desenvolvimento*, destaque nas palavras de Schweickardt.

Das teorias à experimentação, digo que a pesquisa está acentuada na confluência das águas pretas e claras, no município de Santarém, fazendo parte da mesoregião do Médio Amazonas Paraense, onde é mantida a prática do trançado artesanal de palha de tucumã, elaborado principalmente por artesãs(ãos) ao longo do rio Arapiuns ao encontro com o Rio Tapajós (Figura 1). Dessa forma, esta dissertação imbui-se do compromisso em olhar as relações socioculturais das redes de sociabilidade e comércio das artesanías em palha de tucumã (*Astrocaryum vulgare*), buscando a clareza dos processos de ressignificação em torno da intensificação e transformação das elaborações de artesanías em palha de tucumã. Em uma teia intrincada de relações parentais, a cestaria em palha de tucumã está presente apoiando processos de significação e de *tessitura* de lugares de convivência social como São Miguel, Vila Gorete, Vila Brasil, Vila Coroca, Arimum, Urucureá e sítios.

No encontro com a realidade local, interessa-me esclarecer que *tessitura*, de acordo com Ferreira (2004), significa "conjunto dos sons que abrangem uma parte da escala geral e convêm melhor a uma determinada voz ou a determinado instrumento; conjunto de notas mais frequentes numa peça musical, constituindo a extensão média em que está ela escrita; *fig*. Organização, contextura" (p.1942). Utilizo esta terminologia no sentido figurativo para referir-me à organização, ao arranjo físico do lugar empreendido pelas relações socioculturais em torno das artesanías em seu contexto territorial material, simbólico e artístico. Ainda sobre os significados, ao abordar *tecedura*, reporto-me ao significado em si, ato de tecer os fios que atravessam ou cruzam a urdidura (FERREIRA, 2004).

Da mesma forma, este estudo também empreende a noção de sítio definida pela concepção local do termo. O sítio abarca o lugar que está fora do círculo que define a localidade –igreja e barracão comunitário; escola, quando possui; o posto de saúde; as tabernas e as casas que circundam essas edificações. Seguindo a pesquisa de campo, os sítios, em geral, recebem nomes dados por seus fundadores, os mesmo que também participam das manifestações coletivas da localidade a que estão ligados pela geopolítica e socioculturalmente.

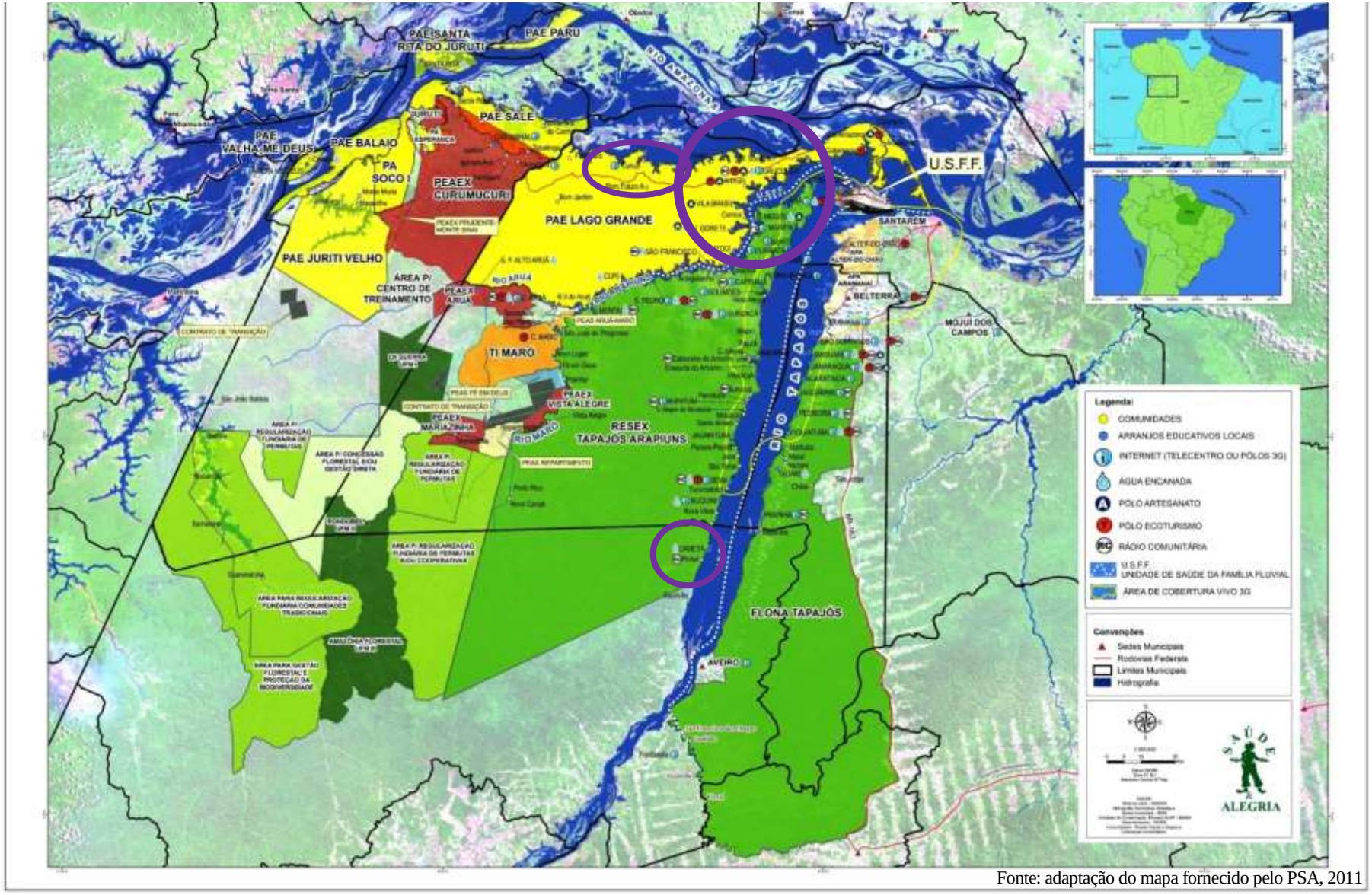
Colônia é uma substituição da palavra centro no bojo da mobilidade espacial, quando infere não limites entre o interior, mercados locais e áreas de fronteiras, como as rodovias BR 163, Cuiabá–Santarém, cortando a Transamazônica, BR 230 e que ligam a região ao nordeste e sudeste brasileiros.

> Olha, lá para o interior tá indo daqui da cidade prá lá, né? De origem lá do interior é a palavra centro, né? O roçado está dentro do centro. É um termo novo que tá chegando prá lá, né? Muita gente lá do interior já veio prá cá. Trabalhou nas colônias prá cá [áreas das BRs Transamazônica, Santarém-Cuiabá, e estradas estaduais como Eixo Forte, Curuá-Una, Santarém-Jabuti] e quando volta vai levando essa palavra. (Silvanei Rodrigues, técnico de organização comunitária do PSA, da Comunidade de Bom Futuro no Rio Arapiuns. Entrevistado para esta pesquisa em 05/10/2012, na sede do PSA).

Aproximo-me de Tuan (1983) para entender o lugar como sendo "uma classe especial de objeto [material]. É uma concreção de valor, embora não seja uma coisa valiosa, que possa ser facilmente manipulada ou levada de um lado para o outro; é um objeto no qual se pode morar" (p.14). Na visão do lugar determinado pela presença das relações socioculturais e simbólicas ancoro-me em Ribeiro (1992-93), ao discorrer que

> (...) o lugar está intimamente ligado ao estar no mundo. No caso da espécie humana, dado o nosso caráter gregário, o estar no mundo tem uma implicação social. Quem está no mundo só o é em algum lugar. O reconhecimento de estar e/ou ser no mundo por um outro ser cria a medida da definição do lugar de um ser perante o outro. Assim, o *lugar define-se a partir de relações sociais entre seres que estão interagindo*, que podem ganhar qualquer qualitativo, como relações culturais, de trabalho, políticas, amorosas, entre tantas outras. (...) Desse modo, *o lugar deixa de ser um mero reflexo do local*, pois os seres que o definem podem estar distantes. Ou seja, os seres não se relacionam apenas com quem está no local, diante de si, mas sim com quem possui um instrumento técnico para manipular e transmitir códigos de informações que possibilite a interação (p.238).

Figura 1 –Os dois círculos menores, constato a presença de artesãs(ãos) do teçume em palha de tucumã. É importante salientar que na margem direita do rio Tapajós não foi identificado registro de artesãs(aos) da palha. Porém, há ocorrência em algumas localidades que margeiam o PAE Lago Grande além das destacadas aqui. Ressalta-se que a área de pesquisa concentrará em localidades inseridas no círculo maior



Fonte: adaptação do mapa fornecido pelo PSA, 2011

Na familiarização com o *campus* na UFAM, me vi diante de uma categoria que não fazia mais parte do meu mundo experimentado; nem das reflexões como agente do desenvolvimento, nem tanto nas argumentações em torno do sujeito de pesquisa escolhido. O campesinato como categoria histórica ressignificada por uma gama de cientistas sociais mexeu, remexeu e desmoronou muitos dos valores (pré) concebidos sob aquela realidade social da imersão científica. A escolha teórica postou-se e desafiou-me a pensar o mundo capital e global, na ênfase às elucubrações em torno do humano compartilhando humanidades e racionalidades múltiplas. Assim, desafiada pelos meus mestres, fui a campo buscar o conforto do pensamento teórico dessa noção via a fala de meus pares como agente do desenvolvimento, bem como pela literatura recomendada e explorada nos estudos. Interagi com as narrativas de representantes do movimento social e terceiro setor, misturando com as narrativas das artesãs(ãos) de palha do tucumã do Rio Arapiuns. Pressionada academicamente levei a discussão para dentro da vida pessoal colocando os amigos a pensarem junto comigo. Tenho plena convicção de que o assunto não está esgotado, pois é de um alcance complexo que será esmiuçado, quiça, em outro momento.

A experiência de estudar e pesquisar com outras lentes a compreensão do modo de vida das artesãs(ãos) e dissertar se deu num esforço contínuo e sistemático de reflexão sobre a complexificação da vida e das relações sociais e culturais a partir dos fluxos que interligam os lugares às pessoas e as pessoas a seus objetos que por sua vez se conectam as pessoas. Essas que selecionam e elaboram objetos materiais na mediação da vida imantando-os de significados materiais e simbólicos. Afinal, "tudo são misturas", "misturam-se as almas nas coisas, misturam-se as coisas na alma", profetizou Marcel Mauss em seu *Ensaio sobre a dádiva* (2003, p.212).

Assim entendido, os objetos materiais ou as artesanías em palha de tucumã objetivados em culturais daquela territorialidade no Arapiuns agenciam-se no interior das expressões subjetivas. Os mesmos que influem sobre o modo de existência, defrontam-se com a memória coletiva e remodelam grupos sociais; envolvem-se de contrato e troca transmutando-se em mercadorias da vida social e cultural.

Adentrando aquele curso d'água menor que o Rio Tapajós e Rio Amazonas, é preciso contornar as margens desenhadas das enseadas do Rio Arapiuns, para chegar aos lugares culturais das artesãs(ãos) e suas artesanías. No inverno, as matas ciliares se cobrem de água formando os igapós. No verão, ficam delineadas pelo batom branco exibido das praias de areias alvas. Desnudadas pela vista de sua calha estreita espraiam perfeitos esconderijos naturais. Assim o eram, pois, mais distante da confluência política e colonizadora da corte portuguesa e igreja católica, para onde muitos dos po-

vos indígenas desta mesorregião acudiram à época do movimento cabano em bancarrota pelas forças da situação (GT COBRA GRANDE, 2009; CEAPS et. al. 2011a, 2011b, 2012). No prolongamento da ideia de Vaz (2011, p.3), no artigo que trata sobre o movimento cabano ressignificado, aqui extendendo-se ao Rio Arapiuns, habilito-me a apontar que aqueles povos respondem às pressões externas, buscando mais intensamente "pelas suas *origens* e pela sua *história* enquanto fazendo parte de um *território* ou uma *região* muito particular"[8]. O mesmo que, como descreve o autor em suas reflexões, "funciona como o mito de origem dos quilombolas, indígenas, ribeirinhos e até setores das classes médias urbanas" (p.3). Belezas naturais, esconderijo, resistência e uma avantajada biodiversidade podem ter contribuído para os processos migratórios na formação social e cultural daquelas paragens no tempo presente (BENCHIMOL, 2009).

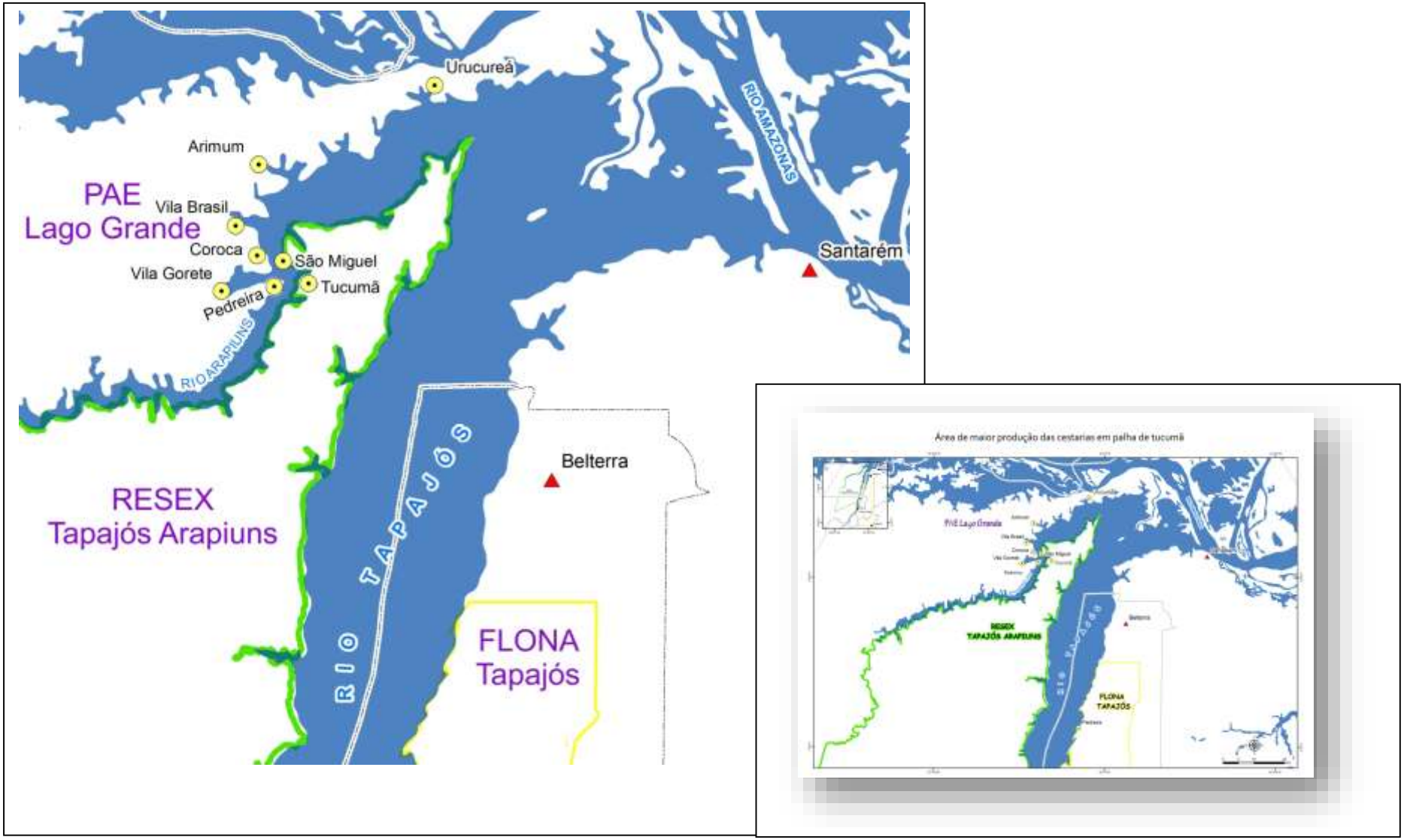
Naquele ponto, na beira ao norte da RESEX Tapajós Arapiuns está São Miguel, antes da Ponta da Morena e, em seguida, está a enseada da comunidade de Tucumã. Do outro lado do rio, na ilharga do vão de terra com o Lago Grande do Curuai, e a sudeste do PAE Lago Grande, Pedreira desvenda Vila Gorete; que depois da Ponta do Miripixi descobre Vila Coroca com frente sul em São Miguel e, na parte sudeste a famosa Ponta Grande do Arapiuns (Figura 2).

De lá, a pé, passa pela Ponta do Aratapi na ida a Vila Brasil. Mas, de bajara todos esses caminhos são feitos num pulo só. E dessa última, depois de um banho na encantada Ponta do Macaco de onde sai uma grande curva de praia, enxerga-se os sítios Lugar Velho, Bom Lugar, São Geraldo e Barreirinha, pertencentes à comunidade Arimum, onde está o Grupo Jararaca de teçume em palha de tucumã. O percurso desta pesquisa entrevistando artesãs(ãos) que foram se conectando a esses lugares pelos laços parentais e sociais se finda em Urucureá, na Região do Arapixuna do PAE Lago Grande, baixo Arapiuns. O trajeto delineia processos de ocupação onde as redes de sociabilidade são influenciadas pelos aspectos ambientais e sociais de distribuição dos grupos de pessoas.

No fim do verão, o Arapiuns ainda não mostra-se inteiro, ao exibir suas pequenas e alvas praias com um intenso fluxo de navegação carregando pessoas e seus nexos sociais. A Ponta Grande e surpreendente já estava mais que coberta pelas águas dos lagos e igarapés, situados no interior do território, em meio às cabeceiras e *chavascais* das matas, capoeiras e campos da natureza. Pontas que emergem em desenhos assemelham-se e, onde moram cobras grandes, povoando o imaginário simbólico dos habitantes.

[8] Destaque do autor.

Figura 2 –Um Rio, vários lugares culturais. Mapa produzido em 15 de março de 2012, pelo técnico em georeferenciamento do PSA, Ney Rafael Gomes Monteiro, para este trabalho



Caso da Ponta do Toronon, como revelou Jonas Dias, hospedando-me em sua casa, na Vila Brasil, ao lado de sua filha Anselma Dias e a neta Letícia. O mesmo lugar também chamado de Toronó no GT Cobra Grande (2009), exemplificando como os nomes dos lugares performam-se no discurso oral. São os moradores dinamizando os nomes dos lugares densamente ocupados de repertórios sociais e culturais.

Deslizando no leito do Arapiuns como pesquisadora, observei atenta a vegetação de floresta baixa e capoeira alta e velha com vegetação rala e pouco vigorosa, privilegiando a presença de palmeiras de pequeno porte, que organicamente remete-me a noção de florestas como artefatos sociais (MAGALHÃES, 2008). Ao mesmo tempo, invade-me um sentimento de morada, levando-me a recordar os lugares no cerrado oeste do Mato Grosso do Sul. Lugares em que parentes, amigos e gente da terra ajudaram a povoar de mitos e lendas o meu imaginário reconstruído, aqui, ao navegar por esses rios enormes, tão gigantes em relação aos córregos de minha vívida lembrança.

O trabalho aqui delimitado é um singrar na calha do Arapiuns, com paradas obrigatórias em territórios de onde ejetam as teias de entrelaçamento das relações que permeiam o *teçume* em palha de tucumã. Voltando às delimitações e conceituações dos termos aqui empregados e apropriados, ressalto que *teçume*, com *ç*, é uma adequação da linguagem local e que representa e apreende o resultado do ato de tecer (verbo transitivo que também origina *tecedura* definida na página 14) a palha de tucumã, originando o tecido que formará o objeto escolhido: um uru, porta panela ou um cestão. Ao contrário de Carvalho (2011, 2004) que o escreve com *ss*, preferi traduzí-lo graficamente com *ç*, pois entendi que além de ser uma transcrição linguística é tão mais fonética, originária do discurso oral. Principalmente se retratado, e como é retratado aqui, a partir da fonética indígena onde o som de *çu* é muito comum; vide cupuaçu, babaçu, jacaré açu, carauaçu. Ao utilizar, aqui, o termo *tessitura* com dois *ss* refiro-me à organização, à contextura social e cultural empreendida pelas artesãs(ãos), conforme também é definido na páginas 14.

Urus, chopós, barcas, mandalas, cestas e cestões são os objetos culturais elaborados pelas artesãs(ãos). Na atualidade, o nicho da produção está centralizado naquele ponto difusor que compreende as localidades pesquisadas neste trabalho, descendo o rio estendem-se Vila Gorete, São Miguel, Vila Brasil, Vila Coroca, Arimum e Urucureá (Figura 2, página acima).

Por outro olhar, e que é fundamento deste trabalho, antes de (re)significarem mercadorias de uso e de troca (no sentido como Appadurai (2008) as interpreta), os PFNMs descrevem aqui,

os objetos culturais, emblemáticos de arte e beleza estética. Aqueles que demarcam e constituem um sistema de comunicação ou meios simbólicos pelos quais as pessoas, grupos e categorias sociais transmitem e recebem informações sobre *status* e posição na vida social (GONÇALVES, 2007; VELTHEN, 1998; GODELIER, 2001).

Filio a cartografia sociocultural, desenhada e impressa na paisagem deste projeto de pesquisa, às respostas rascunhadas a partir da acentuada publicização das questões sociais, culturais e ambientais. Esse espaço é contraditório e o poder desenha caminhos sutis. Emergindo os sujeitos sociais, sobressaem desejos e vontades ao definirem territórios legítimos na contraposição à *violência simbólica* (BOURDIEU, 1997; SCHWEIKARDT, 2012). É representativo como uma prática de concepção local, passando de mães para filhas(os) fixa redes de sociabilidade abarcando sujeitos sociais diversos; estado, movimento social, terceiro setor e políticos; comerciantes e barqueiros, turistas e o fluxo a cada dia mais intenso de pessoas pelas estradas de terra e pelas rotas fluviais. Impondo, dessa forma, racionalidades residuais que dantes escondidas, agora, expõem-se ao turbilhão social.

O estudo que desenvolvido é um debate interno das idéias que fundamentam a compreensão das relações socioculturais nos processos de ressignificação em torno da intensificação e transformação das elaborações de artesanías em palha de tucumã, suas redes de sociabilidade e comércio da floresta, na tessitura da vida e da trama dessa história. Mais específico, descreve os caminhos adotados na configuração da pesquisa, as categorias e os mecanismos ou modos de organização do mundo na rede social que reconstrói e remodela as novas relações socioculturais no mundo global. Parti da interpretação dos caminhos percorridos em torno das lembranças dos que fizeram daquele espaço um centro difusor dessas artesanías, olhando os processos de construção do território espacial e simbólico que conectaram artesãs(ãos) às suas localidades e sítios; ligadas a seus objetos culturais e eles àquelas pessoas, ressignificados e transformados na mobilidade e dinamismo social e cultural. Um conto traduzido das recordações na ressignificação desse padrão de teçume, compondo uma artesania local dialogando com a condição contemporânea global.

A pesquisa está organizada no enfoque interativo nas ciências sociais, a partir do referencial teórico interpretativo. Nesse empenho em compreender as relações socioculturais que regem a ressignificação do teçume em palha de tucumã, me ancorei em Geertz (1989) quando ensina que a etnografia é uma atividade interpretativa numa *descrição densa*. A ênfase recai não simplesmente na comunicação simbólica e suas significações, estruturas e produção de sentidos dos objetos. Mas, concomitantemente na "*agência, intenção, causação, resultado* e *transformação"* que estão

impressas nas relações socioculturais da arte de trançar a palha ou no "sistema de ação cujo fim é mudar o mundo", e não somente "codificar proposições simbólicas a respeito do mundo", acordando com a posição de Alfred Gell (2009, p.251).

Antes de realizá-la, Cardoso de Oliveira (2006) convidou-me a *olhar, ouvir e escrever* o mundo do outro. James Clifford (1998) propos-me a escrita etnográfica enquanto construção de *empreendimentos textuais* nessa historicidade e cultura própria. Assim, além de interpretar, a etnografia é a escrita que persegui neste trabalho, buscando o conhecimento na convergência da ciência e dos saberes locais (GEERTZ, 1997), onde o familiar e exótico tem caráter relativo (DA MATA, 1978).

Nesse contexto, a simultaneidade e instantaneidade da comunicação colaboram para a familiarização de sociedades e culturas distantes (MCCRAKEN, 2003), dinamizando e acarretando transformações sociais, dramáticas ou suaves que, nos diferentes grupos, permitem um remapeamento societário. Procurei exercitar o olhar antropológico voltado em perceber a mudança social não apenas ao nível das grandes transformações históricas, mas como resultado acumulado e progressivo de decisões e interações cotidianas. Interagindo com as análises sociológicas da realidade que permitem a compreensão da rede de sociabilidade, percorri o caminho dos sistemas relacionais, entendido por Michel Maffesoli (2006) como a "multiplicidade de situações, de experiências, de ações lógicas e não lógicas que constituem a socialidade" (p.32).

Campus, locus, mergulho, emersão... Locais onde se encontram as diferenças antropológicas. Modos de viver e conviver muito diferentes daquele que está gravado em minha bagagem social, cultural e ambiental. Nesse sentido, posicionei-me vigilante, enquanto uma técnica do desenvolvimento, na tarefa intelectual dolorosa de cunhar o conhecimento. Não foi fácil, como já assinalado anteriormente, ir ao encalço das lições dos sentidos de olhar e ouvir tão necessários à condição da pesquisadora.

No processo de construção, empreguei a oralidade no recurso da transmissão dos saberes que advêm das experiências sociais. Nessa aventura, sobressai o método da memória coletiva, como resultante das mudanças que ocorrem nas relações entre os grupos, onde apreciei as ideias de Halbwachs (2006), quando insere que a memória pressupõe a reconstrução dos dados no presente da vida social projetando-os no passado reinventado. Para o autor a memória coletiva "magicamente recompõe o passado" (p.13), sendo que entre uma e outra é onde se desenvolvem as diversas formas de memória. Estando a rememoração pessoal situada na encruzilhada das

redes de solidariedades múltiplas em que estamos envolvidos no agora, podem emergir as lembranças que a externamos na linguagem (HALBWACHS, 2006). O método apoiou as lembranças e recordações, pois compartilham de um mesmo núcleo social. Dirá o autor que

> para que nossa memória se aproveite da memória dos outros, não basta que estes nos apresentem seus testemunhos: também é preciso que ela não tenha deixado de concordar com as memórias deles e que existam muitos pontos de contato entre uma e outras para que a lembrança que nos fazem recordar venha a ser reconstruída sobre uma base comum (HALBWACHS, 2006,p.39).

Introduzo, ainda, a harmonia que faço com as análises da memória pela lente da hermenêutica da condição histórica em Paul Ricouer (2007) no decorrer das análises de campo. Trabalhando na sequência da palestra do professor Flávio Ribeiro de Oliveira (MEDEIROS, 2011), corroboro que as pessoas esquecem o sentimento, mas não o fato histórico, quando este deseja também ser esquecido, mas não o fazemos porque temos a garantia de que os recursos da amnésia são postos em reserva.

A partir dessas noções previamente estudadas e analisadas, inicialmente, realizei uma revisão e análise bibliográfica do estado da arte então produzida,seguida de entrevistas com alguns representantes das organizações não governamentais de apoio as iniciativas do teçume da palha do tucumãzeiro junto aos grupos de artesãs(ãos) e lideranças do movimento social. Apesar de afeita com a realidade pesquisada, executei um estudo exploratório com o grupo de artesãs(ãos) na localidade de Urucureá, em setembro de 2011. Na visita ao ICMBIO, foram-me repassados alguns documentos sobre diagnóstico socioeconômico da RESEX Tapajós Arapiuns, dos quais utilizo como dados secundários na distinção daquela unidade de conservação.

Portanto, o trabalho está recortado nas tecedeiras Josefa Cardoso, Lenir Cardoso, Zilda França, Ana Sousa Castro –São Miguel; Nair Santos Lopes, Rosalina (Rosa) de Sousa Castro, Antonia Castro (Dondon), –Vila Gorete; Maria Emília Mota, Alzira Lopes, Izolina da Cruz –Vila Brasil; Maria Nei Viana da Silva, Neide Viana, Elenira Viana da Silva, Maria Lucinete Viana da Silva –Arimum; Doralice Silva, Rosangela Tapajós, Maria Zeneide de Sousa Tapajós, Amélia Rodrigues, Maria Elsa Rodrigues, Anadir de Oliveira, Maria Eunice de Oliveira, Alvina Ferreira Rodrigues –Urucureá. Bem como, nas(os) narradoras Józima Nunes (dona Miloca) –São Miguel; Januário Cardoso e Carmem Santos–Vila Gorete; Jonas Dias –Vila Brasil; Júlio Ferreira da Silva, Elias dos Santos Lopes e Zenaide Viana –Arimum.

Com Ana Sousa Castro, Jonas Dias e Alzira Lopes utilizei do caderno de campo para guardar as conversas. Em Arimum observei, vivenciei e conversei casualmente nos dias que passei em campanhia da vida ativa das artesãs, o que vale para o período que fiquei na casa de Maria

Emília Mota. Com as(os) demais entrevistados realizei conversas formalizadas com o uso do gravador. Ressalto que as transcrições foram feitas somente das falas que estão enxertadas neste trabalho.

Visitei também o artesão Laureano Silva dos Santos e conversei com Laurevane Sales (Nico). Entre os fragmentos de conversas estão as tecedeiras Dinair Silva Ferreira e sua filha Dilanei – São Marcos e São Miguel; Maria Anselma Nogueira Dias (Selma), Maria Meríci Viana, Maria Raimunda Galúcio, Florízia da Cruz Ferreira, Maria Rosi Canté Pereira (Diva), Ana Claudia Dias, Marcina da Cruz Fonseca, Neciana (casada com o José Benício, filho de Izolina e Osmar Colares), Deize Canté Pereira –Vila Brasil; Conceição Laíse dos Santos Pereira, Neida Maria Pereira Rego, Ana (Niquita) e Abel Dias –Vila Coroca.

Entrevistei Tibério Aloggio, coordenador PSA; os técnicos de organização comunitária do PSA, Carlos Dombrosky e Silvanei Rodrigues; Manoel Edivaldo Santos Matos, presidente do STTR Santarém. Realizei algumas conversas casuais com Andrea Colares e Davide Pompermaier, técnica e coordenador do Programa de Empreendimento Sustentável/ PSA. Valeram-me as companhias e os diálogos com as minhas condutoras, guias locais, e companheiras na composição do conhecimento sobre as relações socioculturais entre as artesãs(ãos) e suas artesanías: Dilair Santos Lopes –Vila Gorete; Maria Luzia dos Anjos –São Miguel; Ana Maria Dias Cardoso, Juliana Pereira Oliveira e Dinaiara Nogueira Dias –Vila Brasil; Luziete da Silva Correa –Vila Coroca; Odenilda Gama Silva (Deca) –Urucureá. No Apêndice 1 estão inseridas tabelas com os nomes de todas as artesãs(ãos), narradores e as pessoas que participaram indiretamente, quando das reuniões com os grupos e representantes locias.

Elaborei o termo de consentimento livre e esclarecido que foi preenchido pelos participantes da pesquisa (Apêndice 3). Efetuei duas entradas em campo (10 a 15 de janeiro e de 10 a 24 de julho de 2012) como pesquisadora: a primeira antecedeu uma carta onde eu explicava o que iria fazer e solicitava autorização de pesquisa com imagem e uso dos depoimentos (Apêndice 4). Nessa organização, tive apoio da bióloga e técnica em produção comunitária do Projeto Artesanato na Floresta/ PSA, Ândrea Colares, a qual permaneceu para as duas viagens. O caminho percorrido teve como ponto de partida os novos grupos organizados por aquela instituição no tempo presente nas localidades em destaque. Juntas planejamos que eu pegaria o barco de linha em Santarém ao encontro das artesãs(ãos) direto para Vila Gorete. De bajara[9], levando alimentação –caixas que continham cesta básica para cada localidade e o combustível estimado na

[9] Embarcação tipo canoa ou bote com motor.

bagagem– fui para São Miguel, depois Vila Brasil e Arimum, permanecendo um dia e meio em cada uma. Uma equipagem não pode ser esquecida: a rede de dormir. Esta que é o objeto cultural dos povos ameríndios que a denominavam de *ini* (CASCUDO, 1983). Ninguém anda por esses rios sem uma rede de dormir, posto que é um mobiliário essencial.

Ao pensar sobre esse objeto cultural de consumo diário, fazendo parte do conjunto de móveis de uso diário e armada nos aposentos das casas, constatei que ao levantarem suspendem-as pelos punhos, esticando-as como fazemos com as nossas camas. Quando está armada em locais comuns, como as varandas, cozinhas, embaixo de árvores, assumem o significado material da cadeira: todo mundo pode sentar e descansar. Vale ressaltar que é bem pouco usada durante o dia. Nesse caso, parece-me que a rede não é só de dormir, é também um espaço coletivo. Tem um dono a noite, mas pode ser de mais de um de dia (Fotografia 1).

Voltando às cartas, foram endereçadas para os grupos das localidades do PAE Lago Grande, acrescida da carta de autorização da FEAGLE, conforme determinado pelo Plano de Utilização dessa modalidade (2008) (Anexo 1). O que me habilitou a realizar a pesquisa em Vila Gorete, Vila Coroca, Vila Brasil e Arimum. Apesar de ainda não estar autorizada oficialmente para pesquisar em São Miguel, visitei a artesã Josefa Cardoso, 94 anos, como recomendado pelo grupo ao definirem algumas senhoras que poderiam fazer parte do trabalho. O que foi reiterado depois pelas artesãs Maria Luzia, Zilda França e por sua filha Lenir Cardoso. Tecia uma cesta, sem o uso de óculos que me surpreendeu para sua idade. Ao ser apresentada para ela, perguntei, em voz alta por estar levemente surda, como tinha aprendido a tecer. Sem olhar para mim, ouviu a pergunta e em silêncio ficou até responder dirigindo-me o olhar na pergunta: "Japiim não tem cabeça? Japiim tem cabeça! Japiim tem cabeça!". Japiim ou o xexéu de peito amarelo (*Cacicus cela*) é habilidoso na construção de seu ninho. Tramando fios, concebe um saco longo pendurado nas árvores, com uma pequena entrada redonda na parte mais fina e onde logo acima está preso ao tronco do galho. Geralmente, na época de porem os ovos, o fazem em coletivo numa mesma árvore (Figura 3).

Na segunda entrada em campo, permaneci três dias em cada uma das localidades, adicionando dois dias em Urucureá. No intervalo para a segunda viagem a campo, cadastrei o projeto no Sistema de Autorização e Informação Científica em Biodiversidade (SISBIO) e recebi a carta de autorização para pesquisar em São Miguel, emitida pela unidade de Santarém (Anexo 2). O mesmo que foi encaminhado com a segunda carta para São Miguel. Às demais, encaminhei somente a carta com a proposta da agenda para a pesquisa de julho de 2012 (Apêndice 5).

Dos cadernos de campo, das impressões e percepções realizei dois arquivos digitais. Da relatoria da primeira entrada, montei uma revista digital com imagens e concepção gráfica artística. Percebo, hoje, tava imantada pelas sensações e reflexões do campo. Talvez por isso, tenha me envolvido com a produção gráfica das anotações e sentimentos (Apêndice 6). Do segundo relatório, como já estava envolvida com a qualificação, permaneceu como arquivo central em forma de rascunho.

Nas pesquisas *in situ*, investiguei as interações e as relações sociais das e entre as pessoas que fazem com que as artesanías sejam elaboradas. E a lente utilizada para essas análises é a cultura, o modo e os códigos internalizados que regem e ordenam o mundo e a rede social em que estão incluídas(os) as artesãs(ãos) naquele recorte do Rio Arapiuns, agenciando e mobilizando as pessoas.

É uma interpretação dos aspectos dos grupos de parentagens de cada localidade personificado pelas artesãs(ãos). Um trabalho contínuo e exaustivo de observação do mundo em que estão envoltas as artesãs(ãos) e suas artesanías, registrando fatos aparentes mas também buscando aqueles que estão representados nas profundezas da realidade social, nas *combinações não-previstas de elementos* (MILLS, 2009). Esses foram extenuantemente inscritos no caderno de campo, desconstruindo representações superficiais, buscando a realidade tal como ela é e não como se ela fosse.

A observação, aqui, assumiu o sentido de complementar as entrevistas que partiram da lista dos temas geradores, que tinha em mão. Apesar de manter a preferência por entrevistas espontâneas ou despadronizadas. Houve momentos em que senti necessidade de um formulário de orientação com perguntas abertas. Assim, tive que recorrer a alguns telefonemas, emails e a ajuda de barqueiros levando e trazendo cartas para suprir essas lacunas que por ventura ficaram abertas.

Identifiquei as entrevistas ou visitas como conversas causais que aconteciam nas cozinhas ou varandas, e que são geralmente fora das casas. Com as artesãs que me hospedaram, tivemos um período de convivência seguido, sempre que possível, de longas conversas e observação do dia a dia em lugares distintos. Nair Santos Lopes, na segunda visita, conversamos a noite em seu quarto, pois no dia seguinte ela iria para Santarém. Ela pede para eu sentar em sua cama, usada por seus netos, e fala sobre seus pais, como aprendeu a tecer e sobre suas criações a embalar-se em sua rede de dormir. Também conversamos em sua cozinha que é dentro da casa de alvenaria com telhas de amianto. Distinta das demais, a casa da artesã Nair não tem cozinha fora de sua casa.

Figura 3 –A fotografia (01) abaixo, os ninhos do japiim (*Cacicus cela*) precedida da foto onde está representado o pássaro em cima do teçume que o própria elabora e que Josefa Cardoso metaforicamente o utilizou para falar de sua capacidade de tecer a palha de tucumã. A representação dos ninhos foi fotografada para esta pesquisa pela própria autora. A imagem (02), dos passáros, foi tirada pelo fotógrafo amador Carlos Fernando Moreira, no retorno da segunda entrada em campo, julho de 2012, numa viagem de turismo de alguns amigos saindo de Urucureá, Rio Arapiuns. Ao entrarmos no rio Tapajós, visitamos a comunidade de Suruacá, no rio Tapajós, RESEX Tapajós Arapiuns, onde capturou a imagem na árvore próxima ao Telecentro de Inclusão Digital daquela localidade

(01)

(02)

Fotografia 1 –A bordo do B/M Deus é Maior III na pesquisa de campo de janeiro de 2012, retratei (01) as redes de dormir armadas a bordo. Jackeane acomoda-se ao lado de Nico (02) quando mostram-me os entrançamentos na palha de tucumã no resgistro da pesquisa de campo de junho de 2012

(01)

(02)

Com Maria Emília Mota, que também não tem cozinha fora –apesar de possuir um jirau[10] para fora da janela–e a casa também é de alvenaria, conversamos na varanda, na cozinha, no quarto em que eu dormi e na sala, assistindo jornal e novelas na televisão enquanto ela tecia seu cestão. Josefa Cardoso não costuma sair para muito longe de seu quarto, ficando a tecer sentada em-baixo da janela de sua casa de alvenaria, em frente à igreja, no centro da localidade, local onde a visitei todos os dias em que estive em São Miguel. Com Zilda França, que não tem cozinha fora, mas quando não tem gás, cozinha a lenha num fogão velho no quintal, fiz uma entrevista na varanda da casa apoiadas na mesa de almoço. Após a conversa, atendeu os contribuintes pagando a conta da água, pois ela é a coordenadora dessa tarefa.

Em Arimum, submergi no convívio intenso da parentagem de Júlio Ferreira da Silva, pernoi-tando em sua morada e da filha Elenira Viana da Silva, duas pequenas filhas, Samara e Luciana e o mais velho Alan Viana da Silva. Fazia as refeições na cozinha da casa descendo uns metros, que contava ainda com uma casa ao lado, nas medidas da cozinho, sem paredes nas laterais e na frente, onde dormia seu filho mais novo. Lugar onde também ficavam a filha Maria Nei e sua neta Nilcinei quando estavam no Bom Lugar, pois moram memso na casa que têm no centro da localidade. Também acomodavam-se naquele aposento, quando da minha visita, os parentes Elias e o Chaguinha. Fiz refeição na casa da artesã Neide Viana e no barracão do Grupo Jara-raca, onde também ajudei na lida da cozinha fritando peixes. De fato, naquela parentagem não

[10] Da língua tupi, *yi'rab.* Estrado de varas sobre forquilhas cravadas no chão. No Arapiuns, no lugar de varas são colocadas as tábuas que aparam as panelas, pratos, cuias, limpa-se peixes e outros. É onde também lavam os utensílios utilizados na cozinha. Armação de madeira sobre a qual se edificam as casas afim de evitar a água e a umidade; cama de varas (FERREIRA, 2004; MMA/ PROVÁRZEA, 2002).

realizei entrevistas e, tampouco, fiz uso do MP3. As observações relevantes foram anotadas no caderno de campo. Suspeito que foram três dias em que pude perceber o que Malinovsky (1977) entendeu por observação participante. Interagi no meio estudado tomando parte na manufatura da farinha, na ida à mata coletando capiranga, banhando-me no porto de cada uma das famílias em suas companhias, participando a convite do grupo familar do jogo de futebol no campo de campos naturais como goleira, sentimentos de euforia aflorados em breves instantes, mas profundos. Era domingo e a família de Maria Meríce, a irmã que mora no sítio Barreirinha –mais adiante do Lugar Velho e Bom lugar– com Valter da Cruz Fonseca e seu grupo familiar, amigos e vizinhos próximos, vieram todos de rabeta ao mesmo tempo.

No encontro com as artesãs(ãos) que compõem a memória coletiva utilizei de gravação para não perder o diálogo na construção do discurso oral inserido no corpo da dissertação, ajudando a minha memória e os escritos nos cadernos de campo. Usei o gravador MP3, de alta definição, somente com as artesãs(ão) que considerei foco do trabalho: Josefa, Isolina, Rosa e Januário, Carmem, França, Antonia, Florízia, Zeneide, Doralice e Alvina, trancrevendo somente os diálogos que estão inseridos neste trabalho.

Em síntese, o estudo está recortado em torno dos laços familiares da parentagem[11] de Josefa Cardoso, uma artesão de 94 anos, ligando tecedeiras(ores) de outras parentelas que na mobilidade edificaram lugares culturais, moradia da técnica manual e da arte de trançar a palha de tucumã (Apêndice 2). Aquela senhorinha levou-me também às tecedeiras de três outras parentagens de compadrio desse círculo: Antonia Castro, em Santíssima Trindade, sublocalidade de Vila Gorete; a finada Fausta Amaral, em Vila Coroca, e a finada Maria Viana (Maria Tapuia), hoje mantida pela presença do patriarca Júlio Ferreira da Silva, em Arimum. O campo me (re)conduziu a Urucureá pela parentagem do Lago de São Marcos, em São Miguel, conectada pela artesã Doralice da Silva, neta de Raimunda, a finada matriarca daquele lugar.

Então, percebi que a Josefa Cardoso era o fio condutor para o desvelar da pergunta que orienta esta pesquisa. Ao me sentir desolada em campo com tantas informações que *a priori* pareciam desconexas, ainda em Vila Gorete, subitamente revelou-se diante das minhas ansiedades Januário Cardoso, sogro da artesã Rosalina (Rosa) de Sousa Castro. Narradores que abriram o caminho da pesquisa com suas memórias e histórias, distinguindo Josefa Cardoso, que é sua tia.

[11] Como assim definiu o seringueiro Américo Dias, parente de dona Isolina e Osmar Fonseca, no Aratapi, coletando leite no seringal do seu sítio chamado de Porto Alegre, e próximo ao porto, entre Vila Brasil e Vila Coroca.

Nesse sentido, o desenvolvimento teórico perpassa pelas narrativas entre empiria e teorias da sociedade, das diversidades físicas e culturais. O primeiro capítulo abre com uma contextualização da opção teórica em torno dos grupos sociais domésticos, "como unidades de análise enquanto sistema social (unidade demográfica), unidade econômica e unidade de manejo" (ALMEIDA, 2007, p.164), distinguindo a construção categórica adotada neste trabalho. Em seguida, traço uma *morfologia social* das localidades e redes de sociabilidade das artesãs(ãos) entre seus objetos materiais e culturais, abalizando os aspectos ambientais, econômicos e culturais.

No segundo capítulo, a memória coletiva reconstrói a mobilidade entre as margens do Arapiuns moldando novos agrupamentos societários, ou territórios culturais. Na ampliação dos núcleos principais, entre outros motivos, esta associada à satisfação das necessidades individuais de se alimentar, vestir e abrigar; reprodução social e econômica. Nesse sentido, descrevo a ressignificação desse padrão de teçume de uma artesanía local, pensando as diferenças entre o labor, satisfazendo necessidades, e o trabalho produzindo objetos. Mediados e mesclados pelos desejos, sentimentos e formas de pensar ao elaborarem e consumirem as coisas ressignificadas no conjunto cesteiro. Também nessa seção, descrevo os principais objetos que perfazem o universo simbólico dos narradores(as) e artesãs(ãos): o uru, cestão e o chapéu.

O terceiro capítulo, apoderando-me de uma escrita conjugada entre o campo da pesquisa e o conjunto teórico eleito, considero as oposições dialéticas entre o novo e o velho, o moderno e o tradicional diante de uma realidade social em transição; colocando os objetos culturais difundidos no Arapiuns rolando na vida como mercadorias. As barreiras que dantes dividiam bruscamente urbanicidade e ruralidade, são agora transpostas, revirando as categorias capitais econômicas e as relações de trocas entre o (pós)moderno (ou pós-industrial?) mundo contemporâneo e agrupamentos societários que ainda mantêm outras formas de relações econômicas e socioculturais. As análises centraram-se na contradição entre a realidade do mundo da vida das(os) artesãos de palha de tucumã e a condição global, a mercantilização e os objetos. Os pontos de contato e as disparidades sociais e políticas, econômicas e ambientais. Concluíndo que esse conjunto das artesanías demarca vida, mas também demarca território sociacultural e geopolítico.

CAPÍTULO I
A organização do mundo nos lugares das artesanías

Uma cultura é, antes de mais nada, um produto da história –da sequência de acontecimentos e influências, determinados pelo homem, que se combinam através do tempo para criar o modo de vida prevalecente em uma determinada região. As culturas aborígenes da floresta amazônica adaptavam-se bem ao ambiente tropical, mas sua adaptação técnica era de forma tão simples que, para o europeu recém-chegado, apenas proporcionava meios para sobreviveu de mera subsistência.
Charles Wagley, 1988, p.81

No decorrer do conjunto das seções que formam esta parte do trabalho, segue primeiramente um traçado da opção teórica em torno de grupos sociais. Orientando-me pela concepção de Almeida (2007), os mesmo possibilitam "unidades de análise enquanto sistema social (unidade demográfica), unidade econômica e unidade de manejo" (p.164). Dessa forma, distinguindo a construção categórica adotada como ponto de partida para as análises. Em seguida, numa *morfologia social* das localidades e redes de sociabilidade das artesãs(ãos), destaco a paisagem percorrida pelos objetos materiais e culturais, abalizando os aspectos ambientais, econômicos e culturais das localidades onde habitam as artesãs(ãos).

Com o propósito de orientar o leitor, bem como de compreender as intrincadas conexões parentais, apresento no Apêndice 1 as tabelas onde estão elencadas por localidade as artesãs(ãos), narradores e as pessoas que colaboraram na pesquisa. No Apêndice 1, incluo o quadro das relações de parentagem que ligam as localidades pelas artesãs(ãos). À facilidade de entendimento está acoplada a compreensão da mobilidade dos grupos familiares entrecruzando-se nas ligações matrimoniais e em busca de espaços de reprodução social e econômica (espaços idílicos?).

Reflexões sobre a realidade social das artesanías

Quando este projeto foi formatado, o interesse era analisar as relações socioculturais que imantavam os objetos artesanais em palha de tucumã tecidos por suas artesãs(ãos). Julgava que as noções de artesania e artesã(ão) dariam conta da problematização das redes de sociabilidade e comércio da floresta dos objetos culturais. Mas, como usual no decurso do *artesanato intelectual* de um trabalho científico, a investigação se torna algo que se busca e, nesse caminho, os passos transformam-se e desconstruções são empreendidas. Os desvios e as incertezas cria-

das no decorrer do percurso ao classificar o mundo empírico colocaram-se imperiosos. Ensinamento reiterado pelo professor Antonio Carlos Witkoski, quando disparou que "sem criar conceitos a gente não explica a realidade"[12].

A investigação não emperrou, mas colocou-me frente às reflexões sobre a categoria de campesinato que, na ausência, seria difícil compreender o modo de vida das artesãs(ãos). Partindo na direção de um breve debate sobre o campesinato, a primeira percepção do entrave foi ponderar que a microcategoria artesã(ão) estaria sob a guarda desta que é uma macrocategoria histórica. Mas, na Amazônia, o que antecederia a microcategoria deslindada nas argumentações em torno das artesanías em palha de tucumã? Poderia, aqui, analisar o modo de vida das tecedeiras(ores) historicamente como caboclas como muitos autores o fazem ao realizarem suas discussões? À problemática histórica do termo ou noção *caboclo*, Lima (1999) aponta que é usado "como uma categoria de classificação social" na "literatura acadêmica para fazer referência direta aos pequenos produtores rurais de ocupação histórica". E acrescenta que "no discurso coloquial, a definição da categoria social caboclo é complexa, ambígua e está associada a um estereótipo negativo" (LIMA, 1999, p.5). Questiona ainda que na antropologia,

> a definição de caboclos como camponeses amazônicos é objetiva e distingue os habitantes tradicionais dos imigrantes recém-chegados de outras regiões do país. Ambas as acepções de *caboclo*, a coloquial e a acadêmica, constituem categorias de classificação social empregadas por pessoas que não se incluem na sua definição (LIMA, 1999, p.5).

Esse *sistema adaptativo* em que está inserido o *caboclo* é correlato às forças da modernidade que remontam a colonização e suas imposições históricas. Como observou Wagley (1988), o caboclo era uma das diferenças decorrentes do sistema de classes daquela sociedade colonial, "da antiga escravidão dos índios e dos escravos negros importados da África, e da ascendência social dos colonos portugueses" (p.120). Na comunidade amazônica de Wagley (1988), dentre as denominações para os *brancos*, moradores urbanos e donos de propriedades agrícolas de terra firme, existiam os *caboclos da beira*, "ou os que viviam em cabanas construídas sobre estacas, nos pântano das baixadas e nas ilhas alagadiças, e que ganham a vida nas indústrias puramente extrativas" (p.121). O autor ainda insere em uma nota de rodapé que os seringueiros que habitavam as ilhas costumam chamar de caboclo para os índios que habitavam as cabeceiras dos rios afluentes do Amazonas. E concluiu que "o 'caboclo' amazônico só existe, portanto, no conceito dos grupos de posição mais alta quando se referem às pessoas de

[12] Colaborando com a professora Elenise Scherer, na aula inaugural da disciplina Métodos Qualitativos em Ciências Ambientais, Pós-Graduação em Ciências do Ambiente/ UFAM, ao proferir sobre a dialética em Karl Marx. O professor de metodologia científica no PPGS/UFAM orientou-me à muitas das opções epistemológicas empregadas neste trabalho.

posição mais baixa" (WAGLEY, 1988, p.121). Na formação de um duplo sentido, refere-se àqueles que possuem "características físicas do ameríndio". Abordando aquela sociedade amazônica de meados do século XX, o autor adiciona que mesmo os lavradores, classificando-os como uma das "classes inferiores da cidade", tem certo desprezo pelos *caboclos* que ganham a vida exclusivamente da extração da borracha e do coco (p.123). Completa o autor que "muitos dos conceitos a respeito do caboclo ou *tapuia* são depreciativos" (WAGLEY, 1984, p.152).

Para Lima (2009), o uso do termo caboclo para os povos na Amazônia é um decurso histórico à falta de autodenominação. Discorre a autora que o termo é relacionado aos pequenos produtores rurais que não possuem uma identidade coletiva. E que as "noções mais fortes de identidade baseiam-se no parentesco, na religião, na ecologia do assentamento e na ocupação econômica do grupo e do indivíduo" (LIMA, 2009, p.8). Ressalto no pensamento da pesquisadora, em destaque, que a família é a unidade de referência para os seus integrantes, corroborando para pensar as artesãs(ãos) pela noção do grupo social. Mesmo entendendo que, muitas vezes, a família reduziu-se ainda é ela que sustenta o *status quo* dos grupos que elaboram as artesanías em palha de tucumã. No entanto, enfatiza Lima (2009) que

> esses parâmetros não constituem uma base de unificação, mas de diferenciação no interior da própria população rural. As famílias constituem a base da formação de pequenos grupos e estão diretamente relacionadas à organização das comunidades rurais. E, dentro de cada comunidade, grupos familiares diferentes frequentemente disputam a liderança local. Portanto, como os camponeses em geral, a categoria social caboclo é caracterizada pela ausência de uma identidade coletiva forte. A população rural tem, ao contrário, identidades locais, do ponto de vista de uma observação externa que nela percebe traços comuns (p.8).

A autora ainda complementa que o termo *caboclo* não consegue expressar toda a diversidade e heterogeneidade dos Povos na Amazônia. Explica ainda que sua natureza é conceitual e analítica amparada em uma classificação social do outro.

É esclarecedor notar que ao olhar as artesãs(ãos) de palha de tucumã –ou como prefere Rosalina (Rosa) de Sousa Castro de Vila Gorete, as artesanías foram "valorizando os tecedores, as tecedeiras"– e seu modo de vida no Rio Arapiuns, revelam "sistemas cognitivos camponeses, sistemas jurídicos de herança e propriedade de terra, práticas de parentesco, religiões, manejo da natureza e técnicas de fabricação" (ALMEIDA, 2007, p.158). Entendo que, assim abarcando características do campesinato no confronto com os sistemas capitalistas, uma gama variada de grupos sociais plurais até mesmo antagônicos "pertenceriam a um mosaico ou contínuo de tipos de campesinato" (ALMEIDA, 2007, p.160).

Dessa forma, aceitando o campesinato como uma macrocategoria, coaduno com o desenvolvimento teórico de Shanin (2005), destacando as semelhanças experimentadas pelos grupos em que as artesãs(ãos), como uma microcategoria daquela, interagem com o campesinato histórico: 1) a economia girando em torno das "formas extensivas de ocupação autônoma (ou seja o trabalho familiar)"; 2) a organização política pelos "sistemas de intermediação e apadrinhamento, a tendência à *segmentação vertical* e ao faccionismo, o lugar do banditismo e da guerrilha, até mesmo a atmosfera típica da política e da rebelião camponesa (...)"; 3) "normas e cognições típicas" que "(...) influenciam as formas de produção e de vida social"; 4) "as unidades básicas e características de organização social e seu funcionamento", coloca "o grupo doméstico camponês, mas também a aldeia e a rede mais ampla de interação social, como o centro mercantil e o anel local mais baixo de autoridade estatal"; 5) a dinâmica social, "particularmente a reprodução social, isto é, a produção das necessidades materiais, a reprodução dos atores humanos e do sistema de ralações sociais", refletindo a sazonalidade em função das demandas agrícolas; e 6) "as causas e os padrões fundamentais de mudança estrutural têm sido vistos, mais um vez, como genéricos e específicos" (p.3-4). No decorrer das seções que seguirão, essas similitides serão constatadas na pesquisa de campo. Mas, também, sobressairão os elementos distintos que conformam as análises em torno dos grupos sociais de artenasía em palha de tucumã.

No entanto, mesmo considerando que os grupos sociais das artesãs(ãos) configuram as semelhanças destacadas por Shanin (2005) no parágrafo anterior, no bojo de uma realidade em latente transformação e transição, situam-se no meio termo entre os sistemas capitalistas e não capitalistas. A produção econômica está baseada na força do trabalho familiar, entrementes a realidade do tempo presente no Brasil impôs um diferencial: as Bolsas dos Programas de Combate a Pobreza (Família, Verde, Cegonha)[13]. Deve-se considerar ainda a presença das aposentadorias atuando como um salário para as famílias que as recebem. Ao acessarem a aposentadoria, o salario-defeso, e outras formas de ajuda, os beneficiários devem estar inscritos no STTR ou na Colônia de Pescadores, constituindo os principais mediadores no alcance desses direitos. Essas instituições funcionam como redes sociais na garantia dos direitos coletivos estabalecidos pelos governos (CEAPS, 2010, p.21).

[13]O ProgramaBolsa Família é um programa de transferência direta de renda que beneficia famílias em situação de pobreza e de extrema pobreza em todo o Brasil. Disponível em www.mds.gov.br/bolsafamilia.

[13] Programa de Apoio à Conservação Ambiental e é integrante do Plano Brasil sem Miséria. Mais em www.mma.gov.br.

E as artesãs(ãos) em palha de tucumã estão entre os grupos envolvidos historicamente por esta única categoria explicativa que é o campesinato? Entendo que inserem-se na realidade social em que se encontram os grupos vistos como *part-societies* (ALMEIDA, 2007). As mesmas conformidades postas por Shanin (2005) podem ser identificadas nos povos ao redor do Planeta, não significando todas ao mesmo tempo e, nem mesmo, as mesmas para todos. Partilhando com Almeida (2007), do campesinato como totalidade cultural à noção de sociedade parcial, foi o campesinato como sistema econômico de Chayanov (1924), que eu diria, persistem aos cientistas sociais que o compartilham na Amazônia, entre eles Schweickardt (2012), Witkoski (2010), Costa, 2011, Almeida (2007), Castro, 1998, Adams (2006), Hébette & Moreira, (2004).

Na interação entre a modernização, modernidade (no caso das artesanías e os processos de aprimoramento das formas e pigmentações, arte e criações) e os sistemas não capitalistas, a noção do campesinato tem como característica (ou essência?) a ausência da categoria salário e está fundamentalmente fundeado no estabelecimento produtivo da unidade familiar. Chayanov (1924), o precursor que revisitou a categoria camponesa pela perspectiva microeconômica oportunizando as subjetividades dos sujeitos sociais, ainda coloca que a família é o centro da reprodução e as relações que dela derivam, deve ser tão somente as organizadoras da economia polivalente, permanecendo a ausência de assalariados (CHAYANOV, 1924; COSTA, 2011).

Olhando e examinando essas semelhanças reunidas no modo de viver das artesãs(ãos), vi que aquela família dos moldes tradicionais amazônicos está em processo de descentralização. Muitos dos filhos mais velhos, principalmente, deslocaram-se em busca de oportunidades de educação e econômica para os centros urbanos mais próximos como Manaus, Belém ou mesmo Santarém e adjacências, formando outros núcleos sociais e espaços distintos. Outros que permanecem nas localidades, estão dispersos pelos sítios mais próximos (ou não) da família de origem, o que não quer dizer que inexistam unidades familiares que remontam a categoria campesina chayanoviana, mesmo desligados pelo espaço geográfico, não estão desarticulados do núcleo familiar, como discorro no Capítulo II.

É importante ressaltar que a realidade social vivida está num processo foraz de transformação contínua, pedindo novas abordagens conceituais e analíticas, onde a situação local é cooptada a experimentar os acontecimentos mundiais, conectadas que estão pelas redes virtuais e de acesso comunicacional, pelas extensões das redes de comércio e fluxos socioculturais em suas próprias localidades (GIDDENS, 2010, 2002, 1991). Ao questionar sobre o campesinato

na atualidade, enquanto uma categoria de análise, a inquietação se expressa na questão formulada pelo professor de estudos do desenvolvimento, Henry Bersntein (2011) e que reproduzo aqui: "a globalização constitui um tipo de clímax de um processo histórico mundial de 'eliminação do camponês' que, até agora, avançou de forma irregular e incompleta em momentos e lugares diferentes da história do capitalismo?" (p.105).

Nesse sentido, os grupos sociais das artesanías estão inseridos no turbilhão do consumo, que hoje são impulsionados pelos salários das aposentadorias e das bolsas assistencias do governo. O que está representado na superfície reflete o fundo de um espelho onde os princípios de solidariedade, trocas e generosidades são substituídas pelas relações sociais de âmbito global? E nesses casos, os produtos são mais valorizados que os produtores a ponto deles mesmos se tornarem mercadorias? É um mundo expresso em grandes transformações onde o produtor, produto e consumo estão intrinsecamente correlacionados.

As argumentações deste trabalho ao analisar as relações socioculturais que são marcadas pelas artesanías em palha de tucumã, expõe a artesã(ão). Uma microcategoria, neste caso, porque, como averiguado em campo, não são somente artesãs(ãos). Se vivessem somente do ofício de uma artesã(ão), talvez as análises concentrassem nessa categoria. Mas, não é isso de todo o que acontece com os grupos pesquisados e, por isso, aparecerem abraçadas sob o guarda chuva do campesinato histórico. O que interessa resguardar desse debate não são as semelhanças, e sim os distintivos residuais sociais e culturais, que as(os) caracterizam como artesãs(ãos) entrançando palhas em talas, grupos e vidas.

Asssim, a transição latente diferencia os grupos sociais onde residem as artesãs(ãos) mas iguala-os, ainda, quanto a base produtiva material e reprodução social, a organização familiar, o parentesco e a vida coletiva de vizinhança (MOREIRA & HÉBETTE, 2009). Não é proposta desse trabalho, defender o globalismo, pelo contrário, é uma busca em enxergar representações que não aparecem facilmente. Os caminhos são mais tortuosos? Sim. Esse novo contexto, ainda que no contínuo das relações modernizadoras, novas categorias de análise precisam ser avaliadas por novas variáveis.

No prolongamento das ideias de Brandão (2009), quanto ao trabalho camponês, realça inspirado por Marcel Mauss que ao valor cultural, o valor econômico socioambiental é, hoje em dia, uma condição de permanência dos traços, dos vestígios distintivos de um povo no mundo global. Numa sociedade se esvaindo dos sinais de gratuidade, ainda são as relações, os laços de solidariedade que regem a vida entre as coisas, entre "as pessoas, as relações entre pessoas por meio das coisas e as relações cada vez mais entre coisas por meio das pesssoas"

(BRANDÃO, 2009, p.50). E não somente as relações dialéticas entre capital e produção, pois misturam-se almas com coisas e coisas com almas, misturam-se culturas, misturam-se e anuviam-se produção e consumo no tempo presente (MAUSS, 2003).

Os teçumes em palha de tucumã são entrançamentos de técnicas mistas, remontando às técnicas aos saberes indígenas. As localidades lembram, em muitos aspectos, sistemas de produção fortemente marcados pelas tradições e tecnologias de princípios indígenas. Antes da intensificação das elaborações e comércio das artesanías o "trabalho mais era em roça" destacou a artesã Rosalina (Rosa) de Sousa Castro, de Vila Gorete. Mas, também assegurado por todas as artesãs(ãos) entrevistados. Zilda França, artesã e funcionária do posto de saúde de São Miguel, esclareceu as mudanças na vida de meados do secúlo XX em diante, sentindo as baixas que a queda do preço da borracha acarretava a estes grupos sociais.

> Aí, na época da farinha, logo que eu casei, agente ia muito no roçado, muito mesmo. Eu gostava de roça, mas eu nunca gostei muito de fazer farinha porque eu achava que a gente se maltratava muito. Parecia que nunca a gente ganhava nada quase. Só mesmo para comer, beber. Vendia, mas eu não me dei não com farinha, não. Negócio de roçado. A gente fica muito velho, escangalhado, tudo preto, tudo queimado. Ichi, Maria do céu. Eu fiquei velha acabada de tanto estar na roça fazendo filho. (...) Me acabou. Mas, depois que começamos a tecer cestas eu troquei a roça pela cestaria. E foi onde eu consegui minhas coisas. Eu vendia, tecia muito. Tecia dia e noite. Eu dormia umas nove horas da noite, quando era umas três horas da madrugada eu acordava para tecer. De madrugada. Tecia. Tecia, mas eu já teci muito na minha vida. Logo que eu casei [tecia com lamparina]. É. E comprava, vendia. Fazia um monte de cestas. Na época era mais barato tudo as coisas também, né? Vendia e comprava umas coisas para casa: fogão, cama, penteadeira. Tudo eu comprei com dinheiro de cesta. Logo que eu casei. E foi uma vida dura ainda. Assim que eu vivia direto de artesanto. Eu vivia mais de artesanato logo que eu casei. Meus quatro filhos foram criados praticamente com dinheiro de artesanato. Não tinha outra fonte. Farinha a gente mandava os outros fazerem para a gente. Tanto é que meus filhos nunca foram, nunca gostaram de roça. Nunca foram acostumados. Vianei [seu marido] tecia comigo direto. Trocamos a farinha por artesanato. Parece brincadeira. Aí, eu fazia uma cesta ele fazia outra. Só que ele tecia já com esse buraquinho. Ele não tecia o miudinho, não. Na época dos cestos era só eu que tecia. Eu era jovem na época, né? Aí, quando eu casei já existia o buraquinho que a mãe dele já tecia, né? Aí, ele aprendeu a tecer. Aí, a gente tecia. Eu fazia uma cesta ele fazia outra. Às vezes de noite, eu dormia mais por último que ele para eu aprontar primeiro do que ele. Quando eu dormia, ele acordava primeiro do que, ele empatava comigo. Era assim que a gente vivia. Parece brincadeira. A gente tecia demais. Se eu fazia dez cestas ele fazia dez. Ninguém passava um do outro, não! Quando passava, um passava a noite inteira fazendo, tecendo (Zilda França, em conversa realizada e gravada na varanda da casa, em São Miguel. Pesquisa de campo de julho de 2012).

O termo camponês também tem suas limitações conceituais, como dirá Gonçalves (2007) refindo-se aos estudos dos objetos materiais demarcando simbologismos, tal como sua materialidade, vistos como *arte* e *tecnologia*, "exigindo, portanto, que se ponham de quarentena

e se problematizem as categorias classificatórias usadas na sociedade do observador" (GONÇALVES, 2007, p.22). Também coaduno com Brondízio (2006, p.201) na reinterpretação do "termo 'camponês'" para os novos usos da terra e contribuição econômica, que as tecedeiras(ores) estão "engajad[a]os na economia regional, respondem ativamente a incentivos do mercado e lutam contra as limitações infra-estruturais". Mas, o que motivou o estudo deste trabalho foi justamente a arte e o poder simbólico que as artesãs(ãos) incisam nos seus objetos e que provocam a economia.

Vejo os grupos parentais de artesãs(ãos) movidos pelo que Almeida (2007, p.180) escreve, referindo-se otimista a um decurso da "nova reforma agrária",

> transfigurada[os] em uma pluralidade de movimentos e questões e trazendo consigo novos recortes da luta pela redistribuição do espaço natural-humano: florestas, mangues, babaçuais e não apenas terra como suporte de agricultura; terras-de-negro, quilombos, reservas extrativistas e faxinais, e não apenas módulos separáveis de seus sujeitos coletivos; direitos sobre diversidade e qualidade da natureza humana e cultivada sobre conhecimentos e modos de vida, e não apenas direitos de cidadania genéricos (ALMEIDA, 2007, p.180).

Percebo que a adoção da categoria campesinato para as análises dos povos na Amazônia estabelece-se em detrimento das condições históricas desfavoráveis da noção de caboclo, das várias vozes que a estudam no âmbito do campo científico. Bem como, as divergências das definições de populações tradicionais (ADAMS, 2006, ALMEIDA 2007, ALMEIDA 2008a). Mesmo entendendo que o camponês abarca as "circunstâncias históricas na formação do comportamento e características sociais" (BRONDÍZIO, 2006, p.201), neste estudo, procurei entender os processos de organização social, econômica e ambiental que rondam a vida das artesãs(ãos) através da noção de grupo social, pinçando a artesã(ão) na análise de seus objetos de arte.

Barth (1998) introduz que a despeito das diferenças institucionais entre os grupos "espalhados por todo um território com circunstâncias ecológicas variadas" (p.192), a orientação cultural permanece. Como identifico no território espacial e simbólico onde estão dispersas as artesãs(ãos) em suas localidades: a escolha do conjunto cesteiro está amplamente difundida e motivo de orgulho para o povo do Arapiuns naquelas localidades. Barth (1998) ainda considera que as manifestações culturais são determinadas tanto pela "ecologia quanto pela cultura transmitida" (p.193). O grupo define-se a partir de seus signos e sinais onde as "diferenças radicais são minimizadas e negadas" (p.194). O autor aplica que

> uma atribuição categórica é uma atribuição étnica quando classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica mais geral, presumivelmente determinada por sua origem e seu maior ambiente. Na medida que os atores usam

> identidades étnicas para categorizar a si mesmos e a outros, com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos neste sentido organizacional (p.194).

Manoel Edivaldo Costa Matos, filho da tecedeira Suzana, irmã de Conceição Laíse e Nair Lopes, da parentela de Fausta Amaral, de Vila Coroca, conta-me na transcrição abaixo, que seu povo se identifica com o rio, o Arapiuns, do interior e principalmente, agricultor(a) e trabalhador(a) rural. Como elas se autodenominam, eu diria, sobretudo, são tecedeiras(ores) e/ou artesãs(ãos).

> Porque assim, ribeirinho é sempre assim, esse costume, caboclo lá do sítio. (...) É o sítio porque mora lá no interior. São os sítios, é o interior, mais o ribeirinho. Mas, lá do planalto, a gente já é a colônia. Assim, não a colônia, então a gente não fala a colônia daqui do Arapiuns, a colônia do... a colônia daqui do planalto. Para onde você vai? Vou para a colônia. Para lá não, vou para o sítio, para o rio. Então tem essas denominações assim. Que elas são confusas, né? Mas, que se a gente não parar mesmo para fazer uma análise é normal isso aí. É normal. Ah, esse caboclo lá do Arapiuns. Esse caboclo é lá do Lago Grande [do Curuai]. E assim sucessivamente (Entrevista realizada na sede do STTR, do qual é o atual presidente. Outubro de 2012).

A fala de Manoel Edivaldo demonstra que aquela autodenominação identitária está arrolada à localização geográfica, ao território espacial e físico, que é o Arapiuns. Mas, percebo também a identificação com a atividade que é o trançado em palha de tucumã (MOREIRA & HÉBETTE, 2009; MILEO et al., 2012). Vivenciando esse presente de transição, os próprios sujeitos inscrevem-se na pluralidade identitária que hora se configura na delimitação da pesquisa. E não só entre eles essa polissemia está constante, mas na própria academia. Ao escolherem o consumo da palheira e os corantes naturais ou químicos na elaboração dos bens de troca, imprimem as artesanías como a parte vivível daquela cultura. Uma das características da categoria social continuamente sendo redefinida. O sentido empregado à condição da vida que transformae renova-se, ressignificando as artesanías e reorganizando o mundo a sua volta (DOUGLAS, 2009). Assim, o teçume de palha de tucumã recorta o mundo daqueles grupos sociais espraiados nas ilhargas do Arapiuns, dinamizando-se, inovando, experimentando, escolhendo seus modos culturais, materiais e simbólicos.

Territórios culturais das artesanías em palha de tucumã

Seguindo nessa vertente teórica nas análises dos nexos que assumem, a ênfase recai nos processos de terras tradicionais e na noção de território como o espaço onde os grupos garantem aos seus membros direitos estáveis de acesso, de uso e de controle sobre os recursos e sua

disponibilidade no tempo, assegurando a reprodução da existência e ressurgimento de identidades. Mas, arena onde são definidas as relações socioculturais, políticas e econômicas numa grafia *geossocial* em um mosaico de unidades de conservação de uso direto e de PAEs, representado pelo mapa inserido na introdução (PORTO GONÇALVES, 1992-93). Arena onde se situam as contradições entre Estado e sociedade civil, das práticas coletivas de inclusão social como pelas experiências espaciais e temporais em que os grupos significam o território (ALMEIDA, 2008; CASTRO, 1998; SCHWEICKARDT, 2010; ESTERCI & SCHWEICKARDT, 2010; LITTLE, 2012; HÉBETTE & MOREIRA, 2004).

Nesse sentido, o olhar sobre o território abarca sociedades amazônicas num campo antropológico focando nas diferenças culturais existentes na multiplicidade dos grupos. Uma análise que não desconsidera as semelhanças entre povos, mas que prioriza destacar as singularidades que compõem estas formações societárias de floresta tropical do trópico úmido.

Historicamente, anuncia Almeida (2005), que por pressão dos movimentos sociais, o governo federal decreta a criação da Comissão de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais, com vista à implementar uma política nacional especialmente dirigida para tais comunidades. Em sintonia com a idéia de povos tradicionais e reproduzindo uma discussão internacional encabeçada pela Organização Internacional do Trabalho (OIT/1988-89), "essa noção foi aceita na Amazônia pela mobilização dos chamados `povos da floresta´ no mesmo período" (ALMEIDA, 2008, p.26-27).

Nessa trajetória, e acompanhando ainda Almeida (2008), a Constituição de 1988 incorpora também diretrizes concernentes ao ordenamento jurídico de novos direitos adicionando às legitimidades da sociedade civil através dos Conselhos de Direitos, órgãos paritários responsáveis pela fiscalização das políticas pública. Explica o autor que os sujeitos sociais que dantes se amorfinavam e se conformavam individualmente com as situações públicas que lhes chegavam à seus espaços sociais, passaram a "uma existência coletiva, objetivada em movimentos sociais". Mas, diferente das lutas sindicais, estes incorporam fatores étnicos, elementos de consciência ecológica e critérios de gênero e de autodefinição coletiva, relativizando "as divisões político-administrativas e a maneira convencional de pautar e de encaminhar demandas aos poderes públicos" (ALMEIDA, 2008, p.25).

Verificando que essa configuração se dá na área de abrangência da palha de tucumã, sua organização contou anteriormente com o apoio do Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Santarém, pelos Movimentos Eclesiásticos de Base da Igreja Católica, entre outras

organizações sociais e, mais tarde, pelas organizações não governamentais, como o Projeto Saúde e Alegria (PSA) e tantas outras instituições de categorias indígenas ou não. Constata-se que esses eventos estão associados historicamenteao movimento sindical e a esses *novos movimentos sociais*.

Quanto ao aprimoramento das atividades ligadas às artesanias em palha de tucumã, desde 1995 o Projeto Saúde e Alegria (PSA), por exemplo, apóia o grupo TucumArte de Urucureá (CEAPS/PSA, 2008; PNCSA, 2007). A partir de 2008, esta organização não governamental passou a estabelecer parcerias técnicas definindo os grupos de artesanías de tucumã organizados nas comunidades São Miguel, Vila Gorete, Vila Brasil, Arimum (PSA[14], 2008). Outros projetos, como o Trançados do Arapiuns –que começou nas comunidades de Coroca, Nova Pedreira e Vista Alegre – tem parcerias com instituições de fomento e agências financiadoras (CARVALHO, 2004), mais recentemente com o CEAPAC[15]. Estão presentes organizações de povos ressurgidos como o Conselho Indígena Intercomunitário Arapiun e Borari (COIIAB), Conselho Indigenista Missionário (CIMI), Conselho Indigenista Tapajós Arapiuns (CITA), e que são os apoiadores de Terras Indígenas como a do Maró (CEAPS/PSA, 2011). Bem como, organizações como o Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Santarém (STTR), Colônia dos Pescadores Z-20/Santarém. Uma área que perfaz mediações de estabelecimento de grandes empreendimentos de mineração, da exploração madeireira e na corrida de muitos grileiros por terras públicas e recursos naturais, é característica dessa região de fronteira. Para onde também migrou um grande número de empresários vindos de várias regiões do país, instalando-se nas glebas Mamurú, Nova Olinda e Curumucuri na exploração madeireira, motivo de conflitos de ordem fundiária (CEAPS et. al., 2011; CEAPS, 2010).

O contexto acima se assemelha ao processo de emersão de grupos sociais sob a égide da coletidade e dos novos movimentos. Significando a ampliação dos desejos afirmativos de direitos civis, políticos, sociais e trabalhistas, na ênfase ao voluntarismo como uma característica inovadora contra o Estado e seu lado negativo (HOBSBAWM, 1984; ALMEIDA, 2008). Portanto, emergências que Alfredo Wagner de Almeida (2008), ancorado em Hobsbawm, engendra como "*novas* identidades coletivas e dos denominados *novos movimentos sociais*". Eventos definidos "como possuindo raízes locais profundas, consciência ambiental, critérios de gênero, e se agrupando em torno das mesmas reivindicações, através de um critério político-organizativo" (p.25-26).

[14] www.saudeealegria.org.br
[15] Centro de Apoio a Projetos de Ação Comunitárias: www.ceapac.org.br

A leitura desta apreciação perpassa a compreensão de sua correspondência na demarcação de identidades e posições na vida social, desejadas formas inovadoras e criativas de expressar o mundo e os desejos de vida (MANZINI, 2008; KRUCKEN, 2009, MILLER, 2007, MAFFESOLI, 2006).

Esses recursos simbólicos acoplados ao manejo do extrativismo florestal perfazem práticas cotidianas que, em interação, os grupos dependem para a manutenção da vida física e cultural. Um espaço "em que as identidades são buscadas, escolhidas, construídas, avaliadas, confirmadas ou refutadas" (BAUMAN, 2005, p.46). Realidade expressa no "desencaixe dos sistemas sociais, (...) das relações sociais de contextos locais de interação e sua reestruturação através de extensões indefinidas de tempo-espaço" (GIDDENS, 1991, p.24).

A relevância atual em torno de atividades complementares da renda do grupo familiar coloca em pauta a defesa das paisagens culturais e biofísicas, caracterizando aspectos geopolíticos (ESCOBAR, 2005). Constituindo territórios de significações e autoidentidades, expressam os anseios em "conhecer as racionalidades dos comportamentos efetivos" dos agentes sociais envolvidos. E ao mesmo tempo garantir as práticas e vida florestal em diferenciadas maneiras de se fazer circular os produtos em mercadorias transculturais resultando em conseqüências sociais diferenciadas no mundo global.

Ilharga Direita do Arapiuns: as artesãs(ãos) de São Miguel da RESEX Tapajós Arapiuns

Na última visita a São Miguel, cheguei pelo porto do senhor Vicente, viúvo da artesã Rosineide dos Anjos, sogros de Zilda França que é esposa de Vianei e irmão de Pedrão, meus anfitriões naquela comunidade. Faz parte frontal da igreja que está edificada ao centro da praça e ladeada pelo busto do dono da Ponta da Morena, Antonio Colares ou o Chubico Cardoso. Este que foi um grande amigo da mãe de Josefa Cardoso, Áurea (Laura) Cardoso, conforme revelado pela filha Lenir Cardoso. Diferentemente das demais localidades da abrangência deste trabalho, esse espaço social abriga também o único posto de saúde daquelas paragens. Tem uma urbanização idêntica a um desses pequenos municípios brasileiros, imprimindo a presença da organização sociopolítica da igreja católica (OLIVEIRA, 1998, SCHWEICKARDT, 2012). Suas casas são ladeadas de sebes num traçado regular das ruas, exibindo tabernas, campo de futebol e ruas transversais por onde transitam 81 famílias.

De longe desponta aparentando uma urbanização que já remonta ao extrativismo da borracha (MACHADO, 2004), destacando-se das demais pela presença de um grande proprietário que abarca a Ponta da Morena. Está situada estrategicamente a ponto de ser observada de dentro da enseada de Vila Gorete, como ao longo da costa da Coroca e Aratapi, como pela já distante Arimum. E, ao deslizar o olhar na continuidade daquela costa descendo o rio, avista-a da Ponta do Toronon. A ponta de areia denominada Morena deita-se numa pedraria de seixos bem desenhados pelo tempo, apaziguando o olhar, contínuamente desvelado pelas tonalidades do verde e azul, pela presença das edificações das casas e barracão pintados de lilás, verde e amarelo pastel. Na redondeza, é a única que tem um posto de saúde com técnica e enfermeira. De um ponto da praça, é possível acessar a rede de telefonia móvel. Outro aspecto que indica a presença do urbano mediado pelo interior é o intenso movimento das embarcações que fazem linha de Santarém e vice versa, todas as terças e sextas-feiras. Cortando o silêncio da extensa paisagem interiorana, o turbilhão global insere um fluxo de pessoas que desce e sobe nas embarcações e das muitas bagagens com mantimentos em geral (inclui muito plástico e embalagens não recicláveis que irão formar o montante de lixo não degradável que partilham, sem preocupação, os quintais e áreas de convivência). Interagindo com o mercado em Santarém, em geral, os habitantes do Arapiuns se abastecem também da agricultura familiar tendo como fonte principal a produção da mandioca para a farinha e seus derivados, a criação de pequenos animais e peixe em cativeiro; e do extrativismo vegetal, da caça e da pesca.

São Miguel, localizada na RESEX Tapajós Arapiuns, a oeste de Santarém e a noroeste do município de Aveiro, entre a margem esquerda do Rio Tapajós e a direita do Arapiuns. A demanda pela conservação daquele território deu-se a partir de 1996, quando algumas localidades do Tapajós (município de Aveiros) "manifestaram a intenção de evitar invasões de madeireiras que já atuavam na comunidade vizinha". Na mesma época, comunidades do Arapiuns começaram uma frente de organização em demanda ao "abandono das populações locais pelo poder público e exploração econômica abusiva dos regatões". O Plano de Manejo da Resex Tapajós Arapiuns ainda ressalta "que nas regiões do Tapajós e Arapiuns não havia famílias sem terra, mas sim sem título definitivo, sujeitas a perder suas terras a qualquer momento para invasores (pecuaristas, fazendeiros, madeireiros, etc)" (MMA/ICMBIO, 2008, p.7-8).

Após momentos tensos e pressões contrárias gerando informações distorcidas e blocos de resistência entre as próprias comunidades, seguidos de encontros e assembléias com apoio de instituições governamentais e participação de organizações não governamentais e do movi-

mento social, foi criada a Resex Tapajós Arapiuns em 1998. Mesmo ano da fundação da Associação Tapajoara, "associação-mãe que reúne 49 associações de 73 comunidades da reserva" (MMA/ICMBIO, 2008, RESEX Tapajós Arapiuns, 2011, p.2). Esta unidade de conservação "foi o resultado de anos de luta da população da região contra madeireiros que exploravam de forma predatória os seus abundantes recursos florestais" (CEAPS, 2011, p.12). Atualmente, a unidade de conservação conta com cinco telecentros implantados pelo PSA, com previsão para contemplar mais 20 localidades na parceria institucional entre o MMA/ ICMBIO, TAPAJOARAe Prefeitura de Santarém (ICMBIO-Santarém Gestão, 2012).

O sistema escolar em São Miguel compreende o ensino fundamental e o médio no formato modular. Funciona também uma faculdade em educação à distância com períodos intensivos na comunidade e o Programa Brasil Alfabetizado[16]. A formação qualificada atrai professores e demais interessados das localidades vizinhas. Entretanto, como observado muitas famílias preferem enviar seus jovens filhos para cursarem o ensino médio em Santarém.Os professores(as) que habitam ou passam pela localidade já possuem uma casa própria destinada pela organização da comunidade, o que não acontece ainda com a moradia da enfermeira(o).

Sede do Grupo ArtePalha, com 15 integrantes, tem apoio institucional do PSA, como os demais grupos das localidades estudadas aqui, estão dentro do Projeto Arapiuns[17]. Ao falar da sacola, cesta de palha que tem o ponto "furadinho" ou "de olho" todos apontam São Miguel como o seu lugar cultural (Fotografia 2), e onde o artesanato é a segunda fonte de ocupação para as pessoas (ISA, 2012).

> A produção de farinha de mandioca é sua maior fonte de renda e o artesanato é uma das importantes ocupações dos ribeirinhos; 33,6% dos chefes de família admitem ser artesãos em atividade, mas quem atua efetivamente são as mulheres. São produzidos cestos e peneiras de cipós, remos ou louças de argila, principalmente para o consumo doméstico (homepage).

[16] "O Programa Brasil Alfabetizado (PBA), voltado para a alfabetização de jovens, adultos e idosos", dispon está disponível em http://portal.mec.gov.br/index.php?Itemid=86&id=12280&option=com_content&view=article.

[17] Documento interno cedido impresso e sem data. Consta de um projeto ao financiador que tem o objetivo de ampliar as bases econômicas no apoio ao turismo de base comunitária e suas interfaces. Conforme conversa casual com o atual coordenador do programa, Davide Pompermaier, no decorrer do planejamento e captação de recursos o projeto sofreu grandes alterações apesar de manter o foco na atividade turística e no apoio aos empreendimentos sustentáveis. Informações adicionais: www.saudeealegria.org.br

Arte e criatividade definem artesãs em São Miguel

Se em muitas etnias os homens são os artesãos de objetos de talas –arumã (*Ischnosiphon polyphyllus*), cipó titica (*Heteropsis spp*.), cipó ambé (*Philodendron imbe* Schott), entre os mais utilizados (VELTHEM, 1998)– o entrançamento em palha de tucumã é domínio quase que exclusivamente feminino. Em São Miguel, a maioria das mulheres tece excetuando alguns artesãos habilidosos como Laurevane Sales, o Nico, e seu irmão Laureano Silva dos Santos. Este último deixou a roça e vive de artesanato, Bolsa Família[18], Bolsa Verde[19]; tem oito filhos entre meninas e meninos. Revelou-me que não participa do grupo, deixando transparecer que não faz questão, pois com o grupo deve reservar e repassar para o grupo o valor destinado ao fundo rotativo. Tece o ponto "antigo" num lugar onde "mais gente tece os novos". Vive somente de tecer artesanato, o que segundo ele dá mais dinheiro do que capinar, plantar e produzir a farinha. Um saco de farinha custa R$50[20], o mesmo valor de um cestão que, se "pegar direto", faz um em três dias.

O ponto *antigo,* mencionado por Laureano, é atribuído à sua criadora, Josefa Cardoso, 94 anos. Lenir Cardoso, a filha tecedeira que mora e cuida de Josefa Cardoso, enunciou-me que vieram de Pedreira para São Miguel porque ela "achou de bem que mudassem de lá para cá" com o filho e as duas filhas já moças. *Achou de bem* significa entre "outras coisas", as melhores condições de estudos, pois suas filhas costumavam vir de canoa muito cedo da manhã e retornavam já tarde da noite, eventos que a deixava preocupada.

De acordo com as observações, a propagação do teçume em palha de tucumã em São Miguel deve muito a esta senhora, como também a configuração social estabelecida pelas artesãs(aos). Contaram-me que *se juntavam e teciam* nos encontros sociais. "Tecia todo mundo junto para animar, né? Todo mundo junto", revelou-me a narradora Jósima Nunes, a dona Miloca, 88 anos. Nessa rede de sociabilidade cada qual inseria sua prática na multiplicidade e interação cultural, aquelas que não sabiam tecer "olhavam outras de longe e faziam, exerciam a criatividade", completou dona Jósima.

---

[18]O ProgramaBolsa Família é um programa de transferência direta de renda que beneficia famílias em situação de pobreza e de extrema pobreza em todo o Brasil. Disponível em www.mds.gov.br/bolsafamilia.

[19] Programa de Apoio à Conservação Ambiental e é integrante do Plano Brasil sem Miséria. Mais em www.mma.gov.br.

[20]Em meados de fevereiro de 2013, o saco de 50kg da farinha estava custando R$300, o litro vendido nas feiras e mercados a R$5 e o quilo em média R$ 7,00.

Fotografia 2 –Abaixo, a tecedeira Ana Sousa Castro, de São Miguel, expõe as cestas que, como demonstrada na pesquisa, nasceram em São Miguel pelas mãos de Josefa Cardoso e Rosineide dos Anjos. Na foto, comercializa as cestas Arapiuns elaboradas por ela e por sua filha Rosinelma Sousa Castro, que também estava a bordo, na chegada do barco ao porto de Santarém. Retorno da pesquisa de campo de janeiro de 2012, embarcada no B/M Deus é Maior III

Zilda França, artesã é a técnica de enfermagem e funcionária do Posto de Saúde, também recordou que as tecedeiras costumavam tecer juntas, compartilhando vidas sociais. Revelou-me que foi aquela senhora que levou o ponto "trançadinho" e o "tecidinho" para São Miguel. Este último, é um entrançamento que forma "quadradinhos fechados bem tecidinhos", fez-me saber Pedrão, ao me conduzir em sua bajara de São Miguel para Vila Brasil. É filho da artesã Rosineide dos Anjos (†) e cunhado de Zilda França. E é a artesã Zilda França quem explica, abaixo, a configuração dos trançados na localidade, em um fragmento de nossa conversa.

> Só que a Dona Josefa ela, ela não... pelo fato de que a gente diz que ela crio o artesanato porque ela veio lá da Pedreira. Lá ela surgiu... ela já tecia o tecidinho, é? Lá. Quando ela passou para morar para cá par São Miguel, minha sogra já existia. Minha sogra curiosa, ela era demais curiosa, foi que ela foi com ela, aprendeu rapidinho e inventou já o outro. [Quem trouxe o tecidinho] Foi a Dona Josefa. Aí, a minha mãe já teceu com ela. A mãe do tecidinho foi a Dona Josefa. Agora a mãe do olhinho, que é o de olhinho foi a minha sogra [começa a dedilhar com força mesa], que é o de buraco. (...) Só que esse aqui

> foi criatividade de Dona Josefa [referindo-se ao tecidinho ou miudinho]. Ela não acertava. Ai, não sei como que deu que ela não se deu com este. E ficou mais bonitinho ainda. (...) Se juntavam, sempre acostumaram estar na casa dos outros, tecer, aquela questão. Antes era assim. Ela ia para lá. E lá começou. A Dona Josefa estava nova ainda, né? [por volta dos 50 anos e Rosineide talvez com uns 30 anos] (Conversa realizada e gravada na varanda da casa, em São Miguel. Pesquisa de campo de julho de 2012).

A tecedeira[21] Rosineide dos Anjos (†) possue *status* e respeito pela habilidade e domínio criativo na arte de trançar palha junto com a artesã Josefa Cardoso. Onivaldo Santos Vieira, filho de Conceição Laíse dos Santos Pereira e marido de Luziete da Silva, de Vila Coroca, contou a esposa que me narrou, que a Rosineide quando ia para Santarém no barco de linha "não deixava o feitinho[22] de palha para já vender por lá mesmo". Lembrou à esposa que, uma vez, ela estava tecendo no barco em que ele comandava e fazia a linha para Santarém, quando acabou a tala. A artesã Rosineide fez parar o barco num local para tirarem a tala de um jauarizeiro (*Astrocaryum jauari*) e continuar seu tecido.

Diferente das artesãs da comunidade de Urucureá onde as tecedeiras elaboram seus objetos mais em casa, desde que Josefa Cardoso veio para São Miguel, tecem em grupo. Em Urucureá, no geral, as artesãs não deram para tecer em grupo, justificando que em casa têm os filhos e a lida doméstica, demonstrando as especificidades da cultura de cada localidade.

Josefa Cardoso recordou que foi pelas mãos de sua comadre Corina[23] que chegou até ela uma bolsa de palha. Desafiada pela comadre, desmanchou a sacola inteira até conseguir fazer o objeto artesanal. Saía daí a cesta tecida *de buraco,* com duas alças por onde entrava a tampa.

> Tinha uma comadre que era madrinha desta. Era tua madrinha, né [olhando para Lenir]? Ela veio de Santarém, ela tinha um filho que morava lá perto de nós na Pedreira. Ela queria que eu fizesse. Eu disse, mas eu não sei comadre. Ela disse, "mas a senhora sabe". Eu disse, só se eu visse outra coisa, outra... outro... só se eu visse fazerem perto de mim. Assim eu fazia. Ela foi para Santarém, quando ela tornou a vir, trouxe a cesta da marca. Aí, ela disse "olha, trouxe a cesta para a senhora ver." Eu disse, mas essa minha comadre mesmo. Aí, eu disse, mas, eu vou experimentar fazer. Ai, eu levei lá para casa. Aí, eu fiz. Eu fazia outras coisas, outras cestas, amarradinhas. Umas amarradinhas[24]. Aí, eu fiz. Fiquei com a cesta. Mas, eu vou pelejar. Aí, eu pequei a cesta, a beira já estava desmanchando. Aí, eu pequei e desmanchei. E aí, eu desmanchei um pedaço. Eu disse, ah, mas é assim. Aí, eu fiz a cesta para ela no modelo dessa uma que ela trouxe.

[21] Algumas artesãs se autodenominam de *tecedeira*. Tomarei esta concepção local como autoatribuição, e artesã(ão) como sinônimo.

[22] Feitinho ou feitío é uma denominação local para o teçume, o objeto sendo construído.

[23] A comadre morava em Santarém mas era lá do Arapiuns e madrinha de sua filha Lenir Cardoso que mora junto e cuida dela. No seu quarto, dorme com ela um neto e na casa moram outras da família. Na casa ao lado mora a família de outra neta da filha que já morreu.

[24] Uma das denominações locais para o ponto diferencial dos trançados em palha de tucumã. Os demais são: de miúdo, miudinho, escaminha.

> Argumentei: e é essa aí, a cesta que eu chamo de Arapiuns por não terem nome para ela a não ser cesta?
>
> Ela respondeu: essa aqui (...) eu aprendi da minha cabeça mesmo. Desse teçume.
>
> Perguntei: depois que a senhora aprendeu dessa, a senhora só fez dessa?
>
> Ela enunciou: não, escute aí! Depois de fazer esta para ela, eu continuei a fazer. Aí, tinha encomenda, viram a minha fábrica, tinha encomenda. Eu tinha um tio que morava aqui na ponta da morena que ele era comerciante, ele queria, ele conprava e ai eu fazia. Eu vendia para ele. O nome dele era Antonio Colares Cardoso [Chubico]. Ele era parente desses meus pais. Ele era irmão dela da parte de madrinha [de sua mãe Áurea e que era afilhada da mãe de Chubico. Talvez tenha recebido o sobrenome Cardoso dela, pois era comum os afilhados receberam os nomes dos padrinhos e madrinhas]. Ele se acostumou de chamar mana para ela. Tudo que ele queria ia para a banda da Áurea. Era assim. Mas ele gostava muito dela. Desde gato ele dava para ela criar para ele (Conversa realizada e gravada em seu quarto na casa onde mora em São Miguel. Pesquisa de campo de julho de 2012).

Zilda França revela que o ponto é uma criação de Rosineide dos Anjos (Fotografia 3).

> O de buraco foi minha sogra [Rosineide] que inventou. O de buraco. Que é esse de olhinho (...). Nem a própria Dona Josefa não sabia dele. A Dona Josefa sabia... que ela foi a primeira que criou artesanato aqui também. Uma das primeiras, mas era dos miudinhos, tecidinho miudinho. Já com esse de buraco foi minha sogra que criou. Minha sogra era nova também. Ela criou, inventou aí a partir todo mundo pegou. Aí, a Dona Josefa a diferença do da Dona Josefa do que a minha sogra criou, que a minha sogra criou um tipo de tecidinho de olho de um jeito e a Dona Josefa de outro jeito. E o da Dona Josefa se tornou mais aperfeiçoado, por ele ser de um outro maneira de tecido. Mas era de olhinho, de buraco também. Aí, o dela ficou assim bem perfeitinho, da dona Josefa. E o outro que a gente tece, que a maioria tece por ser mais fácil...Eles dizem por ser mais fácil, mas se torna mais feio.
>
> (...) O da Dona Josefa é igual de buraco, mas você olhando nele ele é diferente tecido. Ele parece que fico todo... Assim, cheio de almofadinha. Ele bem certinho que a gente tece ele ao contrário. O de buraco, esse um fica mais olho grande. Ele é mais bonitinho, mais delicado, eu só faço por encomenda [se referindo ao de dona Josefa].
>
> (...) Ela não, ela acostumou, ela e a dona Lenir, a família dela só tece desse um. Desse da mãe. Eles não tecem desse outro que é mais fácil. Desse outro quem tece é a comunidade em geral, praticamente. Porque todos... a maioria das famílias daqui da comunidade elas tecem o artesanato. E é desse um de buraco que a minha sogra inventou (Conversa realizada na varanda da casa onde mora em São Miguel. Pesquisa de campo de julho de 2012).

A construção desse conhecimento prático da artesã Josefa e que foi passado para sua filha é a persistência de um traço tradicional. Um traço que a habilidade cotidiana vai passando de mãe para filha(os). Ao deixar o ponto "amarradinho", ou "de miúdo", Josefa Cardoso quebranta a tradição. Contrariando que aprendeu de sua cabeça mesmo, Josefa Cardoso insere-se no mundo do trabalho familiar, pois teciam e tecem os objetos de uso diário, com naturalidade.

Esse processo que apoiou a difusão do ponto em São Miguel está intimamente ligado à tradição dos saberes e interações culturais externas própria da transculturalidade (SAHLINS,1997a, 1997b; HANNERZ, 1997). Entendendo tradição, nesse caso, como assim definiu Paz (1984) ao escrever sobre a tradição moderna da poesia e da arte,

> entende-se por tradição a transmissão, de uma geração a outra, de notícias, lendas, histórias, crenças, costumes, formas literárias e artísticas, ideias e estilos; por conseguinte, qualquer interrupção na transmissão equivale a quebrantar a tradição (p.17).

Ao olhar o teçume hoje, vejo que a finada artesã Rosineide dos Anjos diferencia rompendo a tradição elevada por Josefa Cardoso e, ao mesmo tempo, fundando sua própria tradição. Bastou inverter a palha: ao invés de continuar na urdidura inserindo a palha da direita para esquerda, como faz Josefa, aparentando uma textura de *almofadinha*, conforme definiu a artesã Zilda França, Rosineide trabalhou a palha inserindo-a da esquerda para a direita (Fotografia 4, (01) e (02), p.52). Um diferencial que mudou toda a rota da tradição, que teve a colaboração indireta da comadre Corina. Eu suspeito que a cesta trazida por ela, talvez tenha vindo do nordeste, onde esta trama é bastante difundida. Na casa da mãe desta autora, encontrou uma cesta tramada exatamente igual ao teçume "olhinho", ao lado de uma cesta de costura elaborada em Urucureá, que esta pesquisadora havia dado de presente para a avó. Intrigada com a forma diferente da cesta que conhecia no Arapiuns, perguntou se havia dado aquela também. Ela respondeu que não, que aquela trouxe do nordeste, Fortaleza/ CE, há mais ou menos 26 anos[25] (Fotografia 5, (01) e (03) no detalhe, p.54).

Assim, a tradição que hoje mais intensamente é desenvolvida pela trama do tecido de "olhinho", pode ser uma tradição da tradição nordestina, a reinvenção do novo no velho (HOBSBAWM & RANGER, 1984)? Na discussão entre o tradicional e o moderno, Paz (1984) ajuda a pensar que, o que surge do *velho* é sempre heterogêneo.

> A modernidade nunca é ela mesma: é sempre *outra*. O moderno não é caracterizado unicamente por sua novidade, mas por sua heterogeneidade. Tradição heterogênea ou do heterogêneo, a modernidade está condenada à pluralidade. A antiga tradição era sempre a mesma, a moderna é sempre diferente. A primeira postula a unidade entre o passado e o hoje; a segunda, não satisfeita em ressaltar as diferenças entre ambos, afirma que essa passado não é único, mas sim plural. Tradição do moderno: heterogeneidade, pluralidade de passados, estranheza radical. Nem o moderno é a continuidade do passado no presente, nem o hoje é filho do ontem: são sua ruptura, sua negação. O moderno é auto-suficiente: cada vez que aparece funda sua própria tradição (p.18).

[25]Os pais da autora moram em Campo Grande, Mato Grosso do Sul. A conversa que relatada foi realizada no fim de dezembro de 2012.

Mas, será que o ponto inaugurado por Rosineide dos Anjos, e que está hoje difundido pelas artesãs, é moderno em relação ao tradicional, criado por Josefa Cardoso? Pode mesmo ser variação, novidade ou diferença de um mesmo ponto que foi fundido a partir dos encontros e tecidos nas reuniões das artesãs de São Miguel? Paz (1984) intercede que "o novo nos seduz não pela novidade, mas sim por ser diferente; e o diferente é a negação, a faca que divide o tempo em dois: antes e agora". Acontece que os dois pontos estão sobrevivendo e persistindo juntos no agora, e o da tecedeira Josefa mais presente por ainda ser elaborado pela sua própria criadora. Porém, o e Roseneide se propagou.

Interessa-me que o traço lançado por Josefa Cardoso persiste como uma resistência no pertencimento na tradição, sendo ainda elaborado por sua filha, outra geração, bem como por Laureano, contemporâneo de Lenir Cardoso, a filha (Fotografia 6). Uma resistência na junção das transculturas que configuraram o teçume em palha de tucumã naquelas paisagens sociais. Uma natureza que exita em não variar, mas congrega mudanças, diversifica e renova a cultura do entrançamento em palha de tucumã.

O inesperadamente novo não poderia o ser se não fosse o velho, a tradição (PAZ, 1984; WILLIAMS, 2011). Exitando deixam para trás traços que não são marcantes, como os *preparos* (Fotografia 7). Observei que os *preparos* são ainda realizados pelas artesãs mais idosas como a Josefa Cradoso, Isolina da Cruz e Alzira Lopes. Discuto com mais detalhes as diferenças entre os tecidos "de olhinho" ou "furadinho" no Capítulo II, seção 2. *As artesãs(ãos) e as mãos que elaboram objetos culturais.*

São Miguel tem sistema de captação e distribuição de água encanada garantindo o fornecimento a grande maioria das famílias. Não possuem rede de saneamento básico e algumas famílias contam com filtros de barro no tratamento da água fornecidos por projetos institucionais entre terceiro setor e governos. Como todas as comunidades da RESEX Tapajós Arapiuns não é atendida pela rede pública de energia elétrica. Em conseqüência, os moradores que recebem energia colaboram na manutenção do motor movido a óleo diesel que também move o fornecimento de água. Notei grupos familiares que, principalmente na cheia das águas, em função da escassez do pescado, mas também por problemas socioeconômicos chegam a passar fome e pedem aos vizinhos produtos da cesta básica, como feijão e arroz.

Fotografia 3 –A imagem (01) mostra a tecedeira Josefa Cardoso, sentada em baixo da janela de seu quarto, onde passa as horas do dia tecendo suas cestas. Abaixo a esquerda (02), o artesão Laureano Silva dos Santos, que costuma tecer na sala de sua casa também, sentado na rede, chão ou os banquinhos, tendo, ao fundo, sua mulher Cléa e uma parte de seus filhos. A imagem (03) espelha detalhe de seus objetos tecidos com o ponto *antigo* herdado de Dona Joseja. Fotos da pesquisa no campo de julho de 2012

(01)

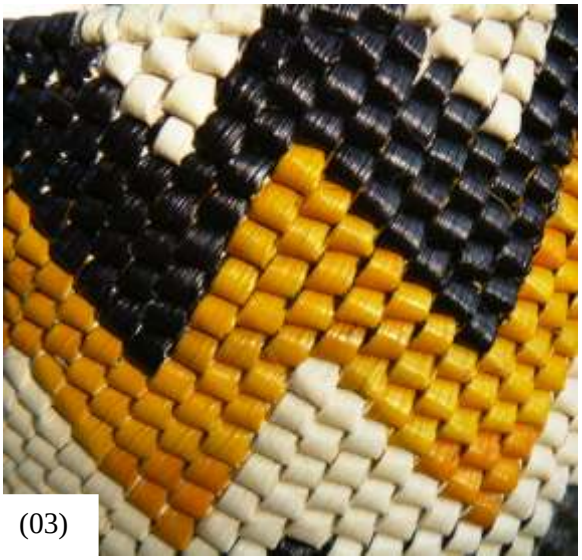
(02)

(03)

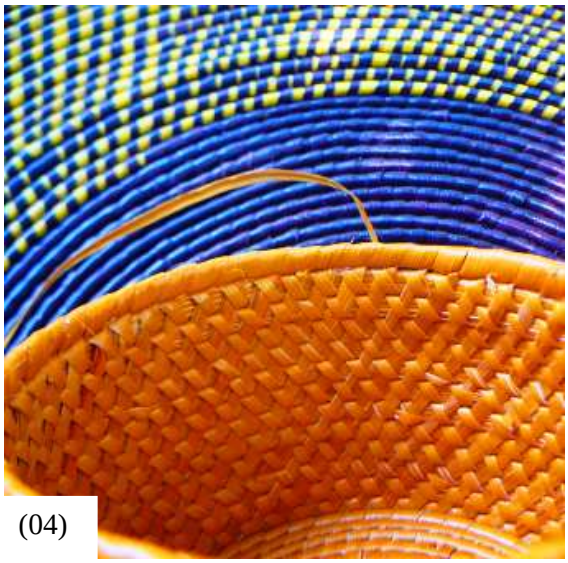
Fotografia 4 –Das imagens que seguem, a primeira (01) mostra detalhe dos pontos de “ollhinho” ou o “furadinho”: o primeiro é o ponto de Rosineide e os três consecutivos na urdidura são os de Josefa, demonstrados para a autora desta pesquisa pelo artesão Laurevane Sale (Nico). A segunda (02) foto, segue um detalhe da cesta e a palha pigmentada de anelina em uma casa de artesão no São Miguel. A imagem (03) a esquerda, expõe detalhe do ponto “miudinho” ou “de miúdo”. A (04) estampa o teçume chamado jararaca, do Arimum. O teçume em tom laranja, é o verso; e em tons azul escuro e amarelo, o anverso. A imagem (05), exibe em palha natural. Fotos das pesquisas de campo de janeiro e julho de 2012

(01)

(02)



(03)



(04)

(05)

Fotografia 5 –A imagem (01) revela as duas cestas juntas: a cesta do Grupo TucumArte/ Urucureá, a frente; e a cesta do nordeste ao fundo. A foto (03) mostra detalhe da cesta encontrada na casa da mãe desta autora. O ponto parece ser o mesmo que Josefa Cardoso elabora as cestas. A forma não é encontrada no Arapiuns e entorno, onde o comum é a cesta apresentada na Fotografia 1. Fotos tiradas para esta pesquisa em dezembro de 2012. Estampada na representação (02) está o jogo americano adquirido na loja Araribá Cultura Indígena, Alter do Chão, vila balneária de Santarém, elaborado em palha de tucumã e pigmentado com anelina, que o proprietário trouxe do Piauí. Arquivo da autora

(01)

(02)

(03)

Fotografia 6 –Josefa Cardoso ladeada por dois de seus netos tendo a filha Lenir Cardoso a direita da imagem. Imagem da pesquisa de campo de julho de 2012

Os grupos de teçume que estão envolvidos no projeto Empreendimentos Sustentáveis do PSA com apoio do Núcleo Oikos/ São Paulo[26], como é o ArtePalha de São Miguel, estão envoltos em certos critérios acordados entre ambos. Primeiro a organização do grupo que tem a coordenadora, a gestora de qualidade e a de produção e finanças. Além desse sistema estar em transição e construção, destaco que, em cada comunidade, o consultor de criação de novos produtos contratado pelo PSA, desenvolveu uma linha de objetos a partir das habilidades e do teçume adotado pelas artesãs(ãos). Uma das características dos objetos que o PSA comercializa em centros como São Paulo, Rio de Janeiro e Belo Horizonte, com algumas vendas pontuais para o exterior, é que seja elaborado com palhas coloridas pigmentadas com plantas do mato, como é denominada localmente. Mas, essa singularidade não é impedimento para teceram objetos como a cesta Arapiuns, cestões e urus, discos porta panelas, cuinhas de tacacá, bandejas, entre outros, com pigmentos artificiais e/ou do mato comercializando-os no mercado local, em Santarém e no regional.

[26]Para saber mais sobre a instituição: www.nucleooikos.org.br.

Fotografia 7 –Os *preparos* são as palhas enroladas e separadas por cor, prontas para serem tecidas. Abaixo, as fotos dos preparos de Joseja Cardoso (01), Isolina da Cruz (02) e Alzira Lopes (03). Registros da pesquisa de campo de julho de 2012

(01)

(02)

(03)

O Lago de São Marcos, uma sublocalidade desta comunidade, foi povoado basicamente por uma grande família vinda da *colônia de dentro* da RESEX Tapajós Arapiuns chamada São João e que pertence também ao território de São Miguel. Como sua matriarca tinha muitas filhas mulheres e não tinha um marido, "moravam todas juntas e arrumavam homens em outros lugares". A parentagem foi representada pela matriarca Raimunda (†), natural da colônia de nome São João, mais para dentro na RESEX Tapajós Arapiuns, mãe de seis filhos(as), recordada pela filha Alzira, moradora no centro de São Miguel. Da irmandade, Sabina Silva (†) era a mãe dos artesãos Laurevane Sales, o Nico, e Laureano Silva dos Santos. Anísia (†), mãe Zilda e avó de dona Dinair Silva Ferreira, 62 anos, é casada com Francisco das Chagas Ferreira (agrado Arapão), com quem teve 11 filhos. Entre eles, a artesã Dilanei casada com o Guilherme do Lago Grande do Curuai. A artesã Doralice que reside em Urucureá é filha da matriarca e prima de segundo grau de Dinair.

Com o apoio do grupo ArtePalha, tornou-se minha guia e companheira a artesã e coordenadora do mesmo, Maria Luzia Silva dos Anjos. Juntas visitamos Dona Alzira e, sugerido por ela, fomos ao Lago do São Marcos onde conversei com Dinair Silva Ferreira e sua filha Dilanei. Das duas vezes que estive em São Miguel, na primeira dormia em sua casa e fazia as refeições com a Zilda França. Na segunda, deixei minha bagagem em sua casa, pois fica no centro da localidade, mas dormia e alimentava-me na casa de Luzia, situada no caminho de São Marcos e fora do centro comunitário.

No trajeto de São Miguel para aquele lugar cultural, Maria Luzia e eu passamos por um trecho de floresta alta. Ao sairmos dela, uma paisagem de savana predominou tendo ao centro o lago, limitando a vista uma leve elevação após o lago. Em seu entorno, prevalece a vegetação, igualmente visualizada em Vila Brasil de savana-parque. Bordado em suas laterais por um fio de areia branca emergindo da vegetação de predominância verde e marrom, lavada que estava pelas águas do inverno. A impressão leva a imaginar que o mar poderia estar logo após a elevação de tão semelhante àquela paisagem é o espetáculo no entardecer. A entrada do lago fica entre a Ponta do Caracarai e a Ponta do Pinto para em seguida erguer-se solitária a Ponta Grande do Arapiuns, podendo entrar barcos e demais embarcações ao longo do ano. Lá dentro, beirando a água, estendem-se as moradias de palha de curuá (ou simplesmente palheira ou de palha preta, é a palmeira *Attalea spectabilis*) habitadas por mulheres tecedeiras de palha de tucumã. Naquele lugar social, as tecedeiras antigas também entrançaram os balaios de tala larga de babaçu (*Orbinia martiana*), trançado de onde, provavelmente, emergiram os urus retangulares de palha larga de tucumã com tampa e alça. Suspeito que permanecendo na memória dos mais velhos,

transmutaram-se nas artesanías que hoje apresentam e estão ampliando as fontes de renda complementares nas localidades.

Imbuída na tradução dos mecanismos ou processos que apoiaram a intensificação das artesanías em palha de tucumã, na atualidade, observei coisas que pudessem revelar os pormenores que permeiam a vida daquelas pessoas. Luzia atentou-me que *qualquer coisa que aconteça para uma pessoa em São Miguel ela já diz que é feitiço*. Interagindo e observando, relataram-me que o dito, às vezes, nem é o sentido literal da palavra (ou o sentido do significado de feitiço). Mas uma forma dela gozar dela mesma, fazer uma pilhéria, como um mote social, uma estratégia de relacionamento das pessoas, conforme interpretei após as conversas.

Em uma fala casual sobre o assunto, desvelei que é uma forma de "brincadeira, não tem nada de feitiço; existe o feitiço, mas, às vezes, as pessoas falam nem é por falar, é só o nome do feitiço", o que percebi ser o significado de pilhéria. "Quando acreditam, correm para o feiticeiro, descobrem que alguém fez e para pagar ou desfazer se torna o feiticeiro para fazer o feitiço para o outro. Na bíblia diz que existe. É diferente da cura. Na Bíblia diz também que a gente nasce com o poder da cura". A mesma pessoa contou-me que a filha ficou mais de um ano com uma falta de ar horrível.

> Mesmo os médicos particulares descobriram. E nada nos exames. Não sabe se fez o tratamento certo, mas nem o Estelino[27] deu jeito. E foi noutro. Mas os dois disseram que era feitiço. Ela tinha 16 anos. Namorava um rapaz e a outra gostava e fez o feitiço. E o rapaz deixou ela mesmo!

De uma margem a outra: o teçume nos lugares culturais do PAE da Gleba Lago Grande

Na grande extensão de terra ladeada pelas águas do Lago Grande do Curuai e pelo Arapiuns foi criado, em 2005, o PAE Lago Grande, abrangendo uma área de uma área de 2.503,44 km². Localizado a "noroeste do Estado do Pará, no município de Santarém, limitando-se ao norte pelo Lago Grande (Rio Amazonas), a sul e sudeste pelos rios Arapiuns e Tapajós, respectivamente, e a oeste pelo meridiano de 55° e 50 minutos oeste", ocupa cerca de 11% da área total do município. É uma "modalidade de assentamento destinado à exploração de áreas de riquezas extrativas através de atividades economicamente viáveis, socialmente justas e ecologicamente sustentáveis, a serem executadas pelas populações oriundas de comunidades extrativas".

[27] Curandeiro de Santarém.

A organização dessa configuração territorial, que ocupa em torno de 11% da área total do município, não ocorreu pacificamente. Muitas questões foram discutidas ao longo dos encontros entre as lideranças, movimento social e o INCRA, instituição responsável pela implantação e gestão (CEAPS, 2007, p.06). Quem me contou a história do movimento de formação do PAE foi Manoel Edivaldo Santos Matos, (mais conhecido como Peixe-Pau), 48 anos, filho de José de Matos (Zé Baio) e Maria dos Santos Matos. Manoel Edivaldo vive com sua família na localidade de São Francisco mais acima no Rio Arapiuns. Segue abaixo o trecho de sua fala:

> O PAE Lago Grande tem uma história daí começou em... A partir da luta pela criação da RESEX Tapajós Arapiuns. Quando os madeireiros se instalaram ali em São Pedro [Arapiuns] e Boim [Tapajós]. Eu me lembro que era Amazonex, Santa Isabel... Então, a exploração madeireira era muito grande. Então começou a luta, né, para criar um território das comunidades que era mais próxima das madeireiras, mas depois foram se unindo e a intensão era tirar uma faixa de terra no Arapiuns tanto do lado do Tapajós de 13 km da margem do rio prá dentro. Mas, como foi tão forte essa luta que acabou se juntado para tirar toda a área, né? E aí, essa luta não era só por essa região do Tapajós Arapiuns. Ela pegava toda a Gleba Nova Olinda e a Gleba Lago Grande. Só que depois foi criada a Reserva Extrativista porque se caracterizava mais com as florestas desse lado do que do lado de lá, muito desmatado, né? Então, depois da criação da RESEX em 98, aí foi que... aí ficamos de fora dessa luta. Então, teve uma reunião lá na comunidade de São Francisco, até o procurador da República da época era o Felício Pontes, foi lá que ele sugeriu que como não foi possível criar uma reserva extrativista tinha outra modalidade que era o assentamento agroextrativista, modalidade coletiva. Então, nós começamos a trabalhar. Foi logo, foi no dia 16 de agosto, se não me falha a memória, que foi definido a criação da RESEX numa audiência pública lá no Mentai e na baixada. No dia seguinte, encostaram em São Francisco para essa reunião e lá foi decidido então a luta pela criação do Assentamento Agroextrativista. Aí, começou novamente a discussão já mais para esse lado e foi o tempo que, aqui a região do Arapixuna, mas o Baixo estava fora também. Então, o Livaldo Sarmento que era o presidente do Sindicato na época, aí ele foi convidado prá um evento da Igreja Católica num lugar chamado Siquém, fica ali próximo de Cuipiranga mais prá dentro, era romaria da terra para fazer uma exposição sobre essa modalidade. Ele colocou e o pessoal então decidiu lá nessa assembléia também se juntar pela luta do Assentamento Agroextrativista. E aí, depois deu uma adormecida, foi o tempo que nós voltamos... Assumi a direção do Sindicato, em 2002. (...) Foi tido como prioridade a gente lutar pela criação do assentamento do Lago Grande. Tinha comunidade lá do Lago Grande que tavam de fora que queriam que a gente fosse falar sobre essas modalidades. Então, nós começamos a realizar encontros e reuniões da parte que ficava fora, que era da Vila Socorro prá cima. Da Vila Socorro prá baixo já tinha aderido à luta. Foram feitas várias reuniões, encontros e finalmente a assembléia onde eles decidiram que queriam apoiar também a luta pelo coletivo. Então, pegaram toda a Gleba Lago Grande Grande. Começamos a mobilização de novo, comunidade por comunidade, fazendo abaixo assinado. Para ter uma idéia, nós fizemos três tentativas: o primeiro abaixo assinado, o segundo abaixo assinado, no terceiro nós conseguimos com a presença do Ministério Público Federal, né? Foi uma na Vila Brasil, no Arapiuns; a outra no Cuipiranga, na região do Arapixuna; duas no Lago Grande, uma no Murui e a outra no Maranhão. E todos os participantes, assim pela lista nós tivemos mais de duas mil

> pessoas que participaram das audiências, e todos foram favoráveis, todos não! Acho que dessa turma 14 só que foram conta. E esses 14 foram justamente lá no Alto Lago, onte tem mais terras, propriedades particulares. Foi decretado, mas não foi feito assim, um georeferenciamento para verificar quais as propriedades particulares prá serem excluídas do projeto. Isso ainda não foi feito. É para ser feito agora, a gente tá pressionando. É conseção de uso coletivo. Mas, nessa área de uso coletivo, então, tem as propriedades particulares. Mas, não se sabe o limite. Para se sabe tem que realiza todo esse georeferenciamento. Então, estamos numa outra etapa (Entrevista realizada na sede do STTR, do qual é o atual presidente. Outubro de 2012)

Ainda não se interromperam os debates em torno de "um processo de gestão comunitária legítimo". Muitos conflitos permanecem sem resolução e insistem na área, tais como "pela posse da terra, latifúndios, pecuária extensiva, grilagem e exploração ilegal de madeira", (CEAPS, 2007, p.06). Em 2006, numa Assembléia Geral com duas mil pessoas foi aprovado o Pano de Utilização tendo como articuladores o STTR Santarém e a Federação das Associações de Moradores e Comunidades do Assentamento Agroextrativista da Gleba Lago Grande (FEAGLE, 2008).

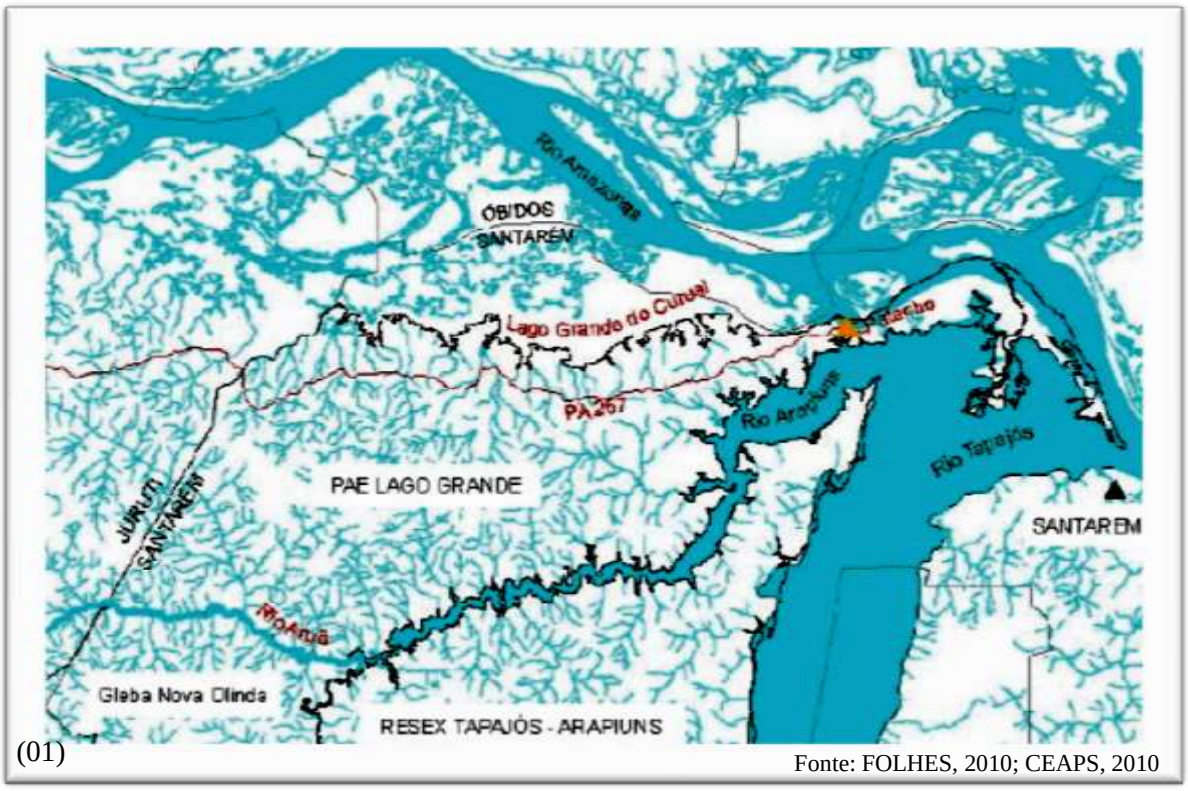
Em função de sua grande área, o PAE Lago Grande está dividido em Região do Arapiuns, do Arapixuna, Alto, Médio e Baixo Lago (Figura 4). As localidades que compreendem as reflexões deste projeto de pesquisa estão situadas no Arapiuns e Arapixuna. Recortando sua extensão desde a comunidade de Pataxo, no Arapixuna, a PA-257 –Translago, por onde encontra o município de Juruti. Local onde está fundeada a mineradora de alumínio Alcoa Inc., um dos pilares importantes de mudanças econômicas dialogando com os grandes centros do desenvolvimento e transformando abuptamente as localidades em suas realidades sociocultural, econômica e ambiental.

> (...) A rodovia Translago possibilita um significativo trânsito de veículos no verão, abrindo espaço para a apropriação de áreas de interesse da Alcoa para a pesquisa mineral, a grilagem de terras por grupos econômicos ligados ao agronegócio, a introdução de plantios de soja, e conflitos socio-ambientais decorrentes (CEAPS, 2010, p.7).

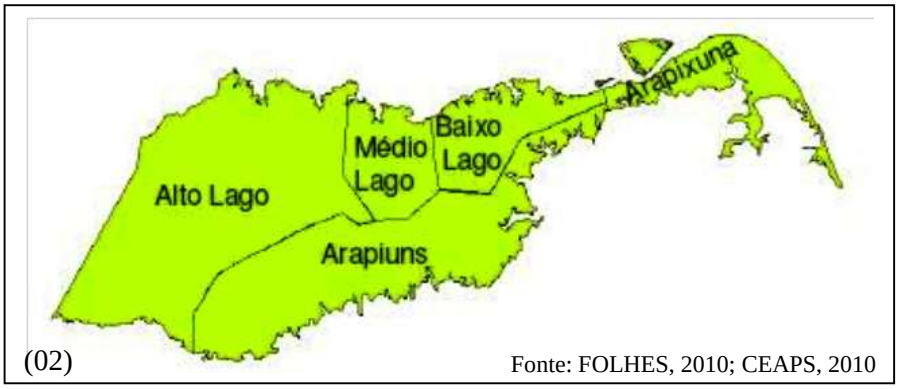
É dentro desta modalidade de conservação que estão concentradas as comunidades das artesãs(ãos) que fazem parte deste trabalho. Apesar de situarem-se num território relativamente pequeno e, estarem contíguas, Vila Gorete, Vila Coroca, Vila Brasil, Arimum e mais adiante Urucureá revelam suas diferenças sociais atribuídas aos processos de tranformação histórico, tendo em comum, entre outros, o traço cultural na presença das artesãs(ãos) com seus entrançados (ISAAC, 2003; CEAPS, 2010, 2009, 2007).

Num avantajado ambiente ecológico diverso, erguem-se florestas densas bem como campos naturais e capoeiras, demonstrando as múltiplas faces dos ecossistemas inseridos naquele território. Cabe registrar que as comunidades em destaque estão inseridas numa vasta área "coberta com savana-parque, vegetação que ocupa 5,6% da area total do PAE Lago Grande, cobrindo uma extensão de 12.000 hectares" (CEAPS, 2010, p.8).

Figura 4 –O primeiro mapa (01) abaixo delimita o PAE Lago Grande, o porto do Pataxo, por onde chegam as balsas e barcos para pegarem a estrada PA 267. A imagem (02) delimita as cinco regiões que está dividido o assentamento agroextrativista



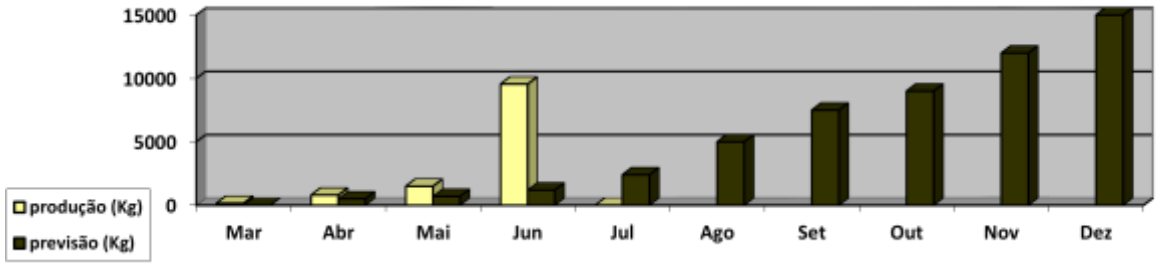
(01) Fonte: FOLHES, 2010; CEAPS, 2010



(02) Fonte: FOLHES, 2010; CEAPS, 2010

Em fevereiro de 2012, o ICMBIO estabeleceu novas parcerias para a retomada das atividades do extrativismo do látex através de articulação com a Manicoré Borracha da Amazônia, e que paga R$ 3,5 o quilo, sendo que R$ 0,50[28] é subsidiado pelo Governo Federal via a Companhia Nacional de Agricultura e Abastecimento (CONAB). O fomento levou extrativistas da RESEX Tapajós Arapiuns e do PAE Lago Grande a retomarem a atividade, cortando as seringueiras, conforme presenciei na localidade de Aratapi (Fotografia 8). Segundo esses dados, impulsionando a produção conforme demonstra o Gráfico 1, inserido abaixo (ICMBIO, 2012).

Gráfico 1 –Demonstrativo da produção atual da borracha natural na RESEX Tapajós Arapiuns



Fonte: ICMBIO, 2012

Fotografia 8 –Osmar Colares da Fonseca, patriarca da parentagem do Aratapi, risca as ávores plantadas por ele e pelos mais antigos habitantes da localidadedas seringueiras (*Hevea* sp.). Retomou este extravismo pelas novas políticas de fomento da atualidade. Foto da pesquisa de campo de julho de

[28] Valores de novembro de 2012 quando da visita ao ICMBIO/ Santarém.

Desde que tornou-se uma riqueza descoberta, a *Hevea brasiliensis* é simbólica e emblemática na Amazônia como um todo (BENCHIMOL, 2009; WAGLEY, 1988). O movimento social em parceria com as instituições governamentais de fomento ao extrativismo tenta recuperá-la do limbo da história, oferecendo aos herdeiros extrativistas da borracha novas possibilidades de gerar valor com os pés plantados de seringueira. À esse conjunto de esforços, na oportunidade de retornar a prosperidade que esse produto já representou para os seringalistas em detrimento aos extrativistas, e em busca de alternativas para ageração de renda, inclui parceria com a iniciativa privada da indústria automobilística, setores de pneumáticos e estofamento (MEDEIROS et al., 2011).

Os fios conectam artesãs(ãos) da Vila Gorete a Vila Coroca

A entrada da enseada de Vila Gorete é ladeada por Nova Pedreira e pela beleza da Ponta do Miripixi. A mesma onde se amontoam e sobrevoam gaivotas e o pato preto que chamam miuá, mergulhador por excelência vai longe atrás de seu alimento que são os peixes. Nascida como Bacabal nas entranhas do igapó que adentra a floresta limitando a enseada, muda-se para o que dantes era Barreirinha por causa do melhor acesso da navegabilidade que esse último ponto oferecia. Por volta da terceira década do século XX é erguida a igreja pelos moradores mais antigos que aqui vieram fincar suas raízes, atraídos pelas festas de santos onde tinha muito tarubá, biscoitos de carimã, croeira e polvilho com café. Com apoio das Santas Missões, Vila Gorete cresce na chegada de moradores vindos dos mais diversos lugares como o Lago Grande do Curuai, de sítios bem próximos como o Retiro, do outro lado da enseada, hoje Pedreira, ou de longe como os nordestinos e aqueles que vieram motivados pelos grandes projetos do Governo Brasileiro (CASTRO, 2008; HÉBETTE & MOREIRA, 2004). Multiplicavam, assim, os festejos na diversidade cultural das danças do chapéu, do canoeiro, abano, farinhada, dos pretos.

Historicamente as clivagens étnicas configuraram-se entre os séculos XV e XVI à época da colonização européia (BENCHIMOL, 2009). Houve uma intensificação no período da borracha e, desde meados do século XX a vez dos grandes projetos de colonização. No contexto dos povos indígenas do nordeste brasileiro, explica Oliveira (1998) que o aldeamento, aqui o povoamento comunal ou comunidades como são denominadas e autoidentificadas, está ligado à colonização missionária onde os grupos étnicos foram sedentarizados e catequizados.

Ao abarcar esses argumentos, o posicionamento da Igreja Católica é massivo e generalizado entre as comunidades situadas ao longo das calhas dos rios, a ponto de focar a organização social e política no centro comunitário comandado pela edificação da igreja. A fé cristã esteriliza a criatividade dos nomes das comunidades onde a preferência permeia o universo simbólico religioso. Vila Gorete, por exemplo, é nome de uma santa italiana que todos conhecem e difundem no dia da festa da santa através dos folhetos com a programação e a história da comunidade. Oliveira (1998) explica que o colonialismo e os aldeamentos da igreja católica podem ser lidos como uma "complexa árvore genealógica, contendo cadeias sucessórias de demandas territoriais", (p.5). E completa que

> No caso das missões, que são unidades básicas de ocupação territorial e de produção econômica, há uma intensão inicial explícita de promover uma acomodação entre diferentes culturas, homogeneizadas pelo processo de catequese e pelo disciplinamento do trabalho. A "mistura" e a articulação com o mercado são fatores constitutivos dessa situação interétnicas (p.5).

Foi uma das primeiras localidades a receber a energia que chega pouco a pouco vinda dos motores de combustível fóssil de Juruti via Alcoa Inc., trazida pelo Programa Luz Para Todos e gerenciada pela Celpa, a companhia elétrica no Pará. Antes dela, chegou a água encanada nas casas das 120 famílias que habitam o lugar. Observei que em Gorete há muito incidência de cacos de artefatos culturais em barro e pedra nas praias que a circundam bem como no plano alto onde está fundeada a comunidade. Fato que ocorre, com maior ou menor reforço nas comunidades situadas nas ilhargas do Arapiuns como no Tapajós. Caso de Vila Coroca onde também, ao andar pela praia, avistei muitos vestígios arqueológicos. Comentando sobre esses achados com Luziete da Silva, revelou que muitos cacos foram levados de Vila Coroca, e que "até anos atrás não sabia que tinha valor, que tinha importância. Agora raro esses caquinhos a gente já sabe que era importante guardar".

No trabalho de campo que realizei em janeiro, notei a presença de várias pessoas que vêm passar as férias nestas localidades. Era o caso de alguns parentes que vieram no barco em que eu viajava, vindos de Manaus. Na comunidade conheci uma jovem que veio com seu marido que é filho daqui, mas moram em Itaituba. É interessante notar que existe um fluxo de moradores da região que migram para Manaus. Lá constituem família, levam irmãos, mães e pais e parentes como primos, sobrinhos e tios. Mas, não deixam de ir e vir, mesmo que o intervalo seja grande não rompem com os laços no envio de produtos e até mesmo dinheiro em espécie e vice versa (LITTLE, 2012).

Em Vila Gorete tem um delegado do STTR, configurando a instituição que expede o maior número de aposentadorias no setor. Também está representado por um morador que é o coordenador da Z-20, área Arapiuns, como tem presença a Pastoral da Criança e do PSA. Os de lá como os de Vila Brasil e Arimum costumam utilizar os serviços de saúde do posto de São Miguel, em caso de urgência vão para Santarém. A prefeitura mantem uma parceria com o PSA no atendimento pelo B/M Abaré II, que tem escalas periódicas durante o ano nas localidades daquele rio. A escola vai do ensino fundamental ao II Grau do Ensino Médio na construção de um novo pavimento e uma faculdade em sistema modular. Oitenta e nove famílias participam ativamente na escola. A economia gira em torno da farinha, madeira, artesanato, aposentados, Bolsas Famílias e Verde.

A ascendência dos movimentos sociais naqueles lugares culturais bem como ao longo do Rio Arapiuns, está inserida no contexto da "ambientalização" e apropriação territorial (LEITE LOPES, 2004, 2006; ESTERCI & SCHWEICKARDT,2010). O que passa a ocorrer a partir da década de 90 do século XX. Pode-se dizer, seguindo a idéia de Leite (2004), que ambientalização é um "processo histórico de construção de novos fenômenos, associado a um processo de interiorização pelas pessoas e pelos grupos sociais (...), uma interiorização das diferentes facetas da questão pública do *meio ambiente*". Para este autor, essa "nova questão pública" é notada pela "transformação na forma e na linguagem de conflitos sociais e na sua institucionalização parcial" (p.17).

> A ambientalização dos conflitos ambientais está relacionada a construção de uma nova questão social, uma nova questão pública. Pode-se supor que a constituição desta questão tenha-se iniciado nos países desenvolvidos relacionadas a produção de acidentes industriais ampliados, de grandes riscos e de sua internacionalização. Assim, a Conferência de Estocolo de 1972 teria sido proposta pela Suécia, incomodada pela poluição do mar Báltico, por chuva ácida, por pestecidas e metais pesados encontrados nos peixes. Tal poluição seria causada não só por indústrias nacionais, mas tasmbém por aquelas de países vizinhos, e os problemas ambientais contribuem para o surgimento de `questões globais (p.18-19).

Interpreto que, concomitante ao declínio da borracha, dispara a produção artesanal em palha de tucumã (SOSNISKI, 2009; CEAPS, 2010, 2011; FOLHES, 2010; ISA, 2004). Assumindo os desejos expressos pelos movimentos sociais e apoiados pelo terceiro setor e igreja católica. A partir da década de 80, culminada pela Rio 92, escolhem os objetos culturais para substituírem as trocas mercantis que até então eram efetuadas pela borracha. Tendo em vista que o extrativismo desses grupos giram em torno da farinha, principalmente; o extrativismo vegetal é pulverizado em modalidades e sazonal. Culmina, então, nos conchavos institucionais

em busca da inclusão socioambiental em detrimento do modelo hegemônico constituído pelo capitalismo (LEFF, 2011). A artesã Zilda França ilustra bem essa passagem

> Viviam mais da borracha, da seringa, né? Da borracha. Ai, depois como vai evoluindo, vai tendo as coisas novas, aí, eles... surge a palha de tucumã e eles começam a fazer. (...). Era só de que viviam antes [da borracha e da farinha]. Então, o artesanato aí não entrava. O artesanato que entrava aí só era da borracha. Eles colhiam a borracha, vendiam, né? Só faziam o artesanato do látex. E aí, depois surgiu o artesanato. Aí, foi já o artesanato que veio a ser uma fonte de renda muito grande. Porque abandonaram a borracha, dava mais trabalho. O artesanato que dá mais... dá menos trabalho (Conversa realizada e gravada em seu quarto na casa onde mora em São Miguel. Pesquisa de campo de julho de 2012).

O grupo das artesanías de Vila Gorete leva o nome de Sacaí, trançado enroladinho da palha na tala e que se assemelha a cobra que leva este nome, fininha e lisa (apresentada na Fotografia 4, imagem (05), localizada na p.53), é uma variação do tempo presente do entrançamento em palha de tucumã. Conta com 15 tecedeiras e tem quatro anos de formação. Na visita ao lugar Santíssima Trindade, que faz parte de Vila Gorete, parentagem de Antonia e José Castro, na roda do teçume no terreiro da casa daqueles moradores contaram o que produzem em seus roçados: mandioca para a farinha, a macaxeira, cará, jerimum, melancia, milho; criam galinha, patos e porcos (Fotografia 9). Do extrativismo da floresta coletam o açaí, bacaba, patauá e piquiá para o consumo próprio. Em suas matas tem muita sucuúba, cumaru, jacarandá, itaúba; onde também se encontra com freqüência, chegando até as casas, os macacos chauim ou o mico branco e o gozó ou zog-zog. Por ser do outro lado da enseada, não recebem os benefícios da rede de água encanada nem da energia do Programa Luz para Todos. Possuem um motor gerado com combustível óleo diesel. As pessoas estão conectadas pelos rádios a pilha que, por onde se anda, tem sempre um aparelho ligado na frequência das FMs de Santarém, a 94 –Rádio do Sistema Tapajós de Comunicação–, ou a 100,3 –Rádio Guarany (TV Record) –, e da AM Rádio Rural –sistema de comunicação da Diocese de Santarém.

A artesã Nair Santos Lopes, 74 anos, foi casada com Gregório Guimarães Lopes (†) – filho de Otília, irmã dona Josefa Cardoso por parte da mãe Áurea Cardoso– pai de todos os seus filhos. É mãe de Dilair, casa onde me hospedei as duas idas a campo em Vila Gorete, e foi por ela que cheguei a Vila Coroca, no recorte desta pesquisa. Uma comunidade formada pelo grupo parental fincado no tronco familiar de Fausta Sousa Amaral (finada Dona Miqué, Mãe Velha ou Mãe Preta foram os agrados que a nomeavam) e Anastácio Guimarães dos Santos (†) eram os seus pais (Fotografia 10).

Atualmente habitam 21 famílias e onde moram suas três irmãs: Maria Santos Matos (a Suzana), Dorcelina Santos e a Conceição Laíse dos Santos Pereira, 79 anos, e seus familiares. Ao adentrar na localidade, passa-se pelos jardins das casas que ladeiam a beira, inclusive a frente da casa onde a Miqué se refrescava a tecer seus objetos. As muitas plantas exóticas e centenas de borboletas sob um sol ardente descortinam uma paisagem idílica embebida pelo visual da Ponta Grande do Arapiuns, emergindo da água preta no verão amazônico. Uma pequena comunidade formada por uma grande parentagem onde se nota a presença de funcionários públicos da escola, aposentados e beneficiários das Bolsas Família e Verde.

Fotografia 9 –A tecedeira Antonia Castro e seu marido José Castro posam para a foto na pesquisa de campo de julho de 2012

Apesar de contar com poucas famílias, lideranças souberam intermediar recursos para implantação de projetos e estão organizados na Associação dos Produtores Rurais e Criadores de Peixes de Coroca, com projetos nas áreas de apicultura, meliponicultura, piscicultura em criadouro e sistemas agroflorestais, objetivando a melhoria alimentar e a complementariedade da renda daqueles grupos sociais. É o caso do laboratório de alevinos de tambaqui; excelente estrutura abandonada a beira do rio onde o lago é refúgio do tipo de pato que chamam de pavão (são realmente muito bonitos, mas não os vi com a pequena calda aberta). Local onde também

já criaram tartarugas, as mesmas que colocaram em risco os juncos que atapetavam a superfície da água. Com uma água ácida, os alevinos são criados em gaiolas no rio até alcançarem idade para serem transportados ao lago. “Já tivemos coisa muito bonita assim aí”, mostrou com a mão um peixe grande a minha guia em Vila Coroca. Contou-me que sem liderança, sem presidência mais presente não foi para frente a criação. Descortinou que já teve caso de “roubo no passado e que levaram tudo. Muito tambaqui e tartaruga”. No verão chegam até três barcos por semana de turistas, que são basicamente agenciados por Alter do Chão. A localidade é a sede da Associação das Artesãs e dos Artesãos das Comunidades de Vista Alegre, Nova Pedreira e Coroca (AARTA) tem luz solar, único ponto para recarregarem os celulares, pois a vila ainda não recebeu a energia que vem do linhão de Juruti.

Fotografia 10 –A foto abaixo estampa a tecedeira Nair Santos Lopes, na cozinha de sua casa. Pesquisa de campo de janeiro de 2012

Algumas mulheres ainda têm o hábito de lavar roupas e banharem-se com os filhos na beira de rio. Muitas vezes no verão, a caixa d’água não é suficiente para abastecer todas as casas. É o caso de Luziete casada com Onivaldo Santos Vieira, filho de Conceição Fonseca, com quem tem oito filhos, que encontrei no porto de sua casa nesta lida doméstica com alguns dos filhos e filhas.

Ao pairar o olhar na ilharga defronte, percebi que estava diante do porto de Maria Luzia Silva dos Anjos, em São Miguel, onde um dia antes me banhava sob um fio da lua crescente.

Experimentei na companhia da adolescente Juliana Pereira Oliveira, a neta mais velha destacada por dona Maria Emília para ser minha guia no caminho que vai de Vila Brasil para Vila Coroca, a degustação de um filhotinho de tucunaré e ela uma acaratinguinha. Este é o Arapiuns no inverno! A fartura de sítios piscosos dos povos moradores das beiras e várzeas do Amazonas e sua influência, bem diferem daqueles que habitam as águas escuras e pretas dos rios de sedimentos mais antigos como o Tapajós e Arapiuns (MACHADO et al, 2001), os quais apresentam uma "baixa piscosidade natural" (FOLHES, 2010, p.80). Sobre eles, Bates (1979) relatou antes de sua viagem ao Tapajós que recebeu informações das "dificuldades de navegação e à fome que reinava em suas margens" (p.160). E constatou na passagem por *Altar do Chão*, [como então era denominado a vila de Alter do Chão de Santarém], que a miséria dominante pela "escassez de peixe nas águas límpidas das vizinhanças é, sem dúvida, uma das causas da pobreza e da fome permanente que ali reinam" (p.161).

O Rio Arapiuns que bate nas encostas de Coroca, desde que "se conhece de gente" uma memória desvelada por outra me confidenciou que era bem mais estreito nesta confluência. Toda cheia grande pedaços do barranco são levados pelas águas alargando sua calha. Tem lugares que o rio obriga os moradores, que o beiram com suas moradias, a mudarem suas casas mais acima no platô. Maria Emília Mota também observou este fato, ao narrar que esta última água grande (a de 2011) "derrubou muito o barranco da beirada" da Vila Brasil.

Paisagens culturais acima e riquezas minerais e líticas abaixo da terra. Vila Coroca tem "mina de dois a dois metros e meio só seixo. Está imbutido um no outro, é rico", anuncia Conceição Laíse dos Santos Pereira. O sobrinho Manoel Edivaldo, 48 anos, filho da sua irmã Suzana, atual presidente do STTR Santarém, também recordou a exploração do seixo em sua localidade. Apontou ele que o então hoje nominado de Barrudada Hotel, bem como o aeroporto Wildes Fonseca de Santarém foram levantados com seixo de Vila Coroca.

Na rede das artesanías: de Vila Brasil a Arimum e Urucureá

A Ponta do Macaco e a Ponta do Anderá (ou Andirá) dão passagem à enseada onde está fincada a Vila Brasil, "uma das maiores e mais antigas comunidades ribeirinhas do Arapiuns" (FOLHES, 2010, p.80). À esquerda de quem entra, mostra-se imponente o buritizal, o mesmo que esconde o igarapé de águas geladas entremeado de uma vegetação ciliar exuberante. Às vistas

de Pedrão, ao conduzir-me de São Miguel a este lugar em sua rabeta coberta de lona azul, objetou que para a "banda do Maró comem muito", mas aqui "ninguém dá valor".

As 87 famílias do centro e das localidades ao redor, não se beneficiam de sistema de água encanada. Consomem a água do poço ou do rio sem complexidade porque, segundo uma moradora "a gente gosta do mais prático. A gente tira do poço, coloca na garrafa e está pronto". Aqui, ela aponta "todo mundo bebe água do poço". De novo, Pedrão me faz notar que, diferente das "nossas mulheres", em Vila Brasil ainda se lava roupa na beira de rio. Não só roupa como também panelas e, principalmente, o banho. Nessa hora, percebi já anoitecendo, ao banharem-se no rio, cada família se aloja numa parte da beira. Em geral, as mulheres com as crianças que coletivizam o rio descem ainda com a luz do dia, depois os homens chegam para banharem-se, na retirada com as crianças.

Como ocorre nas demais localidades pertencentes a este estudo, os grupos familiares resguardam uma roça verde (que será colhida no ano seguinte) e a que tiram a colheira para o sustento. É importante destacar que cada família tem sua própria roça repassada de herança ou por direito (*amansados* quando há derruba e plantação constituindo propriedade), onde o plantio acontece entre 02 ou 05 vezes consecutivas (FOLHES, 2010). Observei em campo que muitas famílias estão pagando para trabalhadores lavrarem a terra, plantar e colher a mandioca com a qual será produzida a farinha e retirado seus derivados como a tapioca, tucupi, croeira. Outras porque a família reduziu-se, permanecendo somente as mulheres. Em outros casos, porque os patriarcas estão mais idosos e já não estão aptos para a lida. Muitas vezes, também, o excedente que seria para a comercialização permanece no grupo social que o substitui pelas aposentadorias e demais benefícios advindos do Governo Brasileiro. Na aquisição dos demais bens que tornaram-se necessários. Exemplos desses últimos é a inserção de máquinas de lavar, eletroeletrônicos em geral, naquelas localidades que a energia elétrica já chegou: Urucureá, Vila Brasil e Vila Gorete, no PAE Lago Grande.

Apesar dos moradores ainda não serem contemplados com projetos governamentais de casa própria, muitas delas são de alvenaria com cobertura de telhas de amianto construídas pelos próprios moradores (Fotografia 11). Alternadas a estas casas, se tem as moradias locais com arquitetura tradicional: estrutura de paus roliços; teto, parede, portas e janelas (que denominam de japá) de palha de curuá.

Ouvi a rádio comunitária[29], que tem o nome de Uxicará e que é uma das fontes de lazer e de informações sobre a vida em Santarém para aqueles que não possuem ainda a televisão. Esta, por sua vez, invade a vida das casas com suas programações massivas de canais abertos. Possui templos da Igreja Católica (com clube de jovens), Assembléia de Deus e a do Brasil, mais a Congregação Betel. Na escola, são ministradas aulas para idosos(as) e alfabetização de jovens. Como geral, os aposentados constituem os pilares da família. Aqui também estão presentes as organizações do movimento de social de base, as mais fortes e categorizadas como o STTR e a Colônia de Pescadores Z-20. Pagam a Celpa desde 2011 e têm favorecidos da Bolsa Família, Bolsa Verde e da Bolsa Cegonha.

Colocando Josefa Cardoso no centro da teia imaginada, os fios foram ligando os lugares sociais as suas artesãs(ãos). De São Miguel lanço-me a Vila Brasil, ligada por Maria Emília Mota, 68 anos, filha de Olímpia Matos. E onde está a sobrinha Florízia da Cruz, 78 anos, filha do irmão Diniz com Alexandrina Maria da Cruz. Esta última é irmã de Deonília Tavares que eram os pais de dona Isolina da Cruz Fonseca, fundadores da parentagem do Aratapi, onde hoje têm como patriarca, Osmar Colares. Januário Cardoso rememorou que elas moravam no "Anderá um bocadinho do Aratapi" (Fotografia12).

> Ela era (hesitante) conhecida de nós, que ela morava aí com nós, na Pedreira. Ela morava lá. A mãe dela era... Deonília, o nome dela. Uma mulher lá.... eles vinham aí para (...). Ela era mulher do filho da finada minha vó. Um tal de Emídio parece (Fragmento da conversa com a artesã Maria Emilia Mota, em sua casa. Pesquisa de campo de julho de 2012).

Em algumas casas, onde tem um ou mais aposentados notei venda de produtos alimentícios (gêneros da cesta básica: enlatados e empacotados) em um dos aposentos da casa na diversificação da renda do grupo. Para aquelas famílias que já viram seus filhos saírem de casa e formarem outros grupos familiares, quando o filho mais jovem ainda não saiu de casa, é ele ou netos dados pelos filhos de fora que costumam abastecer a casa de pescados (FORTES, 2011).

Numa manhã, ao acordar o neto para pesca, dona Maria Emília acaba por ensinar-me que os peixes acordam com fome e despertam cedo, se passa da hora já não é mais possível pegar nenhum. Conforme observei na família que me hospedou em Vila Brasil, os filhos que moram perto da casa dos pais costumam ajudar na caça e na lida da roça, principalmente a mandioca que produz o alimento base da dieta: a farinha e seus derivados; os pais apóiam nos

[29] Funciona com um sistema de som numa casa própria e cornetas posicionadas estrategicamente no centro da comunidade ao lado da igreja católica e do campo de futebol.

produtos industrializados. Há uma troca compartilhada todos os dias na hora do café, almoço e jantar. Os chefes das famílias têm filhos que moram em Manaus e também em Santarém.

Os quintais das casas são sempre muito diversos, variando de local a local. Na Vila Brasil, no meio de goiabeiras, laranjeiras, urucum, mangueiras e cajueiros, o uxi levanta-se numa árvore imponente. Suas folhas ao brotarem assumem uma cor ocre reluzente e formato alongado resistente medindo em torno de um palmo. Neles também têm sempre uma pequena horta suspensa (para evitar as pragas e o ataque dos bichos domésticos na época da cheia: cebolinha, xicória, coentro, alfavaca –elementos da composição do maço de cheiro verde nos mercados e feiras livres das cidades–, o carirú e as coloridas e picantes (ou tai conforme ouvi em Vila Brasil para a malagueta verde) pimentas que amaciam o peito e acalmam o calor.

Fotografia 11 –As imagens (01) e (02) exibem as casas locais. As fotos (03) e (04) pertencem à família de dona Dinair e Francisco Ferreira, no São Marcos, sendo que a (03) mostra a casa dos quartos, separada da cozinha e da casa da farinha estampada na imagem (04) que, geralmente, possuem estrutura de paus roliços, cobertura de palha e são abertas; no primeiro plano, abraçada a Dinair está Maria Luzia, guia local de São Miguel com um neto da tecedeira. Nesses espaços de convivência também costumam guardar os objetos e instrumentos da lida diária. Registros do campo de julho de 2012

01

02

03

04

Apesar de que, nas localidades estudadas, a água grande raramente adentra os quintais onde estão instaladas as hortas, fenômeno este facilmente observado em áreas de várzea, por exemplo. Além dos campos naturais que ladeiam a Rodovia Translago, as poções de mata alta exibem uxizais renomados como o do Pilão, do Centrinho e da Serrinha.

Fotografia 12 –Na imagem abaixo, dona Maria Emília tece o cestão, na sala de sua casa, sempre sentada no seu pequeno banquinho. A sala de entrada da casa é onde também está a televisão, motivo de ajuntamento de crianças e vizinhos na soleira da porta. Pesquisa de campo de julho de 2012

A casa da artesã Maria Emília Mota, 68 anos, está cimentada logo acima do barranco numa rua larga e sem árvores grandes. O vento entra pela janela sem pedir licença, e sua força e persistência é tanta que me inquietou. Daí explicar-me os ritmos que empresta a vida das pessoas e dos recursos naturais naquela localidade. Do tempo às marcas em seu rosto moreno expressam o labor do povo que habita estes rios amazônicos. Olhando ao longe lá para a banda da RESEX Tapajós Arapiuns, do outro lado do rio, ela ensina o que vivencia desde pequena. Aquele que sopra do leste empurrando os capins flutuantes da várzea do Amazonas à boca do Arapiuns é o vento Leste. Da janela da casa dela, nós duas avistávamos uma massa verde que

boiava empurrada pelo vento de um lado a outro da enseada. Daqui de cima dá para vislumbrar a dança do capim movido pelo Vento Geral ou o Leste que é também chamado de vento de baixo, na denominação local. Da boca do Arapiuns, a massa de capim vem bater direto nos barrancos da vila trazendo em seu bojo cobras, insetos e outros bichos além de um cheiro muito forte e ruim que ao secarem se dissipa subindo barranco acima. As praias se enfeitam ou se empobrecem daquele visual cor de palha que pude notar em sua beirada. Observei que isso acontece também em Caruci e na Ponta do Toronon, mas não em Arimum e nem na enseada do Urucureá, que antecedem Vila Brasil. Acontece aqui porque o vento debaixo bate como mar aberto em Vila Brasil. Nem tampouco a massa de capim flutuante passa daquela enseada, subindo o rio, a comunidade é ponto final, destinado pelo Geral.

Ela elucida-me que o vento do sul é o terral, soprando frio pela janela onde está sentada em sua cadeira a tecer suas cestas furadinhas Josefa Cardoso em São Miguel, de quem é sobrinha neta, filha de Etelvina e neta de Olímpia casada com Manoel. Aquele que vem do oeste é o temido vento de cima. Ressaltou que no tempo do verão, em agosto principalmente, o vento de baixo é forte, muito forte que afunda os barcos e aterroriza os viajantes das águas. Contou que um dia, em julho, foi para Santarém e ao passar pela Ponta do Macaco "aquelas enormes da onda" a fizeram rezar muito para proteger o barco; rezou um terço até o "São Geraldo [sítio da localidade Arimum], quando saíram do Arimum [da boca da enseada onde está fincada a comunidade, logo após São Geraldo] já estava bem maneiro, oh glória". Do norte vem o vargeiro que o nome revela vir do Amazonas, e a gente sente meio quente e abafado. Ela revela que dificilmente "venta os outros" que não o de baixo.

Maria Emília Mota ponderou que seu sobrenome não era o mesmo de sua mãe porque os antigos não contavam quem eram os pais das crianças. As pessoas pegavam os nomes de padrinhos e madrinhas não tendo como comprovar na justiça de quem realmente eram filhos. Ainda porque naquela época não tinha cartórios por perto, eram registrados no Batistério[30]. Sua mãe é Matos e ela assina Mota porque *pegou* este sobrenome de outros. Itelvina casou nova, perdendo o filho que teve com o marido, este a abandonou. Depois, arrumou outro homem com quem teve uma filha que morreu aos 16 anos. Maria Emília morava só com a mãe entre a Vila Brasil e o Anderá até casar-se com Pedro dos Santos Oliveira. O tio João Francisco Mota foi

[30]O Batistério é o livro de registro dos batismos da igreja católica. De acordo com a secretaria da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição, Diocese de Santarém, consultada para esta pesquisa, os freis realizavam os batismos e registravam nos livros que ficavam nas paróquias. Quando a Igreja de São Raimundo tornou-se paróquia em 1955, todos os registros da área do Arapiuns passaram para aquela igreja, onde hoje em dia continua a receber os registros de batismo daquela região.

seu pai de criação e hoje está com derrame em Santarém. A tia Estelina Francisca Matos (Teca) teceu muito chapéu e tem uma filha que mora no Andirá. Observei também que aquelas pessoas que têm maior *status* econômico e social têm muitos afilhados.

Fato observado e descrito por Wagley (1988, p.52), ao introduzir que em relação à residência comum, "a amizade e o 'parentesco espiritual' entre padrinho e afilhado constituem vínculos tão fortes quanto os de parentesco real entre esses vizinhos". Um fato curioso é o costume de darem apelidos, para os quais chamam de *agrado.* É tão comum essa postura ao ponto de confundirem com os próprios nomes. Pessoas muito ligadas umas nas outras por relações de compadrio desconhecem os nomes de registros de seus afilhados(as). O artesão Elias Santos Lopes, especialista em tramar talas de bacaba ou caranã, e parente das artesãs do Grupo Jararaca, me revelou que a "misturada dos antigos quando a gente é criança eles dizem –esse seu tio, seu parente. A gente se considera".

Uma parentagem: Aratapi é Vila Brasil

Isolina da Cruz Fonseca é mãe da artesã Marcina da Cruz Fonseca que habita também no Aratapi, na companhia de seu tio, irmão da mãe, e de quem cuída, Martinho Fernandes Cruz (Fotografia 13). Ele me disse que é mais velho que dona Josefa. Isolina e Osmar são os pais de Valter da Cruz Fonseca, artesão eincentivador do grupo de Vila Brasil. Casado com Maria Meríce Viana, coordenadora desse grupo, mas que moram no sítio Barreirinha, localidade de Arimum. O casal fixa outro fio que está ligado de Josefa Cardoso a essa comunidade, pois Maria Meríce é filha do patriarca Júlio Ferreira da Silva, 72 anos, viúvo de Maria Nilce Viana.

Corroborando com a permanência e escolha do teçume para adicionar fontes de renda, ainda na Vila Brasil, e como uma teia de biografias em socialidade (MAFFESOLI, 2006, 1995), observei que com a chegada da energia e os males da insônia, a tecedeira Dona Alzira Lopes, por exemplo, acorda na madrugada e, não dando mais sono, "ligo a lâmpada e vou tecer. Aí pego o meu óculos e vou tecer". Os filhos que moram fora costumam disssuadir as mais velhas para não tecerem mais. "Mas, eu já teci muito, demais, virgem maria", me revela essa senhora de 64 anos que desde os 15 anos já tecia para comercializar: "logo cedo já vendia para comprar algumas coisas que eu queria". Muitas das artesãs mais velhas, encontradas para esta pesquisa, queixaram-se dos problemas da perda da visão. Bem como, de outros variados males decorrentes da lida escaldante que as forçam viver a roça, o labor da farinha, o carregamento de vasilhas grandes de água ao trato dos filhos.

Um dia depois de ter visitado Vila Coroca, retornei no Aratapi para falar com a artesã Isolina. Tinha marcado também uma conversa casual com a artesã Neciana, nora de Isolina e Osmar Colares Fonseca. Ao chegar à sua morada, lá estava também, visitando-a, Conceição Laíse. Vindo de rabeta de Vila Coroca para pegar umas perobas (nome local para o maracujá) que dá muito por lá. Como é comadre de Neciana, pois a filha Roseane, 27 anos, é sua afilhada, ela deu um saco da fruta para a comadre. As trocas concretizam nas formas de retribuição conforme apontado por Mauss (2003). Wagley (1988) chama atenção para as relações de compadria indo além de meras trocas: elas configuram trocas políticas.

> Os compadres geralmente prestam favores políticos e econômicos, uns aos outros e aos seus afilhados. É comum o termo 'afilhado político' para designar alguém que tenha a proteção de alguma figura influente na política. Uma manobra política muito mais duradoura do que dispensar agrados e festas às crianças é a de assumir a função de padrinho de batismo (WAGLEY, 1988, p. 163).

Fotografia 13 –a tecedeira Isolina da Cruz é fotografada na porta de seu quarto, tendo ao lado sua uma neta, na parentagem do Aratapi. Pesquisa de campo de julho de 2012

Conversamos rapidamente na sala da casa de alvenaria, pois logo saíram para o terreiro à cata das perobas: nós duas sentadas em bancos baixos, o teçume de Neciana ao seu lado no chão, mas em cima de um tapete de tala de bacaba elaborado por ela. Conceição Laíse deitada

na rede tendo as crianças ao nosso redor. Perguntei a Neciana o nome do marido, respondendo ela que era José Benício. Dona Conceição intercedeu, espantada, que desconhecia seu nome, pois sempre o chamou de compadre. "Agora que sei o nome dele. O nome dele... o nome dele é Compadre!".Entendi que a relação de *consideração* está presente nos apadrinhamentos. Em geral, aquelas famílias que tem *status*, seja econômico ou por merecimento de condição como parteiras e curandeiros, recebem muitos afilhados. Nessa troca de gentilezas, os afilhados ganham seus sobrenomes.

Na ocasião da visita mencionada no parágrafo anterior, a artesã idosa observa que eles "estão bem na estrada" que liga Vila Brasil a Vila Coroca, sendo que o sítio Aratapi está mais próximo da primeira. Perguntou se não era perigoso. Neciana disse que é tranqüilo, sem assalto, "não vê maldade", assentiu a senhora olhando para o meu lado. No entanto, notei que a violência é uma das mazelas que está chegando com a proximidade das relações sociais e espaciais aos centros mercadológicos que rondam essas localidades. Outro problema social é o álcool e as drogas, a maconha (*Cannabis sativa*) principalmente, conforme relatado, quando já estava em Arimum, pelo artesão Elias, ao comentarem sobre uma briga entre jovens parentes envolvendo esses dois produtos. Em algumas localidades, é comum não permitirem a venda nas tabernas de cachaça, permitindo os vinhos e cervejas. Outras ainda deliberam não comercializarem nenhum tipo de bebida alcoólica.

Quase todas as mulheres sabem tecer em Vila Brasil, comprovando que o teçume é uma peculiaridade por estas comunidades (Fotografia 14). Tal com em São Miguel, têm tecedeiras(ores) que deixaram legados imortais pela habilidade e criatividade com que elaboraram seus objetos. Além da palha de tucumã dominam a técnica do trançado que conceberam com o nome de tamuatá, pois se assemelha à textura da pele ou casca grossa do peixe que leva o mesmo nome. Esse entrançamento é comum nas talas, como a do arumã (*Ischnosiphon polyphyllus*, família Marantaceae), de bacaba (*Oenacarpus bacaba*), caranã (*Mauritia Carana*) ou do próprio buriti (*Mauritia flexuosa*), difundido nos objetos cesteiros dos povos amazônicos (RIBEIRO, 1998), é a mesma trama do tipiti: cano longo com duas bocas por onde inserem e retiram o caldo da mandioca ralada, na produção da farinha da maniva. Entrançamento de muitas das peneiras que utilizam no manejo diário doméstico. Constatei que a presença de tantas artesãs(aos) levou-as a comercializarem para outras localidade grandes quantidades de objetos, em especial os chapéus de *trançadinho* ou *escaminha* para os Bois de Parintins[31] e para a Festa do Sairé[32].

[31] Festa dos Bois Garantido e Caprichoso de Parintins no Amazonas.
[32] Festa dos Botos Tucuxi e Cor de Rosa de Alter do Chão, Santarém, Pará.

Fotografia 14 –As tecedeiras de Vila Brasil: (01) dona Alzira Lopes (sentada no chão), Claudia Dias (sentada na cadeira), Deise Pereira ao lado de Maria Emilia Mota (em pé); (02) da esquerda para a direita: Maria Meríce Viana, Marcina da Cruz, Nalva e Marinalva; (03) ao fundo Maria Raimunda Galúcio, Alzira Lopes; (04) Maria Anselma Nogueira Dias, a sobrinha Letícia e o avô Jonas Dias ladeado à direita por esta autora; (05) Florízia da Cruz Ferreira; (06) detalhe do entrançamento que as tecedeiras(ores) de Vila Brasil denominam de tamuatá. Pesquisas de campo de janeiro e julho de 2012

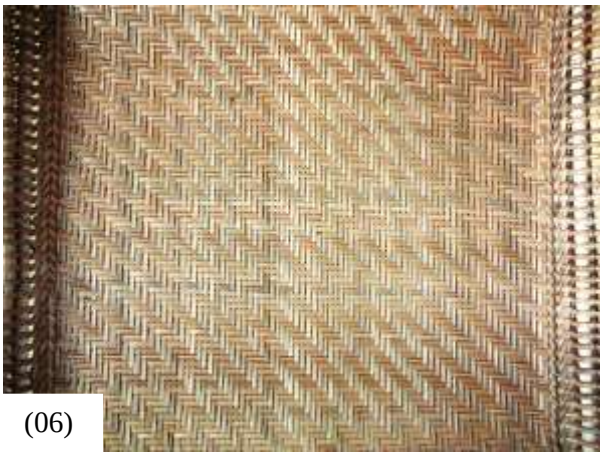
(01)

(02)

(03)

(04)

(05)



(06)

É o caso da tecedeira Isolina da Cruz Fonseca. Mãe da artesã Marcina da Cruz Fonseca que habita também no Aratapi, na companhia de seu tio, irmão de Isolina, e de quem é a cuidadora, senhor Martinho Fernandes Cruz. Ele me disse que é mais velho que Josefa Cardoso. Habitando hoje o lugar que seus pais Deonília e Emídio fundaram, Isolina é também uma das sobrinhas idosas da artesã Josefa Cardoso. Seu pai Emídio era filho de Áurea Cardoso. Construíram o sítio no lugar que os antigos chamaram de Porto Velho e onde nasceu e criou-se, também chamam aquele ponto de Aratapi. Católica, construiu uma capela para seu santo, São Sebastião, em frente a casa que abriga o quarto de dormir, apreciando o infinito da calha do Rio

Arapiuns, que no verão, acalenta o olhar pela explosão branca da areia que emerge das águas pretas. Lá dentro da capela, está comodamente assentada sua imagem, oferecendo festa no seu dia. Muito comum naquelas localidades o culto e as festas de santo. Tal como observado em campo, e descrito por Galvão (1976), esses eventos estão correlatos à iniciativa individual de um devoto. O autor esclarece que é o catolicismo uma espécie de "superestrutura, uma ideologia que sobrepõe a crenças locais, porém por si só incapaz de responder a todas as exigências do meio" (GALVÃO, 1976, p.32). Em Vila Coroca, por exemplo, a devoção individual de Conceição Laíde ao Santo Antonio, tornou-o patrono da localidade. Em sua data, e durante o dia festejam também a safra do mel, envolvendo o torneio de futebol e, de noite, acontece o baile dançante.

Entre as águas e a floresta, as localidades do PAE Lago Grande que compreendem o final da Região do Arapiuns e a Região do Arapixuna desfrutam também da via terrestre (PA-257) no escoamento e no abastecimento de mercadorias como no trânsito e fluxo de pessoas. De carro ou ônibus, moto ou a pé se vai de Vila Gorete ao município de Juruti, à Vila Coroca ou Arimum e Urucureá, chagando ao Pataxo, local de onde chegam as balsas e saem veículos automotivos coletivos ou particulares. Nas idas para a pesquisa, andei pelo canal ou pela ilharga do Arapiuns. Mas, já transitei a Translago em momentos como agente do desenvolvimento. O vento de baixo tinha dado uma trégua quando cheguei em Arimum para ficar na companhia do Grupo Jararaca ou as mulheres tecedeiras que escolheram as artesanías em palha de tucumã para falar por elas e em troca diversificar os complementos de renda para os grupos sociais constituintes daquela parentagem.

Isolina e Osmar são os pais de Valter da Cruz Fonseca, artesão incentivador do Grupo Sacaí de Vila Brasil. Casado com Maria Meríce Viana que coordena esse grupo mas que mora em Barreirinha, localidade Arimum. O casal fixa outro fio da teia que Josefa Cardoso tece naquelas paragens.

Na toca do Jararaca: Arimum

Seu Catiçal, Osvaldo Cardoso Cruz, o piloteiro que, pela segunda vez, leva-me de Vila Brasil a Arimum, encosta o botinho com a rabeta na ilha de capim flutuante que ainda dançava a deriva, levado por seu par, o vento leste; passamos por ele bem próximo à Ponta do Macaco. Mas, o vento nem se comparava com o da viagem anterior, quando abria grandes valas na água, levantando ondas que perfilavam pelas laterais da canoa deixando os respingos adentrarem o

recinto. Eram muito superiores a carga de uma simples canoa com rabeta. Hoje parecia um tupé bem tecidinho deixando a pequena embarcação deslizar levemente pela água escura do Rio Arapiuns. Ao olhar o infinito expandido daquelas paragens, avistei um gavião pinhé atravessando da Ponta do Macaco rumo a Ponta Grande se perdendo pouco a pouco no horizonte. Entertida com o panorama surpreendeu-me a aparição rápida do tucuxi boto que boiou na ilharga direita, ao leito do rio.

Do lado direito, passando a vista pelo beiradão vejo o Toronon embassado pela distância na seguência que segue das encostas rumo Arapixuna e Tapajós. Lentamente adentramos o igapó que abriu-se frente ao porto do Bom Lugar, espaço onde residem a parentagem de Júlio da Silva Ferreira, e que é parte da comunidade que leva o nome de Arimum. As tecedeiras estão organizadas no Grupo Jararaca, constituído por quatro filhas do patriarca, primas e parentes (Fotografia 15). Hoje em dia, atravessa-se ou ladeia o barracão e entreposto de venda aos turistas para abordar as casas edificadas na mata. Antes, porém, abre-se o seringal alto plantado pela parentela, espraiando bancos num círculo de convivência social e econômica. Na visita anterior, avistei grandes preguiças alimentando-se dos brotos daquelas árvores.

Ali, onde "tiraram uma raça" nas palavras de uma das filhas, se ouve o canto indescritível do tango do Pará, pequeno pássaro negro brilhante, peito pretuberante e rabo levemente maior que o corpo, exibindo elegantemente um bico de cor laranja intenso. O naturalista Henry Bates (1979) identificou-o como sendo o *Monasa nigrifrons* ou o tamburi Pará (Fotografia 16). Ao descer dos costumeiros galhos mais baixos das seringueiras na observação constante do labor do Grupo Jararaca, cata bichinhos e junta-se ao universo dos bichos domésticos como os cachorros, porcos, galinhas e patos. A eles, os demais selvagens de estimação como os papagaios, cutias e iraúnas passam na história pessoal de cada uma daquelas artesãs.

Maria Lucinete Viana da Silva, a artesã Nete, me relatou sobre a iraúna que criou por sete anos e comia junto com as galinhas. Quando queria comer bicava as unhas de seu pé ao tecer, fazendo-a levantar a dar- comida. Um dia voou para o mato –era criado solto–, na volta, trouxe um bando alojando-se nos cajueiros que tinha plantado em frente a sua casa, o Porto Lugar Velho, ao lado do porto do Grupo Jararaca, que recebeu o nome de Bom Lugar de seu atual dono, Júlio da Silva Ferreira. Palhacá, seu nome, sobrevoou a casa e sentou-se à mesa dentro da cozinha.

Fotografia 15 –As artesãs do Grupo Jararaca, Arimum: (01) Neide Viana; (02) Maria Nei Viana da Silva; (03) Maria Lucinete Viana da Silva; (04) Elenira Viana da Silva sentada no tronco, limpando a palha que tirou da tintura; (05) Maria Nilcinei, filha de Maria Nei; (06) Lucirene e Samara, filhas de Maria Lucinete e Elenira. Fotos da pesquisa de campo de julho de 2012

(01)

(02)

(03)

(04)

(05)

(06)

_ Chegou com as colegas –elas ficaram no cajueiro-, entrou, comeu e foi embora. Eu acho que ele era macho. Agora tenho um papagaio, é o Sem Sossego o nome dele. Quando saio, digo,

quando vou trabalhar passa... passa quem conhece [e ele não diz nada]. Arriba, arriba para quem não conhece [canta o papagaio].

Fotografia 16 –À esquerda (01), Catiçal ou Osvaldo Cardoso Cruz e seu amigo e patriarca da parentagem do Grupo Jararaca, Júlio Ferreira da Silva. À direita (02), o pássaro que leva o nome de Tango do Pará. Resgistros da pesquisa de campo de janeiro e julho de 2012, respectivamente

(01)

(02)

Observei, participando no dia a dia do teçume, que ao reunirem-se para a labuta, num movimento automático pegam seus trançados, sentam-se nos bancos em baixo das sombras das seringueiras altas e tecem. Olhando sob o escopo geral da pesquisa no percurso de uma comunidade a outra, Arimum de destaca na organização, deixando a vista um comportamento produtivo muito semelhante ao desenvolvimento das etapas características da produção capitalista. Nas encomendas demandadas pelas instituições de assessoria técnica com prazo de entrega, trabalham em regime institucionalizado, momento que ultrapassam a fronteira do complemento de renda. No mesmo espaço, vivenciam coletividades humanas organizadas e modeladas por meio de práticas materiais e simbólicas de grupos societários distintos, clarificando o modo de vida de sociedades amazônicas na ida ao roçado para o labor da farinha, da cata de tubérculos e do urucu para o caldo do peixe; do trato dos filhos e dos bichos. Uma das irmãs observou que, aqui, "a gente pesca, caça e dá conta de toda a tarefa".

O lixo decorrente da dependência que mantêm com os mercados vêm nas bagagens e não retornam. Pela ausência de tratamento adequado, é queimado, jogado num buraco ou simplesmente deixado nos quintais ou em lugares baldios (SOSNISKI, 2009). Garrafas pets, brincos e prendedores de cabelo, embalagens plásticas e latas de enlatados em geral estão dispersos entre os lugares de convivência ao redor das casas de moradia como das cozinhas e da casa da

farinha. Existe preocupação no descarte correto, mas na prática não realizam, pois não possuem coleta pública, nem tampouco projetos não governamentais que contemplem ações diretas nessa área.

Os quatro homens da parentagem, duas delas não tem maridos, mas tem filhos, costumam trabalhar como diaristas na juquira do fazendeiro que é o dono da Ponta do Macaco. As mulheres, intercalando com o teçume, laboram na roça, fazem farinha, cozinham e cuidam dos filhos. A rotina é espontânea e necessária, de acordo com as atividades caseiras. Umas ajudando as outras também recebem ajuda do Estado ao serem beneficiados pelas Bolsas Família e Verde, bem como a aposentadoria do patriarca.

A prática diária não desencoraja essas mulheres, engajam-se nas atividades sociais como delegadas do STTR, coordenadoras do Grupo Jararaca e do Conselho Escolar, participando ativamente das experiências em busca da melhoria escolar e da vida. A comunidade está dividida entre aqueles que autoidentificam-se índios, entre eles famílias Oliveira e Tapajós, de um lado e o restante da comunidade de outro. Separados por uma cerca de alambrado, a escola – frequentada por estudantes de ambos os lados– está sediada na área dos que autodefinem-se indígenas. As demais instalações como igreja e barracão comunitário, sedes dos clubes e cozinhas coletivas estão fincadas no lado contrário, de onde vem o dirigente da escola. O processo de definição da área é defendido no Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Cobra Grande (Santarém/PA), (GT COBRA GRANDE, 2009).

Na área de manejo, além das 53 touceiras de tucumãzeiros (Fotografia 17), plantaram goiabeiras, pimenta de cheiro junto com a pimenta tai e feijão branco, coexistindo com as pioneiras embaúbas e envireiras, bem como o marupazeiro. Também manejam os pigmentos naturais como o jenipapeiro, a mangarataia ou o açafrão-da-terra (*Zinziber officinale* Roscoe) e o urucu (*Bixa orellana* L.), com planos de inserir o milho estendendo o sistema florestal. Os corantes naurais de plantas do mato, bem como o próprio tucumanzeiro são manejados nas roças de mandioca e nos quintais das artesãs(aos). Estas áreas foram constituídas como uma das características da assessoria técnica que mantêm com o PSA/ Empreendimentos Sustentáveis, sendo apoiadas pela instituição no manejo dos recursos que utilizam nas elaborações dos objetos culturais para a mercantilização.

Após passar três dias na comunidade de Arimum, os jovens filhos de Maria Lucinete e de Neide Viana, Aílson e Alcinei, respectivamente, conduziram-me a Urucureá num pequeno bote com rabeta. Levamos três horas até nosso destino, poderíamos fazer em duas horas não fosse, de novo, a fúria do vento de baixo mexendo violentamente com as águas do Rio Arapiuns.

Sentada na frente, pude experimentar as descidas e subidas da pequena embarcação nas enormes valas que as ondas abriam no rio. Navegando rente a praia, senti uma leve apreensão quando estava completamente molhada pela água que entrava nas laterais do estreito bote, encharcando-nos e aos sacos que cobriam a bagagem. O temor da ausência de coletes salva vidas não tirou minha contemplação e satisfação da realização do trabalho em campo, objeto que, apesar de obrigatório para a segurança dos navegantes, não é do costume local usá-lo. O clima em Arimum foi excepcionalmente acolhedor e participante.

Fotografia 17 –A foto abaixo mostra a tecedeira Maria Lucinete Viana da Silva, Nete, localidade Arimum, em nossa visita na área de manejo demonstra a vestimenta e como tira-se a palha. Com um ganho que trincham do mato, puxam a guia que é cortada com o terçado. Lá mesmo, tiram os espinhos e destalam. Foto da pesquisa de campo de julho de 2012

O ponto de partida: TucumArte de Urucureá

Assim, seguindo os grupos ligados pelas relações parentais da artesã Josefa Cardoso chegamos a Urucureá. Ou retornei a Urucureá, pois Grupo TucumArte é a minha ligação primeira com o artesanato em palha de tucumã, constituindo e materializando o ponto de partida desta pesquisa. É o grupo com maior tempo de organização, datado de 1996, e desde então tem a assessoria técnica do PSA. Em geral, o povo do Arapiuns reconhece a habilidade em tecer os fios que atravessam a urdidura nas mãos das artesãs de Urucureá. Como observado, aprendem com as mães e avós ainda muito pequenas, proporcionando atividade social para as cunhantãs. É o início do rito de passagem para aquelas crianças. Muito me impressionei com a Neidinha,

filha da artesã Neide Viana, que circulava na roda do teçume com uma faquinha a afinar a tala, ou com a palha familiarizando-se com o início da experimentação em tecer os "olhinhos" (os começos do teçume, designados pelos Tiriyó de "umbigos", denominação adotada por Ribeiro (1985) em sua taxonomia dos trançados de alguns povos na Amazônia). Daí, a tornar-se uma tecedeira, a prática se encarregará. Marcou-me a Neidinha manipulando aquela faca, pois nunca permiti que meu filho, naquela idade, manejasse uma faca. Era inconcebível apesar do seu desejo insistente em buscar o artefato.

Com a entrada do PSA no apoio às atividades sustentáveis na comunidade de Urucureá, passou também a comprar os objetos e apresentar em feiras nacionais e internacionais, sendo representado pelas artesãs(ãos) ao lado dos técnicos(as). Dessa parceria, resultou a certificação através do Forest Stewardship Council (FSC)[33], garantindo o selo de certificação pelo manejo da palheira em duas áreas florestais. Sobre a organização do teçume naquela localidade, destaco de CEAPS (1997) que

> o grupo que contava apenas com 11 artesãs dispõe, atualmente, de 29 mulheres e uma agente comunitária de vendas, escolhida pelas próprias moradoras e capacitada para garantir o controle de qualidade das cestaria. A partir de uma pesquisa mercado, pode-se ampliar a diversidade do artesanato –cestos, chapéus, porta lápis, porta CD, tapetes – e retomar a utilização de tinturas naturais (urucum, gengibre, genipapo e capiranga) para o acabamento final do produto. Com a elaboração de um catálogo de vendas, foi possível ampliar a divulgação das cestarias para outras regiões. Atualmente, o grupo já recebe encomendas regulares dos mercados de São Paulo, Rio de Janeiro e outros pontos do País. (...) Com o lucro obtido por esta iniciativa, o Grupo separa 30% do mesmo para apoiar no custeio das ações sociais locais de combate a desnutrição e saúde da mulher (p.21).

Também manejam algumas das plantas corantes naturais sendo a única artesanía não madeireira a ter o certificado de manejo florestal na área de abrangência (PNCSA, 2007). Desde 2000, a Associação de Moradores, Produtores Rurais e Extrativistas da Comunidade de Urucureá (ASMOPREURA) oferece suporte jurídico ao grupo do teçume. Reitero que as artesãs(ãos) de Urucureá até hoje relutam tecer em grupo, preferindo trabalharem em casa ao redor das lidas domésticas e no trato com os filhos.

Em geral, as artesãs(ãos) são católicas em Urucureá, como identifiquei em Gorete, Vila Coroca e Brasil, São Miguel. Apesar de haver supremacia da igreja católica, há migração para outras igrejas originadas do protestantismo. Nesse caso, há grupos familiares que fundam outras localidades onde a condição social está presidida pela opção religiosa, podendo ser até mesmo

[33] FSC Brasil: www.fsc.org.br

católica, com devoção a outro santo padroeiro, em decorrência de pedidos concedidos. Optam em manter o mesmo nome antecedido por nova ou novo, caso de Nova Pedreira e Nova Sociedade.

Esse ano (2013), a localidade recebeu a energia via Juruti, Alcoa Inc., e que pelo linhão da Rodovia Translago. Da parceria com o PSA há mais de vinte anos, resultou também o projeto de inclusão digital através do telecentro. Hoje, conectados na rede mundial, ganham apoio também a escola que é considerada polo pela Secretaria Municipal de Educação de Santarém por abarcar o ensino médio. Dessa forma, jovens de outras localidades da área de cobertura estudam em Urucureá.

Na companhia de Deca, a artesã Odenilda Gama Silva, guia local e companheira dos interstícios, desvendando-me como pesquisadora no confronto com a realidade manjada da agente do desenvolvimento naquela localidade. "Eu me lembro que eu tecia muito com minha mãe para comprar minha farda", narrou-me Deca que também é secretária do grupo e tesoureira do STTR Santarém em Urucureá.

As reflexões demonstraram o quanto as artesãs Alvina Ferreira Rodrigues e Maria Zeneide Sousa Tapajós, Amélia e Maria Elsa Rodrigues, Anadir Oliveira e Maria Eunice Oliveira, Rosangela e Zilda Tapajós representam nas análises das relações socioculturais atuais das artesanías em palha de tucumã. A artesã Doraliceda Silva, a Dadá, do Lago de São Marcos foi a motivação da ligação pelos laços de compadrio com Josefa Cardos ao que denominei de ponto difusor na atualidade: Vila Gorete, São Miguel, Vila Brasil passando por Aratapi, Vila Coroca, Arimum. Mas, as tecedeiras que hoje conformam o Grupo TucumArte possibilitaram a presentificação da relação contínua com mercados externos e a visibilidade da origem daquela artesanía.

A matriarca dona Maria Zeneide Sousa Tapajós, 79 anos, recordou as artesãs que tinham arte e criatividade na habilidade de tramar a palha, como apresentando nas demais localidades. Daí, a prática gerar artesãs(ãos) que despontam da memória como o "feitio da finada Chica" ou a Jorvina Sousa de Castro, irmã de Zeneide e mãe de Rosangela Castro Tapajós, "tecia bem cesta aquela minha irmã", "tecia muita cesta e balaio redondo, aquele uru de palha". Anadir Oliveira lembrou que sua mãe, Maria Pureza de Oliveira tecia palha tingida com anelina, como a finada Áurea, mãe de Josefa Cardoso. Antes, entremeavam palhas tingidas com anelina e plantas do mato, "mas agora, revelou dona Zeneide, acabou esse negócio de anelina aqui. (...) Eu penso que é melhor porque não está gastando com a anelina". Observou isso porque com o selo FSC, tudo que saia com aquela etiqueta deverá respeitar as regras da certificação. As peças que são elaboradas da palha e pigmentos da área de manejo, todo o processo é realizado coletivamente.

Mesmo assim, têm tecedeiras que ainda elaboram objetos para o mercado local com palhas tingidas de anelina, e isso vale para todas as artesãs(ãos) entrevistadas para a pesquisa, bem como observado no mercado em Santarém[34]. "Os compradores que começaram a mudar. Naquele tempo, se ganhava pouco, mas os compradores eram exigentes e queriam coisas boas. Quando o Saúde e Alegria (PSA) chegou, já pintavam com coisas do mato", ressalvou Maria Zeneide Sousa Tapajós. Alertaram que com a intensificação das elaborações, vão "descobrindo outros corantes" no trato com os tradicionais jenipapo, crajirú, mangarataia, urucu, capiranga.

A parentela das artesãs do grupo de Maria Elsa, Amélia Rodrigues, e Maria Pureza de Oliveira (†), hoje representada pelas filhas Anadir e Ivaneide Oliveira, teve em seus pais os precursores, *moradores antigos* de Urucureá, Raimunda Rodrigues e José dos Santos. Essa geração ainda está representada pela irmã de Raimunda, a senhora Alvina Ferreira Rodrigues de 84 anos. Distinguem-se na presença das chefes de família, Amélia Rodrigues, sua filha Eunice e a sobrinha Ezanilde, que criou como filha; Ivaneide e Anadir e suas famílias. Notei que a continuidade da família não reside em regras de casamento. É comum as mulheres constituírem grupos domésticos, formando núcleos sem regras matrimoniais fechadas, conforme observado também na parentela do São Marcos.

A presença masculina não é condição para a formação de uma nova moradia ao redor da casa da matricarca e/ou patriarca. Josefa Cardoso, por exemplo, revelou que não sabia sobre seu pai, de onde vinha, e esclecereu que "marido não sei o que foi. Era assim... Para fazer". Nas nossas conversa, falou que sua mãe era filha daqui. Filha de "portuga", referindo-se aos portugueses. Aos falar de seus netos, ela os designou de "neturana". Interessa-me notar como Josefa Cardoso mantem marcado uma linguagem diferenciada das demais, muito pela sua idade e pela vida experimentada. Nas minhas provocações desvendando sua biografia parental e cultural, a memória da senhorinha artesã se abre às lembranças:

> minha mãe... eu vivia com ela. Depois morreram [referindo-se a seus pais] eu fiquei por aí. Só eu com minhas irmãs. Depois foram morrendo, foram morrendo, ficou só eu. Até hoje ainda estou vivendo. Não sei se daqui para diante vou ter saúde (Entrevista realizada e gravada em sua casa, São Miguel. Pesquisa de campo de julho de 2012).

Retomando Urucureá, pude conversar com algumas integrantes do Grupo TucumArte, reunidas pela demanda da pesquisa. Entendi que as artesãs são, em sua maioria, parentes umas

[34] Nas principais lojas no Mercadão 2000, entreposto agroecológico, extrativista e hortifrutigranjeiro local: Andirá Artesanato e a Tapajós Artesanato; e nas lojas de rua em lugares bem localizados de fluxo turístico: Loja Regional Muiraquitã, Casa do Artesanato e Airumã Artesanato.

das outras, envolvendo as famílias Tapajós, Ferreira, Oliveira e Rodrigues, as mesmas que performaram o lugar território daquela cultura. Em geral, há casos de casamentos entre primos irmãos e primos de segundo e terceiro graus.

A localidade está próximo à Santarém, de voadeira[35] pode-se tirar até em uma hora dependendo da potência do motor de popa. Mantêm uma rota ecoturística com fluxos periódicos de barcos das agências de Santarém como de Alter do Chão e do turismo de base comunitária com o PSA, outros agenciadores nacionais e internacionais. O que facilita a realização do comércio direto ao ecoturista, na eliminação do revendedor, quando visitam o ponto de venda na comunidade. Além desse destino, realizam também trilhas interpretativas, apresentações de danças e degustação da gastronomia local, o desenvolvimento do turismo entra Rio Arapins adentro.

O tucumãzeiro e suas guias coloridas

O Estado brasileiro é dotado de uma diversidade ecossistêmica possuindo potencialidade de uma grande variedade de plantas passível do entrançamento, encontradas em lugares de floresta, campos, caatinga ou cerrados. Na Amazônia, a flora palmácea oferece gêneros e espécies para a fabricação de centenas de utensílios empregados em mais de um labor, como é o caso dos abanos para acender o fogo ou tampar cestos; das esteiras ou tupés para dormir ou mesmo fazer uma casa inteira; paredes, janelas, portas e telhados, que na concepção local chamam a esse teçume de japá. Esse teçume é transmutada para outra prática que é a cobertura para a canoa, a tolda. De lá para cá, já utilizam a lona plástica. Para a cumieira, trançam o que denominam de jacaré (Fotografia 11, p.72, fotos 01 e 02, demonstram as casas tradicionais locais de palha de curuá). Apoiada nas pesquisas de Ribeiro (1998), ainda destaco que

> Além das palmáceas são usadas várias gramíneas, como o caniço da taquara, da taquarinha e também as marantáceas, como os talos de colmo de quatro espécies de arumã, que se prestam admiravelmente ao entrançamento. Embiras (anonáceas) e cipós elásticos de diversas famílias botânicas (aráceas, bigoniáceas, dilemáceas) nativas oferesem também matéria prima do cesteiro (p.127).

As palmeiras suprem de frutos não plantados os povos que habitam a floresta tropical do trópico úmido. Suas sementes, além da polpa, muitas vezes são comestíveis ou extraem os óleos. "Assim, não só a fibra, a palha, o pecíolo, a nervura da folha, o cerne e a noz são utilizadas para a confecção dos artefatos, mas também os frutos, as amêndoas e os palmitos que representam um importante ítem na dieta alimentar dos indígenas" (RIBEIRO, 1998, p.127). Além das

[35] Denominação local para embarcações tipo lancha de metal com motores de popa.

palmáceas, os povos primordiais utilizaram e ainda utilizam de cascas de árvores e, principalmente do algodão e do tucum que, fiados em fusos, são utilizados na tecitura das redes de dormir (CASCUDO, 1983). Arrisco a generalizar que a experiência é expandida aos habitantes que hoje perfazem o território da calha do Rio Amazonas (ADAMS, 2006; WAGLEY, 1998; ALMEIDA, 2008a). O arumã, por exemplo, é uma das talas mais utilizadas nos trançados dos artefatos que, no Rio Arapiuns, foi substituído pela suficiência da bacaba e do curuá, no entrançamento do tipiti e das peneiras. O que interessa notar é que os vários tipos de entrançamentos são transferidos para outras matérias primas semelhantes de acordo com a potencialidade dos recursos, remodelando territórios.

Provavelmente, o conhecimento local em torno do tucumãzeiro seja herdado dos povos indígenas. Os moradores do Rio Arapiuns, no tempo presente, aprimoraram a prática, manejo e técnicas de entrançamento da palheira, muito pela abundante ocorrência da palheira naqueles lugares. Os estudos indicam que é nativo de florestas de terra firme de capoeira ou maduras, as quais emolduram as margens do rio Arapiuns, em concentrações percorrendo o espaço da pesquisa. Praticamente ocorre em toda a bacia hidrográfica da Amazônia (SHANLEY, 2005, CEAPS, 2010), assim, tem espécies que se adaptam e jogam seus frutos na época do inverno em lugares de igapó diretamente na água, com pequenos frutos. Dilair Santos Lopes lembrou que seu pai falava que a Vila Gorete era um grande tucumãzal! Transferiram a localidade para onde é hoje porque o local anterior, Bacabal ou Bacabalzinho tinha certa dificuldade para o embarque e desembarque no verão.

A palmeira pode alcançar uma altura entre dez e quinze metros, e possui uma quantidade muito grande de espinhos no tronco e na própria folha que ao cair pode ferir a artesã(ao). Por isso, a prática do uso do chapéu como proteção contra os espinhos do tucumã, e um dos equipamentos de segurança no plano de manejo. Esta que é uma entre as tantas outras palmeiras que surpreenderam o casal Agassiz e Agassiz (1975), no século XIX. Em seus relatos inseriram que "como conjunto, nenhuma família vegetal possui fisionomia tão uniforme; como gêneros e espécies, nenhuma é mais variada, se bem que outras famílias compreendem maior número de espécies" (p.206).

A despeito das potencialidades protéicas de seu fruto alaranjado, o do *Astrocaryum vulgare* Mart., conhecido como tucumã-do-Pará, não é utilizado na culinária local, motivo da pouca poupa de seu miúdo fruto. Crianças e mesmos os adultos comem-o *in natura* (Fotografia 18, 02). Apesar de não ocorrer na mesma quantidade do *Astrocaryum vulgare,* o tucumã-do-amazonas (*Astrocaryum tucuma* Martius), maior e mais carnudo, utilizado na gastronomia no

Amazonas tendo o sanduíche de tucumã como uma iguaria pioneira, aqui não lhe emprestam grande valor (SHANLEY, 2005). De seu caroço preto brilhante, costumam esculpir anéis e bichinhos ou partindo em pequenas contas montam os colares, as biojóias. Shanley (2005) reitera que

> o tucumã-do-pará possui muitas utilidades. Pessoas, peixes e outros animais apreciam os seus frutos; pescadores usam os bichos dos caroços de tucumã para isca; jovens fazem anéis dos caroços; e as crianças usam as sementes no jogo de peteca. Essa palmeira é considerada uma planta pioneira e invasora de pastos, mas também é encontrada em capoeiras e florestas. Desenvolve-se bem em solos pobres de terra firme. O tucumãzeiro é resistente ao fogo, pois tem a capacidade de rebrotar após as queimadas. Regenera-se facilmente por perfilhar e alcança, em média, de 10 a 15 metros de altura, possuindo espinhos ao longo do tronco. O tucumã-do-pará provavelmente é nativo do Estado do Pará e ocorre em todo o leste da Amazônia brasileira, na Guiana Francesa e no Suriname. Essa espécie é reconhecida por ter vários estipes (troncos) e frutos alaranjados (p.209).

O caroço ainda é objeto de encantamento na obra de Jurandir (1995)[36], ao colocar nas mãos do pequeno Alfredo o endocarpo preto e reluzente da palmeira, rola em movimentos contínuos como um muiraquitã dos desejos, da palma da mão aos dedos e destes à palma de novo, do pequeno garoto e depois do adolescente. Proseia ele que "dentro do carosinho bem redondo não muito leve nem também pesado, se escondiam todos os poderes do sonho, toda a graça do maravilhoso" (p.266). Ilustro transcrevendo abaixo um trecho da obra literária:

> Alfredo tinha ainda que buscar querosene. A garrafa presa no cordão, a bolinha no bolso. Agora, com a noite, não pode jogar o carocinho. Mas é bom, quando no escuro, dentro da rede, a bolinha sobe e desce na palma da mão. Assim, dá um encanto maior, varinha de candão que as fadas invejariam. Os meninos do mundo inteiro não conhecem o carocinho de tucumã de Alfredo. As fadas morreram, o encanto vem dos tucumãnzeiros da Amazônia (p.262)[37].

A palha que é utilizada para elaborar os objetos, é a guia na linguagem local, o broto da palheira. As tecedeiras filhas da matriarca Antonia Castro, de Santíssima Trindade, narraram que envolvem seus maridos na lida de tirar a palha do tucumãzeiro. O toco que fica lá no tronco cresce e não prejudica a planta. O marido de uma delas que estava na roda do teçume, quando da minha visita, alertou que quanto mais tira a guia, a que sai em seguida, fica mais macia, maior e menos espinho, tanto na costa, que é a tala; como no fio da concepção local ou as extremidades dos dois folíolos. Como a palheira perfila, no começo quando elas mesmas tiravam, escolhiam as mais fáceis, portanto as que estão mais embaixo, as guias dos filhos da palmeira. Hoje em dia, como são os maridos que tiram com uma foice atada a uma grande vara,

[36] *Chove nos Campos de Cachoeira* é a obra em destaque e que o autor retrata a vida numa localidade no Marajó, nas várzeas do estuário do Rio Amazonas.

[37] As transcrições de textos de época foram realizadas na íntegra, respeitando a ortografia vigente.

tiram as guias das mães, as árvores mais altas, ou as pioneiras. Josefa Cardoso completa como era a lida da coleta da guia.

Fotografia 18 –As imagens (01), (02) e (05) espelham a palheira e sus frutos. Fotos de São Miguel, na Ponta da Morena, pesquisa de campo de janeiro de 2012. Na foto (03), detalhe de uma árvore adulta, estampando a vara com a faca retirando a guia; enquanto que a (04) mostra uma touceira jovem. As últimas fotos são do estudo exploratório em setembro de 2011, em Urucureá

(01)

(02)

(03)

(04)

(04)

> Puxava com o gancho. Tinha o ganho para puxar a palha, a guia. Depois é, depois eu tirava do grande. Tinha força de cortar as guias. Essa ainda tirou muito [apontando para a Lenir]. Agora que ela não se incomoda, não tira não. [Lenir ri]. Ela prefere comprar a palha do que tirar. Mas, ela tirava muito (Conversa realizada no quarto de dona Josefa. Pesquisa de campo de julho de 2012).

Depois da colheta, retiram da folha guia as unidades que ainda estão presas pelos pecíolos ao ráquis. Com uma faquinha, eliminam o fio dos dois folíolos que estão unidos pela tala, poie é onde estão os espinhos finos e longos. Costumam abrir as unidades ainda unidas pela tala, colocando-as para secar ao sol. Depois é que retiram a tala, separando os folíolos, constituindo aqueles que também denominam de *preparos*, ou seja, quando já estão preparados e prontos para serem trançados, seja na cor natural ou apartando os grupos que serão tingidos nas grandes panelas com pouca água, pois segundo dita o conhecimento local, é a fumaça, o vapor que fixa a cor (Fotografia 19 e 20). Quando seca, a palha fica esturicada e por isso algumas artesãs costumam molhá-la antes de tecerem ou molham os dedos. Por isso, algumas artesãs costumam também secá-las na sombra. Rosalina (Rosa) de Sousa Castro e Dilair Santos Lopes, num diálogo em Vila Gorete, esclarecem alguns pormenores sobre o tratamento da palha.

> Rosa: e olha a senhora sabe, se pegar chuva, ou se a gente pinta ela, ela não pegue bem. A gente torna (...) de pintar ela, ela não solta tudo essa, essa mica?
>
> Dilair: esse brilho dela, ela solta da palha.
>
> Rosa: divide, mana.
>
> Dilair: é uma fibra. E isso é muito amolado, né? Essa fibrinha aqui. (...) Se coisa, ela corta mesmo. (...) A palha porque só essa de baixo, ela é podre [mica], podre, não é Rosa? Ela quebra. (...) o que dá a originalidade dele é esta fibra, olha! (...)
>
> Rosa: mas quer ver, coloca na água para tu ver. (...) Ela tufa, ela divide. (...) Fica pobre, mana, essa fibra aí (Extratos da conversa na cozinha da casa da artesã Rosalina (Rosa) de Sousa Castro, na companhia de Dilair Santos Lopes e Januário Cardoso. Pesquisa de campo de julho de 2012).

Fotografia 19 –Os pigmentos entranham as palhas sobressaindo técnica e recursos naturais

Fotografia 20 –O processo de tingimento começa com a cata dos corantes, no mato ou quintais. A artesã Dinomar, Urucureá (01), mostra a tinta que a capiranga deixou em sua mão ao retornar da coleta. Maria Nete (02), Arimum, começa um cozimento também de capiranga, a preferência entre as artesãs. Nas imagens (03) e (4) palhas tingidas e secas. Na foto (05), palhas naturais secando ao sol. A imagem (01) é do estudo exploratório de setembro de 2011. As demais da pesquisa de campo de julho de 2012

(01)

(02)

(03)

(04)

(05)

Notei em São Miguel, na pesquisa de campo de julho, portanto nas últimas chuvas do inverno, com pouco sol para secar a palha, e precisando tecer, escaldam-a, ou assam no forno da farinha, para secar mais rápido. Em seguida colocam no relento, a pegar o sol quando liberado pelas nuvens, pois qualquer quentura do sol está seca e pronta para tecer. No inverno, a palha natural costuma amarelar, deixando aquela cor clarinha, que as artesãs chamam-a de branca, mas que é cor palha, mesmo. Para evitar esse fenômeno, algumas artesãs passam limão e põem no sol que branquear.

Quanto ao manuseio artesanal da pigmentação, em sua referência de padrões em arte do trançado de palha colorida, distinguem-se dos trançados indígenas que em geral possuem duas ou três variações cromáticas num mesmo objeto; e suas formas, dispersas a partir das exigências mercadológicas, com seus usos e desusos. A coloração que vai do preto do jenipapo, ao amarelo ouro da mangarataia (ou açafrão da terra, uma raiz semelhante ao gengibre), laranja do urucu, marrom do crajirú e ao roxo da capiranga assumem, hoje em dia, muitas variações Tem uma planta que lhes dão o nome de anil de onde extraem um verde. As artesãs(ãos) conseguem tirar quase todas as cores daquelas cinco primeiras, muito vivas e berrantes ou em tons pastéis, contratanto com o tom creme e brilhante da palha natural. O Grupo TucumArte tornou-se excelência na pigmentação, teçume e organização social, fatores que colaboraram para que algumas artesãs tornassem consultoras na replicação da experiência e no aprimoramento da produção de outras localidades, ações promovidas pelo Projeto Arapiuns/ PSA.

Além dessas consultorias, o projeto acima mencionado também ocasionou oficinas de criação de novos produtos, teçumes diferenciados e acabamento com os designers paulistas Vladimir Iglesias e Rosana Bozon. O primeiro, junto com a coordenação do Programa Empreendimentos Sustentáveis do PSA, desenvolveu uma linha de teçume, paleta de cores e objetos diferenciados para cada uma das localidades: Vila Gorete, São Miguel, Vila Brasil e Arimum. A designer Rosana Bozon também percorreu os grupos de cada localidade. Após essa consultoria, foram realizadas duas oficinas coletivas em Santarém com representantes dos grupos. Em campo, constatei a satisfação das artesãs com os consultores e, principalmente, com os resultados: as novidades de formas, teçumes e cores que foram introduzidas e apropriadas pelos grupos e artesãs(ãos). As observações levam a concluir que em Arimum, por exemplo, o grupo incorporou o teçume jararaca como uma identidade.

As ações da istituição não governamental são resultantes do movimento de ambientalização na Amazônia, aprimorando caminhos para as alternativas de geração de renda e consequente permanência dos povos em seus territórios geopolíticos e sociocultural. Persistindo na

atuação junto ao movimento social, e em consonância com diretrizes das lideranças comunitárias, o projeto de assistência técnica tem como objetivo geral

> estabelecer ações demonstrativas e promissoras de apoio ao Desenvolvimento Sustentável do Assentamento Agroextrativista Lago Grande baseadas nos princípios cooperativistas, na economia solidária, na valorização do epreendedorismo e capital social, e na disseminação das experiências bem sucedidas de cestaria de palha de tucumã, movelaria cabocla e ecoturismo de base comunitária (CEAPS, 2011c, p.6).

Nas conversas com o coordenador do Programa Empreendimentos Sustentáveis Davide Pompermaier, na sede do PSA para esta pesquisa, informou-me que o projeto modificou-se ao longo dos anos de execução, remontando ao ano de 2008 quando recebeu o primeiro cooperante, o Instituto Oikos. A relação com os grupos e artesãs(ãos) que antes estava centrada no grupo também transformou-me no atendimento às limitações do controle da produção por parte da própria artesã; e quanto às regras da comercialização.

> Hoje, criou-se um mecanismo que cada artesão consegue controlar a sua produção. E teoricamente porque ainda se enrolam (...) nos códigos [estabelecidos para a realização do catálogo que possibilita a comercialização por internet, principalmente]. Uma coisa bem simples... tu oferece uma ficha com o nome dele e tem já a estrutura das informações que ele tem que colocar (Conversa gravada em um dos encontros na sede do PSA, em 2013).

Voltando aos objetos e pigmentação, envelhecem quando as pontas e extremidas perdem a massa da folha, desfiando a fibra que está por baixo; em seguida os pontos vão desenlaçando da urdidura. A coloração das plantas do mato, pela ausência de um fixador ou, talvez, um impermeabilizante, na exposição à claridade ou expostos diretamente a luz do sol, mais rápido vai clareando. Dado que não acontece com o tingimento da anelina, que permanece viva até o fim do objeto. Na utilização de todos os materiais avindos de recursos naturais –palha, tala para a urdidura e a coloração de plantas do mato– o descarte não prejudica o meio ambiente se for efetuado nos lugares de destinos de lixos orgânicos.

Na casa de Laureano Silva dos Santos, chamou-me a atenção para a capiranga, planta de onde as artesãs(ãos) extraem a cor roxa, quando verde o tom é muito forte e quando seca o tom é claro. O artesão costuma pigmentar com a planta seca oferecendo um tom mais claro do roxo, quase um marrom. Alzira Lopes e Antonia Galúcio de Vila Brasil tinham planejado catar capiranga para pintarem suas palhas. Como não deu para eu ir, essa atividade realizei com a Luzinete, a artesã Nete, do Grupo Jararaca de Arimum. A planta ocorre dentro da mata e como a folha é muito semelhante a diversas outras, identificá-la é um trabalho de percepção que é vivenciado. Não pude, nenhuma das vezes, identificar no mato a planta tão cobiçada. Em geral, essa coleta é feita na área de uso coletivo quando no manejo ou as da área individual já foram

exaustivamente catadas. Pareceu-me que não tem uma regra de coleta. É conforme a demanda de encomenda, no caso deste grupo em destaque. Essas regras dependem da organização do grupo, que cada um possue a sua.

CAPÍTULO II
Ressignificando tessitura, recompondo uma artesanía local

O artesanato não quer durar milênios nem está possuído da pressa de morrer prontamente. Transcorre com os dias, flui conosco, se gasta pouco a pouco, não busca a morte ou tampouco a nega: apenas aceita este destino. Entre o tempo sem tempo de um museu e o tempo acelerado da tecnologia, o artesanato tem o ritmo do tempo humano. É um objeto útil que também é belo; um objeto que dura, mas que um dia porém se acaba e resigna-se a isto; um objeto que não é único como uma obra de arte e que pode ser substituído por outro objeto parecido, mas não idêntico. O artesanato nos ensina a morrer e, fazendo isto, nos ensina a viver.
Octávio Paz, 2011, versão online

Neste capítulo, utilizo-me da memória coletiva ao possibilitar a reconstrução dos caminhos da mobilidade das margens do Lago Grande do Curuai ao encontro da beira do Rio Arapiuns. A trajetória das lembranças das(os) narradores seguiu moldando novos agrupamentos societários na ampliação dos núcleos principais. Entre outros motivos, está associada à satisfação das necessidades individuais de se alimentar, vestir e abrigar; bem como da reprodução social e econômica. Nesse sentido, descrevo a ressignificação desse padrão de teçume de uma artesanía local, mediando e mesclando desejos e sentimentos às coisas, traduzindo a interpretação dos enunciadores aos significados que o conjunto cesteiro carrega de vida social. Desse contexto, abrem-se duas seções: na primeira onde discuto sobre o trabalho manual na elaboração de objetos únicos. Como observa Paz (2006), as artesanías estão intrinsicamente ligadas a pessoas, a alma, aos saberes, a criação e habilidade. As mãos que tecem em "movimentos similares" indicam um trabalho intenso elaborado pela "dupla gestualidade" (VELTHEN, 2007, p.126); edificam objetos culturais e reconstroem dinâmicas sociais nem tão coerentes, nem tão intencionais (GONÇALVES, 2007; DOUGLAS, 2009).

Na segunda e última seção, discorro sobre alguns objetos que marcam a memória das artesã(ãos) que são o uru, o cestão e o chapéu. Explorando esse universo simbólico cristalizado no *uru*, na suposição de objeto primordial, de forma primeira, chego à difusão que hora se realiza na diversidade criativa de outros objetos e pigmentação da palha, traços culturais que permaneceram enquanto outros foram se modificando, tornando-se mais complexos. Nessas

análises, percebi que a ampliação das elaborações das artesanías em palha de tucumã expõe revalorização do patrimônio cultural pela pluriatividade na plataformas de desenvolvimento como o ecoturismo, reorientando atividades de cunho florestais manejados, que não advém somente da produção agrícola. A interpretação deixa transparecer os objetos como resultado da interação contínua de um sistema de práticas sobre um sistema de técnicas vivenciadas no cotidiano (BAUDRILLARD, 2008). Nesse sentido, objetos, pessoas e lugares empreendem suas histórias entrecruzando-se ou interagindo-se umas com e nas outras (DOUGLAS, 2009).

Tecendo territorialidade e relações socioculturais

> *Entendemos o lugar geográfico como palco da relação entre seres, isto é, ele define-se pelos seres que estão relacionando-se.*
> RIBEIRO, 1992-93, p.238

Na vida prática, cristalizado no espaço social, cada localidade é um território, um "*micro-ambiente*" interligado na rede de pertença do artesanato em palha de tucumã (MAFFESOLI, 2006, p.236). No compartilhamento da ideia de Maffesoli (2006), naquele ponto difusor das artesanías o repertório da paisagem cultural monta a "realidade social, através de uma sequência de cruzamentos e entrecruzamentos múltiplos se constitui uma rede das redes", conectando uns aos outros "num espaço onde tudo se conjuga, se demultiplica formando figuras caleidoscópicas de contornos cambiantes e diversificados" (MAFFESOLI, 2006, p.237).

Depreendo que, na formação desse espaço, processos e formas são constituintes de fixação dessas sociedades na contemporaneidade traduzindo em linguagens simbólicas seus desejos, anseios de mundo, de alma, vida, usos e costumes do manejo social e da vida florestal, de beira de rio, num sentido de pertencimento e de autoatribuição de agrupamentos societários interétnicos (ALMEIDA, 2008a; BARTH, 1998). Assim, à construção da pesquisa interpôs-se uma luta epistêmica e política nas diversas expressões que assumem as organizações da sociedade civil nesta Amazônia de Santarém. Posso dizer que, é um processo de reflexão que emerge da crise que se posta em torno da problemática ambiental. A mesma que pode ser interpretada como uma problemática da existência humana no Planeta Terra. No Brasil, as questões ambientais remontam de um passado histórico, ecológico e político (LEITE, 2004; LENZI, 2006). Os autores destacados observam que esse contexto pede respostas políticas, não meramente técnicas, e essas abordagens o impulsiona para um novo modelo de desenvolvimento onde se incluam as multiplicidades de vozes.

Diante da ressignificação e ressurgimento identitário, de globalização do consumo e das práticas culturais onde os sujeitos da pesquisa persistem em resguardar certos traços de uma tradição multifacetada (GIDDENS, 2010, 2002; DOUGLAS, 2009), a narrativa está calcada na concepção de desenvolvimento local amparada no mosaico que apresenta o mapa geopolítico, apresentado nas Figuras 1 e 2 (p.16 e 19). Daquelas representações visuais dos povos geografando e definindo socialmente e politicamente um lugar, me respaldo no pensamento do geógrafo Walter Porto Gonçalves e Ribeiro (1992-93) para deslindá-la.

Ancoro-me na ideia deste autor para tratar o desenvolvimento local aqui, entendendo como o "devir de qualquer sociedade, seu desenvolvimento próprio, inscreve-se numa ordem específica de significados, entre os quais o modo como elas *marcam a terra*, rigorosamente do ponto de vista etimológico, se *geo-grafam*" [grifos do autor]. A riqueza multidisciplinar desenhada naquela representação, ao estudá-la percebe-se uma beleza plástica natural insinuada na paisagem construída à luz do manejo múltiplo dos produtos florestais não madeireiros. Espaço onde se realizam as relações socioculturais partilhadas pela noção de mobilidade e construção de territórios; espaço onde esforçam-se para garantiros direitos estáveis no acesso ao uso e controle dos recursos naturais diante de posições antagônicas, de adversidade e conflito reforçando politicamente os desejos das redes de solidariedade (ALMEIDA, 2008). Nesse sentido, os espaços conformam uma arena onde também estão conjugadas as atividades produtivas que se realizam sob essas múltiplas dimensões (CASTRO, 1998).

A manutenção das práticas culturais e biodiversas da floresta tropical úmida desvendou uma grande variedade de matérias primas. Frutos e ouriços, sementes, palhas, fibras, enviras, entrecascas, talas que cozidas ou simplesmente pigmentadas em vegetais ou *plantas do mato* são tramadas, trançadas, tecidas, entalhadas, incisadas, furadas e fiadas transmutam-se em objetos materiais e simbólicos. Materiais florestais que formam um dos grupos que abrangem os chamados produtos florestais não madeireiros (PFNMs) da Amazônia **(**CLAY et al., 2000; ZARIN et al., 2005; RISEK & MORSELLO**,** 2008; BRITES, 2010).

A premência de conservação e preservação dos recursos naturais sob a ótica do desenvolvimento sustentável (ESCOBAR, 2005; LIMA e POZZOBON, 2001; LENZI, 2006; PORTO GONÇALVES, 1992-1993; LEFF, 2001), promoveu a ideia da Floresta Amazônia na convergência dos recursos naturais e humanos, abrigando, portanto, em torno de 25 milhões de habitantes numa *floresta urbanizada* (BECKER, 2008). Manter a Floresta Amazônia em pé tendo como complemento de renda a produção dos PFNMs objetivados em mercadorias não é

uma tarefa fácil. Mesmo porque os maiores mercados nacionais e internacionais e suas consequentes cifras rondam a indústria do setor madeireiro (ZARIN et al., 2005). Ainda que controversa, a questão extrativista permeia as iniciativas de desenvolvimento local em conformidade com as demandas culminadas a partir do movimento ambiental, ascendendo com mais intensidade a partir da Conferência de Estocolmo em 1972.

No bojo da diversidade do movimento ambiental surge na cena contemporânea, consequentemente aos eventos da Cúpula Mundial sobre Desenvolvimento Sustentável Rio-92, a efetivação de alternativas para barrar a depredação ambiental e a promover a inclusão social, dos povos que habitam a floresta do trópico úmido, na discussão em torno de novos caminhos para o desenvolvimento. Hoje em dia, e após a Rio+20, os governos pouco adiantaram em suas agendas comuns na busca de um divisor para o desenvolvimento socioeconômicoe por um ambiente de equidade e sustentabilidade ambiental, tanto no Brasil como global. Trago, aqui, a compreensão de Enrique Leff (2011), quando insere que a gestão ambiental

> levanta a necessidade de elaborar *indicadores interprocessuais* capazes de analisar, avaliar e monitar sistemas e processos ambientais complexos (a qualidade de vida; a valorização econômica, cultural e social dos recursos; os impactos ambientais e as mudanças globais; o condicionamento ambiental da dinâmica demográfica e do espaço urbano/regional), nos quais intervêm processos de diversos níveis de materialidade e ordens de racionalidade (p.152).

Os desafios da conferência foram abissais e convergiram, principalmente, para as questões climáticas, a desigualdade social e pobreza que rondam o mundo (SACHS, 2012). Enquanto líderes mundiais, empresariado e sociedade civil discutiram os rumos do Planeta Terra no Rio de Janeiro, no espaço público onde está situado o sujeito das pesquisas aqui relatadas são manifestadas as indignações em sua configuração sociopolítica.

Leite Lopes (2004) afirma que o fenômeno ambiental primeiro causa um *estranhamento* na desnaturalização ou uma afirmação na inserção dos movimentos sociais na maioria das vezes conflituosa. O autor identifica mais duas dimensões que não obedecem "nenhum tipo de lógica progressiva", segue-se uma identificação, mesmo que polissêmica, para contruir a *questão social* convertida em ambiental. Isso se dá pela "possibilidade de atribuição e conversão de significados" (p. 226). Segundo o autor, "*poluição, risco* e *perigo* passam a configurar categorias construídas social e culturalmente dentro de cada realidade local" (p.228). Essas noções edificam o que denomina de "*renaturalização*", tornando-se "matéria de luta política e social" (p.229).

O mesmo autor (2004, 2006) ainda enfatiza que os conflitos ambientais envolvendo empresas, governos, movimentos sociais, principalmente o proletariado diretamente abarcado nesses embates, promovem a interiorização bem como a educação ambiental. Esta, por sua vez,

uma atividade claramente escolar ou *paraescolar* que se expande aos meios de comunicação de massa, asseverando que

> a educação ambiental acaba fornecendo códigos de comportamentos corretos sobre usos cotidianos tais como o uso da água nos procedimentos de higiene corporal, sobre a lavagem de pratos e roupa, sobre a correta disposição do lixo. Junto com uma série de informações sobre o mundo natural, as cadeias ecológicas, e sobre as ameaças à natureza, à paisagem, à saúde humana e à qualidade de vida urbana, há uma ênfase na normatização de condutas na vida cotidiana (LEITE LOPES, 2004, p.27).

Os caminhos para fundamentar os esforços que levaram ao aprimoramento dos objetos de cunho cultural transformados em produtos de mercado com aquela roupagem socioambiental são, agora, traduzidos em PFNMs. Os mesmos que atuam como complemento na polivalente renda do grupo familiar, a partir dos recursos naturais reunidos em torno dos sitemas de manejo. Entendo que este último é impulsionado pelo movimento socioambiental assossiado-se aos saberes locais da razão "simbólica ou significativa" (SAHLINS, 2003, p.7), onde se coloca em pauta "a conveniência da práxis material para dar conta da ordem cultural" (p.11).

Sobre os produtos de origem local, Porto-Gonçalves expõe em seu trabalho intitulado *Abya Yala*[38] (2009) uma noção voltada às questões de autodefinição e indígena. Escobar (2005) referendando as idéias de Leff (2001), aponta que "a ´crise da natureza´ é também uma crise da identidade da natureza" (p.18). Nesse sentido, difunde-se as práticas artesanais que conformam e agenciam objetos culturais de consumo em mercadorias contemporâneas, atendendo as iniciativas locais de desenvolvimento calcado no turismo de base comunitária e do ecoturismo em detrimento da produção em larga escala.

Raymond Williams (2005), no ensaio *Ideas of Nature*, obra que ele contribui para a teoria da cultura e fundamenta a tradição materialista de pensar a cultura, inscreve que a idéia de natureza contém, apesar de seguidamente despercebida, uma quantidade extraordinária de história humana. O autor desenvolve que "*in the idea of nature is the idea of man, and its not only generally, or in ultimate ways, but the idea of man in society, indeed the ideas of kinds of societies*" (p.71). Nesse sentido, Arturo Escobar, no texto *Depois da Natureza: passos para*

[38] Porto-Gonçalves (2009) entabula sobre Abya Yala: "na língua do povo Kuna significa "Terra madura", "Terra Viva" ou "Terra em florescimento" e é sinônimo de América. O povo Kuna é originário da Serra Nevada no norte da Colômbia tendo habitado a região do Golfo de Urabá e das montanhas de Darien e vive atualmente na costa caribenha do Panamá na Comarca de Kuna Yala (San Blas). Abya Yala vem sendo usado como uma autodesignação dos povos originários do continente como contraponto a América, expressão que, embora usada pela primeira vez em 1507 pelo cosmólogo Martin Wakdseemüller, só se consagra a partir de finais do século XVIII e inícios do século XIX por meio das elites crioulas para se afirmarem em contraponto aos conquistadores europeus no bojo do processo de independência" (p.01).

uma ecologia política antiessencialista (2005) enfatiza que "o significado da natureza modificou-se através da história de acordo com fatores culturais, socioeconômicos e políticos" (p.18).

O diálogo entre teoria e campo é mediado pela noção de que a cultura é dinâmica, o que Canclini (2006, p.xix) denomina de hibridização: "*processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas*". Seguindo o pensamento de Kopytoff (2008, p.99-100), observo ainda que "a força que se opõe a essa torrente potencial de mercantilização é a cultura".

Como manter certos detalhes da multiplicidade dos processos de hibridação que não desgarram, que não se fundem? Nesse sentido, tem coisas que não se deixam, não querem ou não podem ser entremeados. Na ligação com o pensamento de Garcia Canclini (2006), apresentado no parágrafo acima, argumento que as artesanías desembocam processos tecnológicos e econômicos, sociais, inter e transculturais justamente porque possuem o lastro que ligam-as à história, fazem a história na atualidade e os colocam visíveis aos "desafios pré-modernos e à industrialização dos campos simbólicos" (p.114). A paisagem cultural, ao experimentar os fios no presente que ligam ao passado, valoriza a idéia de manter viva a lembrança do trançado na ressignificação de suas transações comerciais na contemporaneidade. Como dirá Paz (2011) corroborando com Williams (2011), o novo é o próprio rompimento que está ainda enraizado na tradição, está marcado na lembrança do passado, mas faz-se ressaltar o que está presente na conexão com o agora (GIDDENS, 1991; MAFFESOLI, 2006). No auge da modernidade, as vanguardas modernistas chegaram a apontar as origens como fenômenos a serem descartados em nome do novo (WILLIAMS, 2011). Empreendo que o novo ressurgido e presentificado nos objetos culturais ligam-os às pessoas no agora imediatizados pelas lembranças.

Ao destacar as artesanías como uma fonte viva de técnicas e recursos naturais, usos e desusos, as artesãs(ãos) e seus grupos evidenciam que é possível (re)novar a partir das lembranças do conhecimento locado no passado. Evocam o passado para reafirmar no presente seus desejos e anseios. Entrançando tecidos na palha de tucumã, revisitam tramas elaboradas em talas como o arumã, titica e ambé, adicionam pontos e entrançamentos advindos da interconexão existente na diversidade cultural a que têm acesso. Mudam as matérias primas na demanda do uso múltiplo dos recursos naturais que vieram no advento da ambientalização, resguardando traços históricos do passado (HALBWACHS, 2006; LEITE LOPES, 2004).

Transfiro para as reflexões concentradas nas redes de sociabilidade, o eco nas interconexões socioculturais fundeadas na perspectiva de território encontradas em Castro (1998) e

Almeida (2008a), território como espaço de direito e de práticas coletivas. É por Castro (1998) que empreendo a absorção das regras dos direitos dos povos, quando introduz que

> a base do modo de produção de inúmeros grupos localizados em rincões do planeta, muitos deles trazidos à cena mais publicizada ou reconhecidos enquanto existência social, nos últimos anos, está na concepção de posse e uso comum da terra A inclusão na convenção sobre a Biodiversidade do princípio de respeito e preservação de direitos das populações tradicionais, direitos referidos ao território e aos seus modos de vida, certamente constitui uma oficialização desse modo de relação. A questão que se coloca é ao mesmo tempo defender a natureza, sua diversidade biológica, e proteger as culturas, os saberes herdados do passado enquanto patrimônio acumulado por gerações. [...] Os bens recebidos do passado devem ser remetidos ao futuro, sentido que interroga o princípio de propriedade, a partir de uma compreensão sobre a transitoriedade das gerações e, portanto, de serem os indivíduos e grupos guardiães de um processo de acumulação de saberes e práticas. Por outro lado, os problemas ambientais provocados pelo movimento de mundialização exigem a criação de dimensões coletivas do direito, capazes de defender ao mesmo tempo a biosfera e os interesses dos cidadãos em seu conjunto. Possibilidade que ultrapassa o âmbito dos interesses individuais e privados (CASTRO, 1998, p.08-09).

Ancorada em Castro (1998), percebo que a condição apresentada está "frente a uma questão ética que é a de reconhecer não somente que as comunidades tradicionais precisam ter seus saberes protegidos, mas também garantir o sistema de produção desses saberes" (p.9-10). Nesse contexto, está entrançada na rede que lança o mundo contemporâneo sobre as culturas, na mobilidade e reinvenção das práticas e modos de vida.

Na atualidade, a multiplicidade de expressões configura processos confrontando "desenvolvimentismo, o preservacionismo, o socioambientalismo e o Estado tecnocrático", ao mesmo tempo em que moldam novas formas territoriais. A construção se dá no momento em que o grupo define seu regime de propriedade, os vínculos afetivos específicos, a narrativa da ocupação que permanece na memória coletiva, a socialidade e as formas de defesa que empregam no território (LITTLE, 2002, p.4). Nesse sentido, autor define a territorialidade

> como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu "território" ou *homeland* (p.3-4).

Empreendo que o território visualizado pela lente das artesanías dependeu das contingências históricas abarcando várias dimensões, sendo, portanto, um produto histórico de processos sociais e políticos. Dirá Little (2002) que "outro aspecto fundamental da territorialidade humana é que ela tem uma multiplicidade de expressões, o que produz um leque muito amplo de tipos de territórios, cada um com suas particularidades socioculturais" (p.4).

Atrelado ao debate em torno do território concentra-se a questão da mobilidade. Almeida (2008) interpreta que as identidades coletivas são "redefinidas situacionalmente numa mobilização continuada, assinalando que as unidades sociais em jogo podem ser interpretadas como unidades de mobilização".

> Este conceito de unidades de mobilização refere-se à aglutinação de interesses específicos de grupos sociais não necessariamente homogêneos, que são aproximados circunstancialmente pelo poder nivelador da intervenção do Estado – através de políticas desenvolvimentistas, ambientais e agrárias – ou das ações por ele incentivadas ou empreendidas, tais como as chamadas obras de infraestrutura que requerem deslocamentos compulsórios (ALMEIDA, 2008, p.32).

A mobilidade corrobora para a remodelagem dos territórios pela circulação dos migrantes (HÉBETTE & MOREIRA, 2004). O que na Amazônia está diretamente relacionada aos fluxos econômicos e as periodicidades. Como interpõe Castro (2008),

> com a ascensão da economia da borracha, a malha de produção e troca de mercadorias estendeu-se por um território maior, abrindo novas áreas de povoamento. A rede que organizava a produção e a circulação pré-existente foi a base da produção inicial da borracha, pois, em todas as *bocas* de igarapés e de rios com recursos e possibilidades de exploração, localizava-se um posto ou comércio que tinha a função de canalizar a produção agroextrativista trazida das terras interiores e drená-la para os portos de cidades menores, base da extensa rede de *aviamento* (p.19-20).

Sobre o interior, apontado acima por Castro (2008) posso argumentar que se refere às localidades que, àquele tempo, constituíam o que denominou Machado (2002) de comunidades proto-urbanizadas? Castro (2008) insere suas argumentações no sentido cidade-interior apostando na realidade amazônica e brasileira "multi-étnica e multi-linguística". Dessa forma, discorre sobre a "necessidade de compreender o que são essas cidades" sobre a "possibilidade de entendimento desse universo incomum à teorias convencionais sobre o urbano e a urbanização". Postula que dessa prática é possível "captar a natureza das redes e territorialidades na disputa relacional com o território de floresta tropical" (p.16-17). Entendendo, dessa forma, as noções que hoje são caras à sociologia, urbano e rural, redimensionam-se oportunizando a estruturação horizontal daqueles espaços.

Buscando a compreensão dos processos que edificaram a configuração apresentada, onde se intensificou a elaboração das artesanías em palha de tucumã e a rede de sociabilidade eregida em torno desses objetos, percebo-a como uma realidade social e política multifacetada, seguindo a orientação de Schweickardt (2010) para a configuração da arena que abarca Estado e sociedade. Nesse sentido, o fenômeno da migração traz consigo o "êxodo rural acompanhado

pela explosão das cidades, que alguns caracterizam como *fronteira urbana amazônica*" (HÉBETTE & MOREIRA, 2004). Acompanhando o pensamento desses últimos autores, especulo nas análises da construção do *espaço rural* edificando uma "nova *ruralidade*", redesenhando a paisagem social e privilegiando o sentido interior-cidade (HÉBETTE & MOREIRA, 2004). Apesar dos autores tratarem a migração pela ótica da fronteira agromineral, ao contrário de Castro (2008) que enfatiza a *urbanização* da Amazônia, coaduno com os autores que, no Arapiuns, a configuração da paisagem geopolítica e sociocultural assemelha-se ao "processo concomitante de *ruralização* da Amazônia, isto é, o processo de construção do espaço rural" (p.49).

> Na verdade, é difícil identificar na Amazônia uma teia, um tecido urbano quando se sabe que existem apenas oito cidades de mais de 100.000 habitantes que se espalhavam, em 1991, numa extensão de 3.500.000 km², e quando se leva em conta que 45% de toda essa população se localiza na metrópole de Belém e na cidade de Manaus, e sabendo, ainda, que Manaus é a única cidade de mais de 100.000 habitantes (na verdade, um milhão) no imenso Estado do Amazonas com seus 1.500.000 km². Um novo mundo rural, ao contrário, se vai construindo graças ao dinamismo dos migrantes, tecendo, sim, uma verdadeira malha tipicamente rural de aglomerados dos mais variados tamanhos e em diversas escalas (HÉBETTE & MOREIRA, 2004, p.49-50).

As vastas áreas de terra entremeadas de rios, igarapés, enseadas e costas de praias incluem também cidades de médio porte como Santarém. As conexões são realizadas pelos rios caudalosos, eternizados em ruas pelo poeta santareno Ruy Barata, ao dizer que "esse rio é minha rua", no poema *Mururé*. Entrementes, cresce o fluxo pelas rodovias (no caso, PA 257, BR 163 e 230) que, paralelas, constituem símbolos do "grande fenômeno da mobilidade, característico da fronteira agromineral amazônica nos últimos vinte e cinco anos" (HÉBETTE & MOREIRA, 2004). As mesmas conexões que imprimem fluxos alterando "processos de povoamento e de formação de aglomerados humanos da região que sofre um grande impacto com as novas estruturas econômicas trazidas com a produção de soja e presença de empresas de infra estrutura de transporte, de indústria e comércio" (CASTRO, 2008, P.31). Como demonstrado pela autora, o fenômeno de fronteira conturbou a vida daqueles habitantes no início do século XXI: a expansão do agronegócio estampado no grão da soja, e a conexão com a empresa Alcoa Inc. Quem define esse momento é Maria Ivete Bastos (apud CEAPS, 2007), então presidente do STTR Santarém:

> O nosso povo estava 70% na área rural e 30% na área urbana. Com a chegada da soja, em 2002, os ânimos se acirraram, com conflitos, e a situação inverteu. Hoje estamos com apenas 30% na área rural de Santarém. Na questão da terra, nós sempre tivemos a reforma agrária como privilégio de alguns; uma minoria de grandes latifundiários, que concentraram grande parte da terra. Em 1998, o prefeito Lira Maia, de Santarém, foi até o Mato Grosso para sensibilizar os grandes produtores de soja a virem para Santarém. A primeira iniciativa foi com a empresa Cargill, implantada em Santarém, acabando com a praia Vera

> Paz Maria José. Não foi só a construção de uma grande infra-estrutura. Também estimulou a grilagem de terras, criando conflitos. Muitos trabalhadores e trabalhadoras perderam suas terras; foram expulsos e alguns tiveram as suas casas queimadas (p.9).

Uma fronteira sendo definida por pressões externas mundiais em várias dimensões, entre elas a econômica e territorial. Becker (2005, p.71) ajuda a entender essa ebulição local quando insere que as territorialidades em vigente processo de transformação e reestruturação, era uma produção do espaço controlada pelo Estado. Atualmente, a geopolítica pulverizou-se e "as redes se socializam. E essa socializaçãoestá gerando movimentos sociais importantes, os quais também tendem a se transnacionalizarem", os mesmo que apóiam a formação de novas paisagens políticas e econômicas. Para a autora, a Amazônia é um exemplo vivo dessa nova configuração geopolítica que é bastante complexa. Completa que

> com as resistências regionais os conflitos na região alcançam um patamar mais elevado. Não se trata mais apenas de conflito pela terra; é o conflito de uma região em relação às demandas externas. Esses conflitos de interesse, assim como as ações deles decorrentes contribuem para manter imagens obsoletas sobre a região, dificultando a elaboração de políticas públicas adequadas ao seu desenvolvimento (BECKER, 2005, p.72).

Becker (2005) ainda aponta que o grande desafio está na ciência e tecnologia como suporte para dirimir obstáculos gerados pela nova realidade da conectividade, deslocado do meio fluvial, pelas estradas alterou bruscamente. Adiciona que, não somente pelas estradas, a Amazônia vê seus recursos sociais e naturais serem depredados, mas, sobretudo

> das telecomunicações, porque a rede de telecomunicações na Amazônia permitiu articulações locais/ nacionais, bem como locais/ globais. Outra mudança importante é a da economia, que passou da exclusividade do extrativismo para a industrialização, com a exploração mineral e com a Zona Franca de Manaus, que foi um posto avançado geopolítico colocado pelo Estado na fronteira norte, em pleno ambiente extrativista tradicional (BECKER, 2005, p.73).

Nesse sentido, a fronteira por terra subindo do sul e centro oeste brasileiros pelo Estado do Mato Grosso, adentra os limites da Amazônia central pelo território do municipio de Santarém. Assim sendo, apóia uma mobilidade relacional entre o interior e os centros de consumo, produzindo novos espaços públicos que estruturam novos laços sociais. Se há um rompimentodas práticas sociais antes existentes, há também mudanças nas relações interculturais históricas, a partir de onde novos laços são constituídos. Dessa forma, passa das relações de produção para objetar sobre a produção das relações (CASTRO, 2008). Little (2002) insere que a multiplicidade de caminho resistente ampara também movimentos de "acomodação, apropriação, consentimento, influência mútua e mistura entre todas as partes envolvidas", metaforicamente, um

trânsito de duas mãos na mesma pista. "Isto se exemplifica na história das diversas frentes econômicas que procuravam e comercializavam as drogas de sertão, a borracha, o ouro, as peles animais e tantos outros produtos que entraram e saíram do foco por parte do mercado mundial" (LITTLE, 2002, p.5-6).

Da mesma forma, as famílias das artesãs(ãos) que tecem as artesanías movimentam-se de um lado para outro do rio e suas enseadas em trajetos que se aproximam aos processos históricos de colonização como pressões externas políticas, econômicas ou mesmo sociais e religiosas, contituindo espaços sociais e lugares onde estão concentradas as redes de sociabilidade e comércio. A pesquisa mostrou que os grupos domésticos, por volta do final do século XIX a meados do século XX, deslocaram-se do Lago Grande do Curuai, várzea do Amazonas, para o interior, menos ocupado, no Rio Arapiuns em busca de ocupação econômica e matrimonial, refixando-se em novos lugares. Analiso que houve movimento do Arapiuns para o Lago Grande, mas com um fluxo bem menor a despeito da intensa mobilidade do sentido contrário. Nenhuma das artesãs(ãos) ouvidas relatou um caso de retorno permanente para o Lago Grande. Aqueles que aqui vivem como patriarcas ou matriarcas de famílias numerosas tiveram em seus bisavôs(ós), avôs(ós) ou pais a migração de lá para cá. O extrativismo mais lembrado foi o da castanha, *Bertholletia excelsa*, pelos famosos castanhais em Alenquer e Monte Alegre, como o Mamiá e Cachoeirinha. Em estudo anterior, relataram que também as ocupações extrativas da madeira e da coleta do látex da seringueira, assim como da ocupação de vaqueiros na várzea (GALÚCIO, 2007). O ponto final foi o Arapiuns e seu extrativismo incipiente em proteínas animais (FOLHES, 2010; CEAPS, 2010). Ali, retornavam e encontravam suas parceiras num rearranjo familiar.

Mais atrás no tempo, os encontros se davam em farinhadas e tapiocadas nas festas de santo em eventos interlocalidades. Hoje em dia, as atividades sociais são os torneios dos times de futebol com os bailes. As artesãs apontaram lugares de festas como São Pedro, Lago da Praia, Vila Gorete, Vila Brasil; Ajamurim no Lago Grande do Curuai; São José, na Rodovia Translago (PA 257). Tem lugares que gozam de popularidade de bons torneios de futebol masculino e feminino, com festas animadas que começam pela manhã se estendendo noite adentro com mais de duas bandas musicais tocando. Nesses bailes, ouve-se a música de gênero brega onde os casais dançam entrelaçando seus corpos em um sincronismo rápido e efervescente. Nesses momentos sociais, os encontros matrimoniais são selados e roubados formando novos grupos parentais e sítios culturais da palha de tucumã.

As artesanías se embaraçam numa rede de relações parentais movendo-se na espacialização do tempo, resguardando lembranças coletivas dos lugares de origens familiares vividas.

Na trama de parentescos e, de seus fios tecidos, constróem laços socioculturais que, personalizados pelo teçume, estão presentes na reprodução sociocultural e econômica desses novos lugares que cercam uma unidade central.

Na busca das estratégias que percorreram na sustentação dos lugares, ao rememorarem a "lembrança do passado e construir a memória da história do grupo e do lugar", percorri a memória das idosas(os) tecedeiras, bem como os mais antigos que se envolveram nas recordações do passado vivenciado no agora. Aqueles mesmos que ainda resguardam fragmentos da história dos lugares e dos grupos sociais. Ao lado daquelas memórias, os complementos das narrativas do que se marcou na memória de integrantes dos grupos atuais das artesanías nas localidades estudadas aqui (Fotografia 21 e 22).

Seguindo os fundamentos teóricos de Halbwachs (1990), as memórias narradas estão marcadas nas pessoas como fragmentos. Ao mexermos com as lembranças, avivamos as marcas deixadas em nossas mentes que se reconstroem ao se chocarem com as marcas das outras pessoas. O autor aponta que o passado não está marcado intacto na mente individual, por isso necessitamos do grupo na reconstrução do passado no e pela realidade social do presente. Alencar (2007, p.101) ajuda a desenvolver esta idéia ao apontar que "memória social é um processo coletivo, onde o grupo social desempenha um importante papel no processo de lembrar e de conservar a memória". E complementa que,

> portanto, é o grupo social que constrói e dá significado ao lugar, e cada grupo constrói sua identidade a partir dos vínculos de parentesco que unem as famílias entre si e estas com o lugar aberto pelos ancestrais. O pertencimento ao lugar, e a um grupo de parentesco garante o acesso ao território e aos recursos naturais, e funciona como um mapa cognitivo que orienta as relações entre as pessoas e entre essas e o ambiente (ALENCAR, 2007, p.98).

A artesã Joseja Cardoso na plenitude de seus 94 anos, sedimenta esta parte da cultura dos trançados do Arapiuns em palha de tucumã, guiando-me às artesãs(ãos). No encontro com a memória que hoje esta constituída pelo entremeio das relações socioculturais das elaboradoras(es), pouso nas evocações de Januário Cardoso, 83 anos, sogro da artesã Rosalina de Sousa Castro (Rosa), de Vila Gorete, neto de Laura (ou Áurea) mãe da artesã Josefa Cardoso. Dos fragmentos de sua memória, contou-me o idoso sobre os laços de parentescos, suas andanças e sobre as formas de casamentos (Fotografia 23). Ao longo do percurso esses fatos foram lembrados pelas pessoas que, despertadas a recordarem suas vidas através de minha conversa tendo a artesanía como gancho, estabeleciam os processos históricos de ocupação humana àqueles lugares que defino como focal difusor dos tecidos "amarradinho", "miudinho", "trançadinho", "tecidinho", "escaminha" ou "de miúdo"; simplesmente o "enroladinho" na tala; ou a trama estruturada do

“olhinho”, “furadinho”, ou de “buraco”. Bem como, os momentos particulares de suas vidas que soam significativos no presente, momentos reveladores do desenvolvimento do seu grupo.

Fotografia 21 –As imagens retratam ângulos de alguns dos lugares socioculturais, territórios das artesanías em palha de tucumã: (01) parentagem de Santíssima Trindade/ Vila Gorete; (02) vista da chegada à Vila Gorete, tirado do barco; e (03) porto do Bom Lugar, Grupo Jararaca/ Arimum. Pesquisa de campo de julho de 2012

(01)

(02)

(03)

Fotografia 22 –Registrando representações de alguns dos lugares socioculturais, território das artesanías em palha de tucumã: (01) entrada da enseada de Urucureá; (02) o banho nas tardes de Vila Brasil e (03); chegando na Ponta da Morena de São Miguel; e (04) um retrato do Aratapi

(01)

(02)

(03)

(04)

A conversa deu-se na cozinha coberta de palha anexa à casa de madeira revestida de telha de amianto, ao som do rádio e no ar enfumaçado pela ação do fogão a lenha de Rosalina (Rosa) de Sousa Castro esquentando água para o café (Fotografia 24). O ambiente é rodeado de seus objetos culturais, a televisão entre eles disposta na mesa do puxadinho da casa ao lado.

> Quando já estava assim... Rapazinho... Comecei a trabalhar já por minha conta, comecei a andar, vagabundando... Poder comprar uma coisa para mim. De lá eu virei, mexi por aí... Tinha essa coisa... Da minha mulher ainda... Morava lá num lugar chamado Nazário, uma colônia que tem aí para cima [Lago Grande do Curuaí]. E aí, ela... Viveu, namorou por aí, não arranjou noivo, não quiseram casar com ela. Mas, também foi... História dela porque quando ela tava curuminzinha ela... A finada minha avó chamou para amostrar as filhas dela para ela e ela também amostrou... A velha Jovina chamou as filhas para juntar as filhas dela para a outra velha. As duas velhas foram conversar. É. E ai, ela disse assim, a finada minha vó disse assim: olha essa, essa é a minha filha... A tia Josefa é a caçula. A Gita está madurinha e essa aqui já é velha que era a mamãe. Ela disse: por que velha? Porque, já tem filho... Aí ela disse... Já tem filho... E o filho está negando fogo (risos). Hum, é, e aí, ela disse assim (...) eu vim falar com seu filho. Ah, coitado do meu filho [emocionado]. Não, quando já, meu filho já está gito e a senhora já está namorando com rapaz feito. Ela disse não (...) eu posso namorar quanto eu quiser, mas eu vou esperar ele se criar. E aí, ficou assim. E olha, foi embora para lá na terra dela, por lá viveu e eu, acabei me criando. Mamãe morreu, fiquei... meus avô, tio [emocionado]... me criaram. Quando eu tava, viu, no ponto para trabalhar, comecei a sair de uma parte para outra. Escapei de morrer, mas não foi só de morrer. É. E assim foi. Depois eu fui trabalhar lá... para... Surubim Açu, por lá estive, andando por lá. Lá arranjei uma cunhantã e vim filiar, casar comigo (...). Eu ainda estava muito novo. Eu também fiquei um ano e depois vim, vim aí para casa. Aí, o compadre Bigode, pai dessa menina aí, [apontando para a Dilair, Bigode é o agrado do Gregóriode seu finado pai] estava também nesse trabalho. Nós viemos juntos de lá. E essazita que foi minha mulher era namorada dele, do cumpadre Bigode. É, nós éramos primos e irmãos bem dizer, e nós (...) juntos, trabalhando. E aí, quando nós chegamos para cá (...) ele foi lá para banda dela. Que ela morava num lugar chamado Pilanzinho. E eu morava na Pedreira. Aí, ele disse assim para ela, para a Rita. Ele disse assim para ela: Rita, tu sabes que o compadre Januário veio pedir licença para o vovô para casar com uma mulher de Surubim Açu? Ela respondeu assim para ele: quê, ele casar? Ele vai é casar é comigo. E aí, ele disse assim: quem é essa mulher? Ele é teu macho? Ela disse: não, não é não, pois ele vai ser! Para poder criar ele direito. E aí, foi o tempo que... Eu também vim de lá, já mais formado, eu tava com 18 anos de idade. E aí, por aí, nós topamos de novo... Para cá, para ali... Ajustamos a amizade nós dois, e aí casei com ela, com a Rita. E quando o compadre veio de lá da várzea, o irmão dela ainda quis brigar comigo por causa dela. O finado Zequinha. E o compadre estava lá, não estava nem ligando. E aí, eu disse: rapaz tu quer é brigar comigo por causa da tua irmã, tu queria tua irmã para ti? Não, porque eu sabia que ela era comprometida com esse meu cunhado. Eu disse, era mas ele não estava fazendo caso dela e eu estava precisado dessa mulher [risos]. Ela está lá para cima, eu a levei. Lá para casa de um homem lá, prá ela se curar. O homem era curador. Eu fui levar ela para lá, ela ficou. E eu vou buscar ela amanhã. Quando eu chegar aqui eu vou botar ela perto de ti que é para tu dar essas duas bufetadas nela. Que depois (...) vai apanhar de ti e tu vai apanhar de mim ou então eu de ti. Seja como for. É. E aí, tudo bem. Quando foi no outro dia cedo eu fui-me embora para lá

> buscar ela. Chegando eu disse, olha Ritinha vamos embora, borá que eu... Nosso casamento vai dá em briga porque teu irmão vai te bordoar e já... Ele experimentou mas ele não teve coragem e agora tu vai apanhar dele. Tá eu vou, não tenho medo dele. Quando chegamos aí eu disse: Olha, está aqui, sua mulher pode... mas aí pode... Não, mas aí... Aquilo porque... De besta. Não, não que eu quisesse borduar minha irmã. Então, a gente não promete o que não faz, né? E assim nós ficamos. Fiquei, eu fiquei com ela e foi o tempo que o meu compadre Gregório ajeitou essa Nair para lá para a Coroca, pediu para os pais e aí deram para ele e casou com ela. E foi o tempo que eles vieram para cá para essa comunidade... Estava se formando, e aqui vieram limpar o lugar e fizeram a casa deles aí. E aí moraram [eram vizinhos Gregório com Nair e Januário com Rita lá na Vila Gorete]. (Entrevista realizada e gravada na varanda da casa da artesã Rosalina (Rosa) de Sousa Castro. Pesquisa de campo de julho de 2012).

Observo que as regras matrimoniais não eram rígidas ou importantes como as relações de parentesco e de compadrio que determinavam o "estabelecimento de relações pessoais" (WAGLEY, 1988, p.162). No entanto, nem mesmo essas conexões estabeleciamos casamentos, como demonstrado pelo principal narrador Januário Cardoso. E nesse sentido, Doralice da Silva, a artesã de Urucureá, também corrobora com essa dinâmica quando em nossa conversa na mesa da cozinha anexa aos quartos de dormir de sua casa, contou-me que o seu marido Silvério Ferreira da Silva, vindo de Ituqui[39] a achou no Lago de São Marcos. Do Bom Jesus do Lago Grande onde a família habitava para trabalhar com gado, Silvério atravessou para o Arapiuns para "negócio de festa". No mesmo lugar estava a família de Doralice: "aí já ele me viu. Ele se agradou de mim. Aí, ele foi me pedir lá [Lago São Marcos] para casar com ele". Completou que a irmã do marido "botou nele" para casar com ela que era muito boa. Ela disse-me que "de repente" estava enamorada do futuro marido. A artesã Doralice acentuou que não demorou para casarem-se em Santarém, não houve namoro longo, "nem um mês" e eles já estavam casados.

A pesquisa apontou que os homens e mulheres andavam pelos beiradões dos rios, em festas de santo, e em busca de atividades econômicas, mas também, em busca de matrimônios e de trocas sociais. Na narrativa de Januário, o idoso deixa transparecer que seu casamento não teve cerimônia religiosa ou cartorial: era do "fica", como observei na expressão oral de Dilair Santos Lopes, de Vila Gorete, ao rememorar o casamento de seus pais. Já Doralice da Silva enfatizou que os noivos casaram em Santarém. Nos três casos, as escolhas foram espontâneas das mulheres por seus homens e vice versa, diferente dos casamentos àquela época, realizados no seio das famílias tradicionais abastadas das cidades e do interior (WAGLEY, 1988).

[39] Uma grande área de lagos na várzea do Rio Amazonas, logo que deixa Santarém rumo ao Oceano Atlantico.

Fotografia 23 –Januário Cardoso. Foto campo de julho de 2012

As narradoras(es) ao relembrarem, se emocionam com a imagem de pessoas queridas que já não fazem mais parte de sua vida cotidiana por falecimento ou por habitarem em outros lugares. Ao falarmos sobre a tecedeira Nair Santos Lopes, 74 anos, a artesã Jósima Nunes, 88 anos, dona Miloca de São Miguel, por exemplo, deixou sobressair um lampejo de alegria ao recordar da amiga deixando a emoção fluir em sua face. Notei que os mais velhos raramente vão visitar seus amigos em outras localidades. Viajam muito para Santarém onde se munem de suas aposentadorias, veem os filhos, vão aos médicos, às compras. Os mais jovens costumam manter os encontros nos torneios e festas. Ainda na conversa com Rosalina (Rosa) de Sousa Castro, falando sobre a vinda de seus padrinhos Nair Santos Lopes e Gregório Guimarães (os pais de Dilair Santos Lopes) e de seus pais para a fundação de Vila Gorete:

> Elas agradaram-se, com certeza, da Vila Gorete e vieram morar para cá. Igual o meu pai. O meu pai [Laurindo de Sousa] casou com minha mãe e morou para cá. (...) Não, foi assim, ele contava que ele veio em comissão, andando com santo para cá, para o Arapiuns, né? (...) Aí, eles se enamoraram para cá, se gostaram. Naquele tempo era do pedir, mesmo pedir [Dilair diz "pedí e já ficava". Achou a mãe de dona Rosa que era daqui, a Maria Cardoso, conhecida como agrado de Zarita]. Eles ainda eram parentes, acho que meu avô era da família dos Cardoso (Fragmento da conversa realizada e gravada na cozinha

da casa de Rosalina (Rosa) de Sousa Castro. Pesquisa de campo de julho de 2012).

Fotografia 24 –Enquanto o recordador Januário Cardoso lembrava sua história de vida, as artesãs Rosalina de Sousa Castro (01), e Dilair Santos Lopes (foto 02) teciam participando da conversa. Rosa, ao parar seu tecido para preparar a palha, o perde nas mãos de Dilair, que o pega e começa a tecê-lo. Imagens da pesquisa de campo de julho de 2012

(01)

(02)

Carregando na memória os elementos concedidos no presente da vida social, os fatos são projetados no passado que está sendo reinventado nas novas experiências narrativas que *magicamente* recompõem-se. Halbwachs (2006) marca ainda que as pessoas ao enunciarem o passado pela memória juntam as lembranças com que descrevem os fatos ou objetos, reconstituindo o passado pela coletividade rememorada. O caso das artesanías por mais que seja reinventado neste presente, é somatória da memória coletiva, permanecendo através dos trançados nos grupos familiares onde está configurada a presença matriarcal da técnica. Não tendo como se prender a outros interesses, posto que, convivem em um mesmo lugar, numa mesma territorialidade imanente de símbolos que os agreguem ao passado de gerações, acrescenta o autor que a memória "só a perdemos para reencontrá-las" na coletividade (HALBWACHS, 2006, p.36).

Por que saírem da várzea, onde existe uma oferta mais abastada de proteínas animais para as ilhargas do Arapiuns onde, em tempos de cheia, o peixe foge pela *água grande* levando seu povo a depender do mercado de Santarém para a satisfação das necessidades alimentares?

As entrevistas apontaram que, apesar da excassez do pescado em rios como o Arapiuns, a satisfação das necessidades alimentares não era determinante naquelas paragens. As buscas por atividades econômicas e matrimoniais, terras recursos naturais disponíveis, bem como o desbravamento de outras paragens menos povoadas contavam mais na formação daqueles novos lugares sociais. "Diversidade de estratégias econômicas é uma característica da economia doméstica", pondera Lima (2006, p.160), ao que posso adicionar que constituem estratégias socioculturais dos grupos familiares.

Interagindo em outros lugares e realçando outras relações sociais, traçam práticas inovadoras ao se confrontarem com transformações simbólicas e culturais partindo dos elementos da diversidade e diferenciação dos recursos naturais distintos entre os lugares de origem e da nova moradia (ADAMS et al., 2006). Os rios de água preta como o Arapiuns vivenciam uma ecologia diferente dos rios de água branca em consequência do manejo ecológico sazonal e abrupto para curtos espaços territoriais, como o é no intervalo de terra que compõe hoje o PAE da Gleba Lago Grande, entre a várzea do Amazonas e a ilharga direita do Arapiuns.

A tecedeira Rosalina (Rosa) de Sousa Castro enuncia que viviam depois da Ponta do Miripixi, "bem na entrada" ajudou a recordar o sogro Januário Cardoso, já nascido em Pedreira, hoje Nova Pedreira, lugar de origem da parentagem de Josefa Cardoso. Na interconectividade das movimentações das pessoas naquele território, as artesãs Nair Santos Lopes e Conceição Laíse dos Santos Pereira vieram crianças do Lago Grande do Curuai, com os pais Anastácio Guimarães dos Santos e Fauta Amaral. A memória das irmãs develou que os pais de Miqué, chamada pelos netos pelo agrado de Mãe Velha, não conheciam o Arapiuns. Anastácio era pescador de pirarucu e fazendeiro de gado lá para o Lago Grande do Curuai. Foi aqui no Arapiuns que Nair Santos Lopes casou-se com Gregório Guimarães Lopes. De suas lembranças fui levada a Vila Coroca, empreendendo e desnovelando a teia intrincada de relações parentais geografadas pelas artesanías. Lá onde encontrei Conceição Laíse dos Santos Pereira, 79 anos; e onde ainda mora sua irmã Maria dos Santos Matos (a Suzana) casada com José de Matos (o Zé Baio) e demais parentes (Fotografia 25).

Essa última é a mãe da artesã Neida Maria Pereira Rego, incentivadora dos trançados em palha de tucumã, que visitei e conversei na companhia de sua nora, Luziete da Silva, seu filho Onivaldo Santos Vieira e netos. Apesar de eu ter ido a Vila Coroca na primeira viagem, não pude falar com dona Conceição. Na ocasião, a localidade recebia os convidados da Festa do Mel, que realizam para comemorar a safra desse produto e a festa do Santo Antonio. Dali emergiu o grupo Trançados do Arapiuns (2004) de uma parceria entre o Projeto Puxirum

(PNUD BRA 02/009), Conselho Nacional dos Seringueiros (CNS) e Associação Cultural de Amigos do Museu de Folclore Edson Carneiro (CARVALHO, 2004).

Fotografia 25 –A imagem abaixo exibe a matriarca Conceição Laíse dos Santos Pereira, na companhia de seu filho Onivaldo Santos Vieira, a artesã e esposa Luziete da Silva, e uma das filhas do casal. Tirada no campo de julho de 2012, no terreiro de sua casa em frente ao Rio Arapiuns, ao fundo o campo de futebol e o barracão das atividades festivas de Vila Coroca

De acordo as(os) recordadoras, Fausta Amaral não sabia tecer quando chegou na hoje denominada de Vila Coroca, por volta do início do século XX. Como característica da memória, as pessoas tem certa dificuldade em estabelecer as idades e datas da vinda dos pais e dos casamentos (HALBWACHS, 2006). Com suas filhas, aprendeu a tecer com a vizinha e amiga Maria Preta (que mora em Santarém, atualmente) e é irmã de Niquita mulher de Abel Diniz e irmão de Jonas Dias. A matriarca de Coroca também era parteira, "partejou quase todos os netos", contou-me Manoel Edivaldo. Alzira Lopes, tecedeira de Vila Brasil, lembrou que a "Miqué era puxadeira de barriga", enfatizando que "era a melhor parteira que tinha aqui".

Visitei-os em sua casa que fica no sítio Santana, ao lado da Coroca. A moradia, que é formada por duas casas de madeira com telhas de amianto –uma é da sala e dos quartos; e a

outra é um cômodo de trabalho: palhas, máquina de costura e outras ferramentas do casal– e ao lado da primeira a cozinha aberta com muretas de paus roliços e cobertura de palha típica da arquitetura local que, de tão baixas, ouvi dizerem que são *baixotas como casas de anões*. Nikita é obidense, pequena com longos cabelos grisalhos e enroladinhos no coco da cabeça. Tão logo se disponibilizou para as fotos os soltou se arrumando para tal. Ela tem uma coleção de bonecas de plástico que fez questão de mostrar na foto. Abel é bem alto, em contraste com Nikita, ele já apresenta cegueira e ela a surdez. Estão bem velhos, mas moram sozinhos. Entrementes, as mazelas da idade não tiram a vivacidade deles e, principalmente, parece religar Nikita ao artesanato em palha que não deixa de tecer. Tanto que, pareceu-me que ela possui um ateliê na casa ao lado da que dorme, onde está acomodado o mobiliário de uma artesã: uma máquina de costura, as palhas, os objetos começados e os já prontos à espera da comercialização (Fotografia 26).

Quem contou-me sobre a matriarca de Vila Coroca foi seu neto, Manoel Edivaldo, numa conversa em Santarém.

> Eu sei que na época, a gente morava lá na Coroca, no Rio Arapiuns, que todas as mulheres da... Que na verdade lá todos são parentes, né? Irmãos, primos... Já tecia a palha de tucumã como um complemento da renda. Que a produção maior na época que eu era, meus nove, dez onze, doze anos era mais a farinha de mandioca e a produção do sernambi, do leite da seringa, né? Produzia o sernambi. Era, papai era seringueiro. No início tinha alguns pés de seringa que era planta dos meus avós né? Então, depois que eles casaram eles começaram a plantar também mais seringa. Os filhos, isso, começaram a plantar as seringas. Então, na verdade a palha de tucumã era um complemento da renda familiar. Então, as mulheres e os filhos a hora do meio dia, a hora do descanso, tinha o descanso na hora do meio dia, a mamãe tecia. Na verdade todas elas teciam... A noite... Enquanto o papai ia pescar ou caçar a mamãe ficava tecendo. Então, naquele ritmo que ela trabalha e as outras mulheres também então, nós, a gurizada, começou a aprende a tecer também. E aí, tinha assim, era... O que trabalhava mais era com o chapéu, o chapéu de palha. Então tinha os chapéus pequeno, médio e grande. Nós fazíamos só do pequeno, que a gente era mais rápido para fazer (risos). Então a gente começou a trabalhar dessa forma. Mas, muito rústico também. Não tinha assim uma capacidade, uma capacitação para que melhorasse a produção naquela época, né? Mas era muito barato também. Era muito barato. A gente vendia aqui em Santarém. Do chapéu não tinha atravessador lá. Nós vínhamos entregar aqui em Santarém, é. Era aqui no porto. Como ainda é algumas vezes. Agora não, já melhorou. Só entregava aqui [Santarém] porque trazia farinha, trazia a borracha, o sernambi, né? E trazia o chapéu. A maioria era o chapéu, mas já teciam bolsa, umas bolsas tipo formato tiracola que faziam. Então, nós lá de... Meus primos, todos nós tecíamos. Agora não, faz muito tempo que eu não teço, mas os nossos primos que ainda estão lá pela comunidade eles tecem. Os maridos, as mulheres. Os filhos já nem tanto, né? Porque hoje já tá mais difícil. Mas ainda existe, existe e hoje é como uma perfeição maior. Digamos até o cuidado porque na época não tinha aquele cuidado de, digamos assim, de manejar o tucumãzeiro, de tira a palha. Hoje não, existe uma técnica pra pode manejar [nesta localidade, não tem área de manejo exclusivo das tecedeiras. Pareceu ser coletivo das áreas da comunidade e dos lotes familiares]. É o manejo, digamos assim,

> tradicional, né? Depois que tiveram a noção de que o tucumã é uma espécie, uma palmeira que tem, digamos assim, possibilidade de gerar renda, então tiveram mais cuidado de não derruba, de não queima. Quer dizer, foi um manejo quase que forçado, obrigado, né? Não aquele plano com treinamento que nem Urucureá. Urucureá não, é uma outra forma (Entrevista realizada na sede do STTR, do qual é o atual presidente. Outubro de 2012)

A fala acima destacada condensa aspectos já discutidos nas seções que antecedem este trabalho até aqui. Vale esclarecer que Manoel Edivaldo tem 48 anos e que o sernambi que seu pai coletava faz parte de políticas governamentais pós o último período da borracha na Amazônia. O que fundamenta o aspecto do complemento da renda estava para a produção da farinha, deixando as vistas que pescar, caçar ou plantar seringas era uma atividade extra para os homens. Nessa linha de raciocínio, entrançar a palha era um complemento que a mulher oferecia à família.

Fotografia 26 –A artesã Nikita e seu marido Abel, em frente às suas bonecas. Imagem da pesquisa de campo de julho de 2012

Observo também que a transmissão desse conhecimento poderia ser mais corrente naquela geração, pois o acesso aos mercados eram mais dificultosos. Hoje em dia, intensificou o número de barcos de linha que fazem o fluxo de pessoas e bens de consumo, a PA 267 está ativamente fluindo o trânsito, bem como as localidades estão mais próximas das realidades do

mundo, via acesso aos meios de comunicação que requerem energia elétrica: televisão e a telefonia móvel com acesso à internet. Esses fatores transformam o modo de vida dos jovens, principalmente.

De novo, a conversa realça o caráter de lazer e trabalho do entrançamento da palha. Teciam sempre quando não estavam na lida diária: na hora do descanso do meio dia e a noite, à luz das lamparinas. O Manoel Edivaldo recorda também que além do chapéu, elaboravam a bolsa tiracolo que as mães faziam para seus filhas(as) levarem os cadernos para a escola, a mesma que conheci pelas mãos das artesãs de Urucureá, na atualidade. Vale evidenciar também a transmissão dos saberes tradicionais repassados de mãe para filhos(as) ainda quando são muito pequenos convivendo com aquelas práticas. O entrevistado associa as intensificações das elaborações e seu valor econômico crescente às questões da conservação dos recursos naturais na Amazônia. O que não significa im memso valor para todos os grupos. Notei que dentre os cinco grupos de artesãs(ãos) estudados aqui, somente dois levam mais a sério a área de manejo do tucumã bem como dos pigmentos: Arimum e Urucureá.

Pelo casamento, as famílias estendem os fios edificando novos lugares parentais. De Vila Coroca saiu Nair dos Santos Lopes com o parceiro Gregório Guimarães Lopes parando primeiro na Ponta do Miripixi, e fixando-se na Vila Gorete. Percebi que não há muito interesse pelo histórico familiar. Fato constatado junto a Dilair Santos Lopes, que é filha de Nair Santos Lopes, na mesma conversa com Januário e Rosalina (Rosa) de Sousa Castro, intercedeu que a família da mãe é muito grande, mas que até estar me acompanhando nesta pesquisa, tinha pouco conhecimento da cadeia geracional de seu parentesco. Em Santíssima Trindade, Dilair retoma a extensão nesse presente dos conhecimentos geracionais a partir das recordações de dona Antonia dos Santos Castro e sua parentagem lá reunida no encontro grupal para a pesquisa, reiterando na conversa que, agora, está "dando conta da sua família".

Território: entrançando grupos e vidas

O Arapiuns da artesanía em palha de tucumã vivencia um intenso sobe e desce de mercadorias e pessoas levando e trazendo coisas e idéias, concepções de mundo e modos de vida. Essa intensidade se assemelha a momentos de ruptura compartilhando com o que Kopytoff (apud HANNERZ, 2012) chamou de i*nterstício*. Entendendo esses lugares sob essa égide, os espaços são fundidos a partir de símbolos capazes de criar fluxos globais pelos quais as artesanías, distinguindo sociedades amazônicas em movimentação, geografam e definem socialmente espaços artesanais percorrendo novas experiências (LITTLE, 2012).

Aproximo-me, mais uma vez, das ideias de Little (2012) entendendo que os caminhos das famílias estão envoltos numa multiplicidade de eventos que caracterizam a mobilidade. A paisagem social está se refazendo na dinâmica dos movimentos incessantes, percorridos e vivenciado pelas pessoas nesse momento. Construindo o pensamento neste sentido, acerco-me da descrição de Kopytoff nas análises de Hannerz (2012), onde "pequenos grupos de pessoas se encontram para formarem os princípios de uma nova sociedade" (HANNERZ, 1993, p.22; KOPYTOFF, 2008).

Nas argumentações dissertativas apresentadas aqui, antevejo as relações socioculturais em torno da cultura material que as artesanías em palha de tucumã são capazes de assinalarem em marcos teóricos atrelados ao debate do (re)territorialização contínua que proporciona a mobilidade social. Almeida (2008, p.32) interpreta que as identidades coletivas são "redefinidas situacionalmente numa mobilização continuada, assinalando que as unidades sociais em jogo podem ser interpretadas como unidades de mobilização". Posso atribuir ao tucumãzeiro e suas artesanías, uma fonte de demarcação simbólica que identifica grupos socialmente dispersos no território. É uma das tantas escolhas que limitam a condição de estar no grupo, de pertencer àquele grupo (HANNERZ, 2012; NEDERVEEN PIETERSEN, 1993). Essa identificação corrobora para a remodelagem dos territórios pela circulação das pessoas nos espaços. O que na Amazônia está diretamente relacionada à colonização, fluxos econômicos ou periodicidades, a abertura de estradas e as implantações dos assentamentos de ocupação estatais e privados (HÉBETTE E MOREIRA, 2004; CASTRO, 2008; ALMEIDA, 2008) advindos da modernização do estado brasileiro. A paisagem do visível visto do leito do Arapiuns está plenamente povoada de sítios, povoados e vilas ligadas às sedes municipais de pequenos e médios portes. A mobilização entre esses eixos mercadológicos modernizantes, intenso ou em construção naquela ruralidade, produz espaços públicos que estruturam os vínculos sociais.

Assim, apreendendendo os grupos familiares a partir da noção de grupos sociais (FORTES, 2011), a pesquisa conjuga-os com a configuração do território pela mobilidade social. A artesã Alvina Rodrigues e Maria Zeneide Sousa Tapajós iniciaram que a relação do Lago Grande do Curuai na formação dos trançados do Arapiuns é ainda maior aqui. A faixa de terra que separa as margens daquele rio com as margens do lago é a mais estreita, tanto que Arimum já está na denominação do Baixo Lago e Urucureá faz parte da Região do Arapixuna (ilustrações apresentada na p.60, Figura 4). Alvina Rodrigues recordou que veio para Urucureá com nove anos de idade, vinda da Vila Socorro e depois Pataxo, Lago Grande do Curuai (Fotografia 27). Guardiãs da memória, Zeneide Tapajós ainda marcou que sua sogra, a Francisca, tecia

peneira, cesta e tupé de tala de curuá. Nascida e criada em Ajamurim, veio para Urucureá em 1950. As conexões dos laços de parentesco e compadrio movidas por estratégias econômicas e territoriais, levaram-me a entender que ao contraírem o matrimônio com cônjuges de outros lugares, desfiliam-se do núcleo familiar e formam outro grupo, fundando e denominando lugares distintos, onde futuramente se tornará uma localidade de parentagem. Assim identifiquei nas demais famílias das tecedeiras.

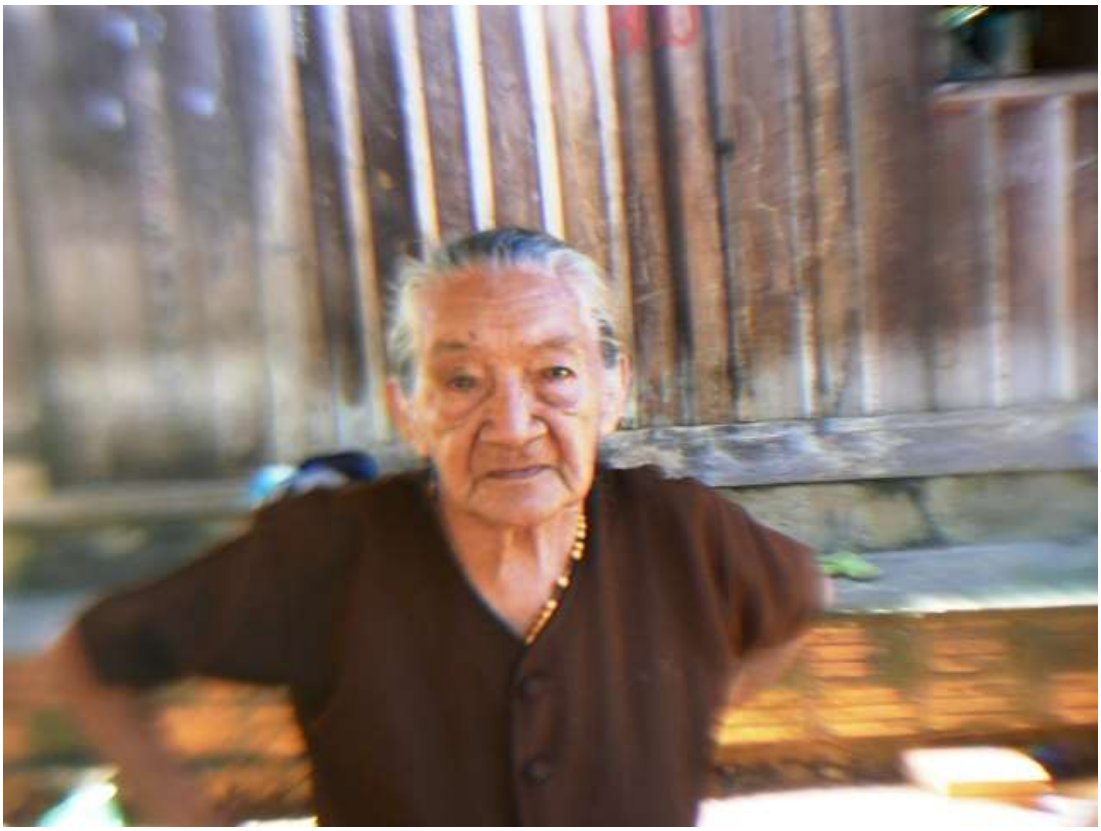
Em Arimum, o Lugar Velho foi erguido pela família de Júlio Ferreira, o patriarca das artesãs(aos) do Grupo Jararaca. Quem rememorou as histórias desta parentagem foi sua cunhada Zenaide Viana, contando-me que vieram de uma "colônia velha" chamada Muruí, entre Arapiuns e Lago Grande do Curuai. Maria Viana, a Maria Tapuia, teve sete filhos(as), era parteira e como quase todas as mulheres de sua geração bem como a de suas filhas, plantava seu próprio fumo e o fumava no cachimbo de barro ou mesmo de tucumã. Muitas das artesãs mais velhas, como dona Alzira Lopes, recordaram que pararam de fumar cachimbo, hoje em dia, por causa da saúde, mas aprenderam com suas mães.

O hábito dessa prática foi observado pelos expedicionistas e naturalistas e está observado também na literatura e nos estudos científicos dos que deslizaram no Rio Amazonas entre os séculos XVII, XVIII e XIX (AGASSIZ & AGASSIZ, 1975; BATES, 1979; INGLÊS DE SOUSA¸1968; DANIEL, 2004; JURANDIR, 1995). Agassiz & Agassiz (1975) relataram que

> o uso do fumo, quase universal entre as mulheres de classe inferior não se limita a gente comum. Mais de uma senhora (pelo menos nesta região do Brasil [área de abrangência do município de Manaus], porque cumpre distinguir os costumes das margens do Amazonas dos do interior e dos das vilas do litoral) gosta de fumar seu cachimbo, balançando na rede durante as horas quentes do dia (p.169).

Bates (1975), por sua vez, na narrativa de sua viagem *O Baixo-Amazonas. – De Óbidos a Manaus, ou a Barra do Rio Negro*, ao sair de Óbidos numa embarcação local, também observou que a mulher do dono do barco também tinha o hábito de fumar cachimbo: "Catita preparava a indispensável xícara de café forte, função que ela desempenhava com extraordinária eficiência enquanto tirava as primeiras baforadas no seu cachimbo" (p.111).

Fotografia 27 –A artesã e uma das precurssoras do Grupo TucumArte, de Urucureá, Alvina Rodrigues recorda a mobilidade de seus pais entre Vila Socorro no Lago Grande do Curuai e o Arapiuns. Foto da pesquisa de campo de julho de 2012



Mobilidade edifica lugares culturais

Traçando as conexões dos laços familiares (VELTHEN, 2007, 1998), as artesanías expressam a íntima relação que suas artesãs e artesãos têm no trato do conhecimento com os recursos naturais, revelando "adaptações ecológicas e expressões culturais distintas" (VELTHEN, 2007, p.118). As estratégias utilizadas na formação desses territórios fundem pessoas a objetos de uso cotidiano, agora imbuídos em novos conceitos experimentados na prática através das noções de sociobiodiversidade[40] (LIMA e POZZOBON, 2005; KRUCKEN, 2009). A extensão, como aponta Nederveen Pieterse (1993) em estudos sobre a a realidade social atual, é sua condição se expondo sob a noção da globalização.

[40] Sobre produtos da sociobiodiversidade: http://comunidades.mda.gov.br/portal/saf/arquivos/view/sociobiodiversidade/PLANO_NACIONAL_DA_SOCIOBIODIVERSIDADE-_julho-2009.pdf).

Na problematização do desenvolvimento ocidental e seus múltiplos caminhos da modernização, segue aquele mundo marcando uma maneira de ser, interagindo culturas e intensificando a mobilidade, deslocando imaginários, seus símbolos e geografando territórios (NEDERVEEN PIETERSE, 1993; BUARQUE DE HOLANDA & RIBEIRO, 2011). Alistair Thomson (2002) enxerga esse processo na "passagem física da migração de um lugar para outro como apenas um evento em uma experiência migratória que abarca velhos e novos mundos e que continua por toda a vida do migrante e pelas gerações subsequentes" (THOMSON, 2002, p.01).

Na mobilidade territorial em que estão envolvidas as artesãs(aos), o lugar das artesanías compõem o espaço numa teia de aglomerados com práticas econômicas de autoprodução e de autoconsumo conectados em uma rede social e de comércio na floresta. Nesse sentido, é usual encontrar casas nas comunidades em que os cômodos frontais para a rua são convertidos em tabernas, no mercado de bens básicos articulados com os centros mercantis dos municípios como Santarém e Juruti. A intensificação da mobilidade parte dessas localidades para os centros urbanos mais próximos como são Santarém e Manaus.

A escolha dos trançados em palha de tucumã reflete uma associação entre a disponibilidade dos recursos naturais pelo manejo sem complexidade da palheira e a carga simbólica com que os povos na floresta tropical manipulam as fibras, talas e palhas (SHANLEY & MEDINA, 2005, VELTHEN, 2007). Parto do princípio de que, o encontro entre técnicas de trançados com o curuá, bacaba, buriti, caranã, babaçu, arumã ou ambé[41] que permanecem na memória coletiva e o manejo da palheira deve ter contribuído na difusão das artesanías, distinguindo elementos culturais na formação de novos lugares. Bem como, e principalmente, pela condição artesanal exibida pela habilidade e criatividade das mãos que tecem a palha, deixaram-se notar através da memória dos contemporâneos.

Por outro lado, como observa Paz (2006) as artesanías estão intrinsicamente ligadas a pessoas, ligado a alma, aos saberes, a criação e habilidade. As mãos que tecem em "movimentos similares" indicam um trabalho intenso elaborado pela "dupla gestualidade" (VELTHEN, 2007, p.126); edificando objetos culturais e reconstruindo dinâmicas sociais. Resultando objetos que confluem da interação contínua de um sistema de práticas sobre um sistema de técnicas.

Nesse processo dinâmico, as instituições mediadoras, seus designers contemporâneos e a organização dos grupos, utilizam-se das práticas sociais, ideias e valores locais na difunsão

[41] São recursos naturais com que comumente os povos indígenas elaboram os utensílios da lida do dia a dia da farinha e extrativismo: peneiras, tipitis, paneiros, cestos cargueiros, jamanxins, balaios, matapis, entre outros.

dos objetos materiais nos mercados do mundo (MAUSS, 2003; HANNERZ, 1997; SAHLINS, 1997b). Assim, os objetos entram nos mercados globais levando em sua bagagem simbólica e geográfica seus valores culturais (GARCIA CANCLINI, 2006). Ou o caminho contrário, recebem em seus territórios as "diásporas, o turismo, o fluxo de objetos de grandes distâncias" (ALMEIDA, 2007, p.171-172).

Os mesmos espaços são demarcados pelas elaborações das artesanías em palha de tucumã que recordados, refixam dinâmicas socioculturais e ambientais *que não podem nem poderiam habitar fisicamente* (LITTLE, 2012). Tem como traços comuns erigirem de núcleos familiares lembrados pelas experimentação na vida diária (GONÇALVES, 2007). Espaço onde os grupos garantem aos seus membros direitos estáveis de acesso, de uso e de controle sobre os recursos e sua disponibilidade no tempo, assegurando a reprodução da existência e ressurgimento de identidades. Arena onde se situam as contradições entre Estado e sociedade civil, das práticas coletivas de inclusão social como pelas experiências espaciais e temporais em que os grupos significam o território (CASTRO, 1998; SCHWEICKARDT, 2010; ESTERCI & SCHWEICKARDT, 2010; LITTLE, 2012; HÉBETTE E MOREIRA, 2004).

Diante dessa paisagem transcultural, onde o passado é ressignificado no presente conseguem estabelecer uma resistência coletiva. A mémória é colocada em destaque para relembrar o passado transcendendo fronteiras comuns e se reconstruindo a partir desse processo. A compreensão da mobilidade territorial dos grupos familiares das(os) artesãs(ãos) carregando as práticas em seus múltiplos sentidos, cruzam com outras práticas numa reterritorialidade como constado no campo, numa hibridização cultural (LITTLE, 2012; GARCIA CANCLINI, 2006, HANNERZ, 1997).

As rememorações nos levam ao tempo em que, ao "se agradarem" pelas paragens construíram lugares como o Aratapi, a Trindade, o São Marcos, e o próprio Lugar Velho. Antes deles, os lugares das artesanías ressignificadas nas localidades de Vila Gorete, São Miguel, Vila Brasil, Arimum e Urucureá. Os mesmo que hoje se recriam nas elaborações carregando na memória significados simbólicos e culturais expressos nos objetos culturais (LITTLE, 2012).

Técnicas nascidas não muito distantes desses lugares são carregadas na memória fixadas através de outras matérias primas demandadas pela disponibilidade dos recursos naturais disponíveis. Assim realizam novas experiências de espaço e tempo utilizando a memória para se apoderar do que se deixou para trás. Nesses lugares onde as culturas se encontram, os agentes e produtos se misturam num movimento contínuo de "cambiantes habitats de significados".

Cria-se dessa forma, fluxos das artesaniais e na interação entre o local e o global denotando uma "paisagem conceitual interdiscipinar" específica (HANNERZ, 1997, p.10).

As artesanías elaboradas foram mesclando-se aos intragrupos de parentagem que resguardam na memória coletiva traços culturais tecnológicos, reforçando a vivência na floresta tropical. Estas mesmas estabeleceram conectividades com outros centros expandidos pelo crescimento do número de pessoas e sua mobilidade. A paisagem mostra-se numa intensa relação de urbanicidade, construindo uma ruralidade muito singular ao preencher as ilhargas do Arapiuns, a norte o PAE Lago Grande; e a sudoeste a Resex Extrativista Tapajós Arapiuns. E a arte de trançar e pigmentar a palha com plantas do mato e domesticadas a palha, originando objetos culturais conhecidos na lida doméstica é uma das coisas escolhidas a permanecer diferenciada nesse encontro, não se permitindo cingir tão rapidamente, perfazendo uma resistência (HANNERZ, 1997).

A fusão de conhecimento local, apreendida nos processos de espacialização do tempo nos territórios encontrados e escolhidos, fixa laços culturais, impõe coisas e relações sociais "coletivamente compartilhada[s] ao mundo que, em termos objetivos, é inteiramente heterogêneo e contém uma gama de coisas singulares" (KOPYTOFF, 2008, p.96). Acoplando a esta última característica da ideia de Appadurai (2008, p.17), tem-se uma imagem social onde "os significados estão inscritos em suas formas, seus usos, suas trajetórias".

> Somente pela análise destas trajetórias podemos interpretar as transações e os cálculos humanos que dão vida às coisas. Assim, embora de um ponto de vista *teórico* atores humanos codifiquem as coisas por meio de significações, de um ponto de vista *metodológico* são as coisas em movimento que elucidam seu contexto humano e social (APPADURAI, 2008, p.17).

Respaldada em Godelier na entrevista concedida a Buarque de Hollanda e Ribeiro (2011), enxergo as artesanías envoltas em símbolos que constituem o imaginário na escolha para apoiarem as novas demandas econômicas e ambientais em suas vidas, enquanto difusoras(es) do mundo e para o mundo que as(os) rodeiam.

> Para que o imaginário seja a produção de sentido, de significações para a existência das pessoas e essa produção se dê no pensamento, claro, mas para que isto seja socializado – social – é necessário que ele passe por símbolos. Os símbolos não são, portanto, o fundamento das coisas, o símbolo é a comunicação, é a partilha, a existência social. O imaginário é coletivo, não só o individual (2011, p.04).

Ao construírem seus cestões, como constatei nas elaborações de Maria Emília, Deize Canté Pereira e Marcina da Cruz Fonseca, pensam seu tamanho e sua arte iconográfica a partir do universo de significação e subjetivação de cada uma delas e que está presente no coletivo.

Cuidam do objeto como uma criação no conjunto da interação entre esforço físico e trabalho significativo cognitivo.

As artesãs(ãos) expressam o gosto em tecer, como o fez Maria Emília Mota enfatizando "eu gosto de tecer". Sua mãe Etelvina, tecia sempre à noite, recordou que a via trançar palha desde que era pequena (como a neta que apontou, de uns 8 anos). "Porque de dia a gente não tinha tempo. A gente ia prá roça de dia". Revelou que o artesanato ajuda na vida da farinha, mas não é "toda vida".

Na conversa com a artesã Maria Rosi (a Diva), enunciou-me que também seus pais vieram do Lago Grande quando ainda era nova com sua irmã e mais dois irmãos. Aprendeu a tecer com a mãe à noite, na luz da lamparina, como a artesã Maria Emília. Lembrou que a mãe fumava um cachimbo do caroço de tucumã, e da palheira fazia o cesto e o chapéu, "sempre de escaminha". Os filhos de Alzira Lopes dizem para ela parar, mas ela não consegue. Agora com a energia, acorda de madrugada sem sono e "se pega a trançar palha". A tecedeira Josefa Cardoso não consegue se afastar de seu labor, exercitando-o mantem a chama da vida?

As artesãs(ãos) e as mãos que elaboram objetos artesanais

Já sór Joana Inés de la Cruz[42] *burlava com graça, em plena idade barroca, da superstição estética: 'a mão de uma mulher, diz, é branca e bela por ser de carne e osso, não de marfim, nem de prata: eu a estimo não porque resplandece mas porque agarra.*
Octávio Paz, 2011, página online

Os cestos tal como as cerâmicas acompanham a humanidade desde sua origem, compartilhando o cotidiano utilitário material ou simbólico dos povos autóctones (VELTHEN, 1998). A utilização dos trançados nas muitas dimensões da vida dos povos indígenas é selecionada segundo a forma e a função de cada peça, emergindo como utensílios de conter ou coar coisas. Nesse sentido, Ribeiro (1985) esclarece que

> quanto à suas utilidade, todos eles entram nas categorias de objetos de uso pessoal (bolsas cofres), de mobiliário – isto é, recepientes usados à falta de armários, baus, arcas, de implementos para o provimento da subsistência, *utensílios domésticos, de transporte, objetos de uso ritual* (p.117; destaque da autora).

[42] Poetisa e dramaturga do século XV, a despeito do preconceito que possa transparecer na citação de época, o que interessa na interpretação é a associação da materialidade e do resplandecimento das mãos. Ideia que vem ao encontro das argumentações desta seção.

Empreendo que os usos e *desusos* das artesanías em palha de tucumã acompanham a ideia acima destacada, nascendo de uma necessidade doméstica, mas ao mesmo tempo dinamizando-se com os recursos naturais no decorrer da mobilidade espacial entre o Lago Grande e o Arapiuns, como demonstrado no capítulo anterior. Esse fator facilitou que recursos naturais fossem substituídos por aqueles de maior ocorrência, como a substituição dos objetos trançados com o babaçu pela intensificação do teçume com a palha do *Astrocaryum vulgare*. Nessa interação mesclaram-se as técnicas: da entretela de tala de bacaba (*Oenocarpus bacaba* Mart.), inajá (*Maximiliana regia*), buriti (*Mauritia vinifera*) ou mesmo do babaçu (*Orbignia martiana*) medindo de um a dois centímetros, por onde ondula a palha; evoluiu para o pequeno folíolo da folha do tucumã ou das mesmas acima citadas, mas agora fiadas com meio centímetro de palha de tucumã.

Assim, a cultura do fabrico de objetos, ao atender o cotidiano da experiência, releva importância que assumem as mãos no processo de manutenção da vida doméstica. Ao produzirem objetos amparados pela coordenação que as duas mãos executam, as artesãs(aos) habilitam-se a dialogar entre o tecido e o pensamento, numa concentração e diálogo mediado entre a artesã(ão), seu objeto cultural, e a prática. Percebi isso ao vê-las tecerem sozinhas sentadas em seus bancos baixos, como a Dilanei em São Marcos; Maria Emília na Vila Brasil, Marcina no Aratapi, imersas na concentração interior, tecendo, apreciando o tecido récem elaborado, contando pontos e voltas, medindo os centros e altura. Uma delas salientou que tece para não ficar muito só. O que não contradiz as reuniões onde entrançam também as relações sociais, pois estas acontecem em dias que não realizam a totalidade as tarefas diárias. Se na lida ativa, em seus roçados e casas, ao retornarem se dão o prazer de ficarem absortas em seus "tecidinhos", a relaxarem dos esforços impingidos pelo trabalho no roçado, na farinha ou da casa. Quando não em grupo, ou na companhia das filhas que vão tramando seus primeiros objetos copiando os movimentos íntimos das mãos das mães, teem o hábito de tecerem sozinhas. Adoto a ideia de Mills (2009, p.62) ao dizer que afora o repouso, "o lazer pode ocorrer naqueles períodos intermitentes necessários para a individualidade em seu trabalho". E adiciono ainda apoiada nos fundamento de Mills (2009, p.63) que as artesãs(ãos), mesmo repousando do labor cotidiano, ao pegar seu *feitinho* "não está[ão] diretamente ligado[s] ao trabalho como uma condição de criatividade, é repouso animal, tornando seguro e livre de ansiedade em virtude do trabalho feito".

Fazer artesanato é preciso ter habilidade, a mesma que, como fundamenta Mills (2009), é um "meio de desenvolver-se a si mesmo". O autor afirma que "o artesão ou artista se expressa ao mesmo tempo e no mesmo ato em que cria valor. Seu trabalho é um poema em ação. Trabalha e se diverte no mesmo tempo" (MILLS, 2009, p.62). Observando-as tecerem juntas percebi que

movimentam-se pela vida que conhecem, o trabalho que tecem não se separa da esfera do lazer. Esta investigação demonstrou que o artesanato é um lazer apesar de ser um trabalho também. Doralice da Silva, a artesã que habita na localidade de Nova Sociedade, nas proximidades de Urucureá, revelou-me, na conversa que tivemos em sua casa, que "quando não tinha a mandioca para cuidar, eu tecia". E que, quando jovem, viu muitas vezes as artesãs em Vila Franca[43] se reunirem para tecer: "faziam puxirum. Eram lá cinco, quatro, só numa casa tecendo. Aí, teciam demais".

Rosalina (Rosa) de Sousa Castro ressaltou que costumavam reunir-se nas "casas das colegas... aí vão 10, vão 9, vai 5, aí três (risos)", levam peixe, farinha, o que tiverem para comerem e tecerem juntas. Com Antonia Castro, constatei na roda do teçume em seu sítio Santíssima Trindade, que enquanto abrem a palha, limpam dos espinhos, destalam, pigmentam ou mesmo tecem, conversam sobre a vida de cada uma delas, da coletividade, tiram pilhéria umas das outras, buscando a diversão e o descanso ao mesmo tempo (Fotografia 28).

Notei que o mesmo ocorre na roda do teçume do Grupo Jararaca, na localidade de Arimum. Enquanto estão envolvolvidas nas elaborações do entrançamento de palha, também desnovelam suas vidas; conversam sobre os fatos ocorridos na comunidade ou no grupo familiar, envolvem-se com as tolices das crianças que estão por entre a roda. Enquanto tece uma mandala, outra tece uma tampa de cesta finalizando sua peça. E, ao andar de um banco para outro, todo cuidado para não pisar nas longas talas que se movimentam na roda, movidas pelas mãos das tecedeiras (Fotografia 29).

Mills (2009) colabora no entendimento das redes de sociabilidade pelo trabalho das artesanías, quando empreende que a conversa

> em momentos de lazer gira em torno do trabalho; seus amigos seguem as mesmas linhas de trabalho que ele[a] e partilham uma afinidade de sentimento e pensamento. O lazer que William Morris reclamava que era "lazer para pensar sobre o trabalho, aquele fiel companheiro diário...", (p.62).

Paz (2011) também ajuda a pensar o mundo das elaborações dassas artesãs(aos) empreendendo uma relação que vai além do simples trabalho de uma disciplina prática que envolve as mãos. A oficina, antes ou agora, sempre foi o quintal dos sítios nas rodas de conversas, embaixo de uma árvore, um "microcosmo social governado por suas próprias leis especiais". Lugar onde come-se e bebe-se em coletividade, ralha com os filhos ou se divertem com um cachorro que corre atrás de uma *curumim pirocona*, como testemunhei com as tecedeiras do Grupo Jararaca. "Seu dia de trabalho não é ditado rigidamente por um relógio de ponto, mas

[43]Localidade situada na entrada do rio Arapiuns, com frente para o Rio Tapajós, está para um e para o outro rio. Sua história mistura-se com o movimento cabano, sendo a primeira sede do município de Santarém (VAZ, 2011).

por um ritmo que tem mais a ver com o corpo e sua sensibilidade do que com as necessidades abstratas de produção. Enquanto trabalha, ele [ou ela, a artesã(ão)] pode conversar com outras pessoas e até desatar a cantar" (PAZ, 2011, página *online*).

O envolvimento interior do tecer é dissipado na roda do teçume, presenciado também na parentagem de Antonia Castro, em Santíssima Trindade, local onde as vezes as tecedeiras do Grupo Sacaí, entre elas Rosalina (Rosa) de Sousa Castro, atravessam a enseada que divide o centro da Vila Gorete para tecerem juntas. Nesses momentos, as artesãs se acaloram na conversa oferecendo sociabilidade e significação ao redor de seus mundos.

Antonia Castro, agrado de Dondon, 74 anos, é filha de Celina dos Santos e Adelino Manoel dos Santos foram os primeiros fundadores do lugar que hoje habita a parentagem descendente. Vindos da colônia chamada de Patuça, que hoje é São Paulo, Lago Grande do Curuai, quando aqui chegaram só tinha a localidade de Bacabal, hoje Gorete, e o Retiro do outro lado, onde hoje é Pedreira. Casada com o senhor José Castro, 69 anos, viu sua avó e mãe olearem o barro que passou a deter a técnica das "feiteiras de barro".

Na conversa em roda grande das tecedeiras filhas, netas pequenas, noras e parentas, ela me contou que vieram para cá porque se agradaram do lugar numa visita de reconhecimento do patriarca que depois trouxe a mulher e Antonia com 15 dias de nascida. Trabalhavam a mistura com o "pirauixi e caraipé", que deixa o barro "anilado", meio azulado e liso. Revelou que "quando não breia mais está bom para moldar". No Arapiuns o barro é difícil, onde ocorre está submerso no inverno e muito seco no verão para a coleta. No Lago Grande do Curuai é costume local a feitura de alguidares, panelas com tampas e travessas. A artesã Antonia Castro, que tem uma prosa leve e frouxa, revelou-me que na época que seus pais vieram para cá "tinha pouca gente por aqui". Trabalhou e trabalha com mandioca, mas também com urucu, corante em pó para tingir farinha ou alimentação, e artesanato. A parentagem tem a casa do patriarca e matriarca mais quatro casas próximas de suas filhas(os), mais as casas de sobrinha e agregados. Costumam trabalhar juntas na "feitura" do teçume, somam a farinha e a tapioca e tecem quando tem encomenda, conforme já revelado pela Rosalina (Rosa) de Sousa Castro, completando que

> fica[m] com as amigas, tecendo nós temos alegria, a gente se acha feliz (...). Quando a gente faz esse ajuntamento assim, cada uma fica com uma coisa, vai levando né? Farinha, Biju é... Tapioca é... Café, pronto! É... Se ela frita um peixinho ela leva (Fragmento da conversa realizada e gravada na cozinha da casa de Rosalina (Rosa) de Sousa Castro. Pesquisa de julho de 2012).

Fotografia 28 –A foto (01) abaixo mostra a roda de teçume de dona Antonia Castro, onde Rosalina (Rosa) de Sousa Castro e demais tecedeiras do Grupo Sacaí, de Vila Gorete costumam tecer juntas. A foto seguinte (02) exibe Neidinha no meio da roda do Grupo Jararaca, em Arimum. Na borda inferior, o papagaio também vai a roda e suas peraltices com os demais bichos são motivos de muitos risos. Pesquisa de campo de julho de 2012

(01)

(02)

Fotografia 29 –Na roda do teçume que nomearam de Grupo Jararaca, nome criado na oficina do designer Vladimir Iglesias/ Projeto Arapiuns/ PSA para o teçume novo que tornou-se especialidade, as tecedeiras têm o costume de elaborarem os objetos utilizando-se longas talas já encapadas com a palha. Na foto, a tala amarela do jogo amazônico, sai do entrançamento, passa pela borda inferior da imagem, enrolando no chão após o banco. Pesquisa de campo de julho de 2012

O encontro com o grupo de artesãs foi no terreiro do fundo da casa do casal que dividem com a família de uma das filhas. Limpar, destalar, pintar ou tingir e tramar palha são elaborações realizadas em meio a interação social das prosas nos mais variados temas da vida das pessoas, que arrisco a introduzir assemelharem-se a fofocas, seguidas de pilhérias e risos. Essas conversas "de lazer giram em torno do trabalho", partilham trabalho e "afinidades de sentimento e pensamento", como demonstrado por Mills, (2009, p.62).

Silenciam despertando-se para uma tolice qualquer de filhos pequenos ou mesmo os netos. Quando não, acompanham entre um olhar no teçume e outro na TV, o que se passa na tela. Esses contatos influenciam a maneira de pensar e de relacionar-se consigo mesmo, com o grupo e demais dimensões sociais do processo de comercialização dentro e fora da comunidade (PAZ, 2011; MACCRACKEN, 20030).

Notei que é fácil também deixar o banquinho e o teçume de lado, no chão, para atender os filhos ou alguém que está demandando de ajuda, ou mesmo transferir aquele trabalho para outro labor de acordo com a necessidade. Antevejo que são momentos onde o "trabalho produtivo e o trabalho simbólico fundem seus tempos e as lógicas de suas relações sociais", conforme despertou-me Brandão (2009, p.40). Complemento essa ideia com o suporte teórico de Mills (2009), ao delinear que

> tanto o trabalho quanto a cultura podem ser fins em si mesmos, meios, ou conter segmentos de fins e meios. No modelo artesanal de atividade, 'consumo'e 'produção' estão misturados no mesmo ato; o artesanato ativo, que é igualmente diversão e trabalho, é o meio da cultura; e para o artesão não há ruptura entre os mundos da cultura e do trabalho (p.62)

São momentos que compartilham gestos de troca e de sentimentos. Uma paisagem social onde os sentidos se opõem a razão. Alianças pela dávida e solidariedade em detrimento da competição, não somente almejando comercialização (MAUSS, 2003; BRANDÃO, 2009). Aqui, não só produzem bens que se performam em mercadorias, nem tampouco parece que ao entrançarem estruturas de palha transformam-se em mercadorias. Seguindo de perto as ideias de Brandão (2009, p.51), entendo que "o que lamentamos e não devemos aceitar é a perda do princípio de solidariedade, de gratuidade e de generosidade nas relações entre as pessoas, entre grupos humanos e mesmo entre povos e nações".

Depreendo que as elaborações, como processo de produção de um trabalho, fundem-se com o trabalho simbólico, misturando as coisas (MAUSS, 2003). Tecer é a união de lazer e não-trabalho –a relação da vida com o interior, mental, residual– com o produtivo, o "alicerce é o trabalho" que gera a reprodução (BRANDÃO, 2009, p.40). Nas palavras de Ribeiro (1985) "trata-se, portanto, de uma manufatura *strictu sensu* em que utiliza-se literalmente as mãos, a coordenação motora e a imaginação criativa do artífice" (p.41).

Como visto, até aqui, tecer a palha de tucumã para as idosas artesãs(ãos) de hoje, mesmo para as tecedeiras de meia idade é uma atividade que não se enquadra na categoria trabalho do mundo da sociedade capitalista, em sua totalidade. Tecer é uma forma de relaxar depois de um dia inteiro na roça, por exemplo. Rosalina (Rosa) de Sousa Castro, de Vila Gorete, ressalta que antes o "trabalho mais era em roça. Não é como agora, que a gente se dedica a tecer". A artesã Doralice da Silva, de Nova Sociedade/ Urucureá complementa que o trabalho mesmo era na roça, revelando que desde quando se "entendia eu já tecia palha de tucumã". Mas, o trabalho mesmo era

> muita roça. Era nosso produto. Às vezes, era quando eu... Quando não tinha mandioca para cuidar, aí era quando eu tecia. Depois de casar, eu também

> tecia algumas, mas eu não tinha mesmo porque eu tinha muito trabalho de roça, capina. Trabalhei bastante no dia da minha vida. Trabalhei desde a idade de oito anos, já me botavam para carregar paneirinho de mandioca. Eu já trabalhei muito no dia da minha vida, trabalhei foi muito! (Fragmento da conversa na cozinha de sua casa. Pesquisa de campo de julho de 2012).

Na busca da compreensão dos mecanismos e modos de organização do mundo ao redor desses elementos que concorrem para dar sentido ao lugar do artesanato em palha de tucumã, Arendt (2005), por sua vez, ensina que desde os gregos, a humanidade lutou acirradamente contra as necessidades físicas, pois o esforço deveria seguir de uma grande obra arquitetônica ou serem dignas de lembrança. As atividades giravam em torno das ações políticas do ser. Naquele tempo, os escravos serviam a si e ao senhor; os operários do povo movimentavam-se fora da esfera privada e dentro da pública.

Na mitologia grega, os filhos de Atenas e Hefesto chamavam *banausoi* os artesãos(ãs) que gastavam esforços em seus próprios ofícios e não *no mundo público.* A história mostra que foi após o século V, com o crescimento das cidades, que as ocupações são classificadas a partir da quantidade de esforço físico despendido.

Segundo Hannah Arendt (2005) tanto Platão como Aristóteles, classificavam os camponeses na categoria escravos, "o labor do nosso corpo, exigido pelas necessidades deste último, é servil", escreveu a autora (p.93-94). A modernização da vida humana ocidental contemporânea não tem porque se assemelhar com o mundo grego e a antiguidade. As conquistas dos direitos humanos universais (para todos) foram formuladas com o propósito de retirar da vida a violência ao outro ou do outro pelo outro, mas pelo respaldo dos mecanismos que regulamentam a vida na atualidade, muitas vezes escondem-se por trás da realidade social.

Reportando-se à teoria marxiana, Arendt (2005) lança-se a refletir sobre o labor e o trabalho, ideias pertinentes nesta seção.

> Uma vez que não é o trabalho, mas o excedente da "*força* de trabalho" humana (*Arbeits*kraft), que explica a produtividade do trabalho, a introdução deste termo por Marx, como Engels observou corretamente, constitui o elemento mais original e mais revolucionário de todo o seu sistema. Ao contrário da produtividade do trabalho, que acrescenta novos objetos ao artifício humano, a produtividade do labor só ocasionalmente produz objetos; sua preocupação fundamental são os meios da própria reprodução; e, como a força não se extingue quando a própria reprodução já está assegurada, pode ser utilizada para a reprodução de mais de um processo vital, mas nunca produz outra coisa senão vida (p.99).

A era moderna tratou de apagar as diferenças entre labor e trabalho, trocando opressão por exploração na sociedade capitalista. Dessa forma, o fazer manual das artesãs(ãos) em palha

de tucumã, resultando objetos da *vida ativa* como os urus e cestões tinha a conotação de satisfazeras necessidades e desejos, ao mesmo tempo que cobriam-se de significados simbólicos emergentes da realidade social. Na atualidade, renascem na criação de novos objetos adaptados à uma configuração onde todo o trabalho é produtivo, mas não se destituem dos sentidos, dos significados simbólicos que permeiam a rede de sociabilidade e comércio das artesanías. Valendo-me do apoio de Arendt (2005), transcrevo o trecho abaixo, onde explica as interfaces do trabalho e labor na modernização.

> (...) Todo trabalho é produtivo, e perde sua validade a distinção anterior entre a realização de 'tarefas servis', que não deixam vestígios, e a produção de coisas suficientemente duráveis para que sejam acumuladas. Como vimos antes, o ponto de vista social é idêntico à interpretação que nada leva em conta a não ser o processo vital da humanidade; e; dentro de seu sistema de referência, todas as coisas tornam-se objetos de consumo. Numa sociedade completamente 'socializada', cuja única finalidade fosse a sustentação do processo vital – e é este o ideal de Marx – a distinção entre labor e trabalho desapareceria completamente; todo trabalho tornar-se-ia labor, uma vez que todas as coisas seriam concebidas, não em sua qualidade mundana e objetiva, mas como resultado da força viva do labor, como funções do processo vital (p.100).

Ao tecerem as artesãs executam um labor manual, utilizam-se de habilidades motoras. Diferente do mundo capital industrial, vigorando a divisão do trabalho, exige-se a qualidade que é a *força de trabalho*, há que se ter esforço físico para o desenvolvimento das atividades. Ao elaborarem as artesanías, as artesãs(ãos) não se separam delas. No mercado, por exemplo, onde são comercializadas, o consumidor pede referência, quer saber de onde vem, quais os beneficiários e seu modo de vida. Todos os elementos, na prática, permanecem. Ao criarem seus objetos, as artesãs mergulham numa dimensão onde estão entremeados o labor manual, esforço físico e o mundo interior, povoado de significados simbólicos. No mundo do capitalismo que a sociedade ocidental produziu, os objetos derivados da força de trabalho são *alheios* à seus elaboradores; "em outras palavras, são até certo ponto independentes da vida humana, 'alheia' a ela", interpreta Marx a autora (ARENDT, 2005), completando que

> bem diferente é o caso da categoria, mais popular, de trabalho manual e intelectual. Aqui, a conexão subjacente entre o homem que trabalha com a mão e o que trabalho com a cabeça é, mais uma vez, o processo de labor – no último caso, realizado pela cabeça, e no primeiro, por parte do corpo. Contudo o processo de pensar, que se presume seja a atividade da cabeça, é ainda menos 'produtivo' que o labor, embora de certa forma se assemelhe a este último, uma vez que o labor é também um processo que provavelmente cesse com a própria vida. Se o labor não deixa atrás de si vestígio permanente, o processo de pensar não deixa coisa alguma tangível. Por si mesmo, o processo de pensar jamais se materializa em objeto. Sempre que o trabalhador intelectual deseja manifestar seus pensamentos tem que usar as mãos como qualquer outro trabalhador (p.101-102).

A capacidade de bem tecer os objetos culturais em palha de tucumã, advém da técnica que é considerada em Sennett (2009) uma questão cultural e não meramente uma atividade maquinal. Aquela que é "destinada ao cultivo de um estilo específico de vida". Argumentando que o artífice não se extinguiu com o advento da sociedade industrial no entendimento do modo de vida daquela(e) que desenvolve habilidades artesanais. Explica que esta "designa um impulso humano básico e permanente, o desejo de um trabalho benfeito por si mesmo" (p.19). O trabalho executado para amelhar coisas bem talhadas está contraposto com a pressão exercida pelo mercado contemporâneo, expressado pela "competividade, frustações e obsessões" (p.20). Seguindo a linha de pensamento desse autor, a sociedade ocidental ossificou a ligação livre entre a cabeça e as mãos, deixando de reconhecer e estimular as habilidades artesanais. Entre o objeto industrializado e o artesanato a forma tende a desaparecer e sua função é indistinta. De acordo com Paz (2011),

> no trabalho do artesão, há um constante movimento pendular entre utilidade e beleza. Esse intercâmbio contínuo tem um nome: prazer. As coisas são prazerosas porque são úteis e belas. A conjunção aditiva define o artesanato, assim como a conjunção alternativa define a arte e a tecnologia: utilidade ou beleza. O artesanato satisfaz uma necessidade não menos imperativa que a fome ou a sede: a necessidade de se encantar com as coisas que vemos e tocamos, quaisquer que sejam seus usos diários de sua função (página *online*).

Ao lado de Sennett (2009), entabulo que a técnica manual do entrançamento de palhas constitue "uma condição humana especializada que, no entanto, tem implicações na experiência mais comum" (p.169). Intercambiando sentidos e não sentidos, como prevê Paz (2011), as artesãs(ãos) acumulam habilidades e conhecimentos no ato de tratar a palheira; *cuidar*, *destalar*, tirar os espinhos e secagem. Ao segurarem as palhas e a tala onde tramam o teçume em contato permanente com as pernas e o colo, se entregam num devaneio interios que toma o corpo e a alma. O artesanto salienta Paz (2011), "ele vive em contato íntimo com nossos sentidos, e é por isso que é tão difícil abandoná-lo", e dispara que seria como colocar um amigo na rua. Em contraste com os objetos industrais, o artesanto "uma presença física que nos chega pelos sentidos e na qual o princípio da máxima utilidade é violado continuamente em favor da tradição, da imaginação, e até mesmo de puro capricho" (página *online*).

Os banquinhos pequenos e baixos onde sentam para elaborarem seus objetos, em geral, são feitos pelos homens. Compondo o conjunto dos objetos culturais ao redor das artesanías, é onde passam os momentos e*nrolando a palha,* como contemplei a tecedeira Maria Emília, ou *rasgando palha*, no dizer da artezã Isolina Cruz. Costumam apoiar o teçume entre as pernas, acomodando-o de acordo com o tamanho das peças (Fotografia 30). Os instrumentos de elaboração estão gravados nas lembranças de Manoel Edivaldo.

> A Mãe Velha, que a gente chamava de Mãe Velha prá ela, geralmente ela tecia nesse horário. Assim, a partir das 14 horas, que ela ia lá prá frente da casa onde dava sombra do sol. Na frente da casa dela era bem ventilado. A partir do horário que depois que ela fazia almoço. Ela, sadia a minha avó, mesmo velhinha. Ela era... Meu avó, Pai Velho, ficou cego, ela cuidava dele, fazia almoço. Depois de almoçar, então, depois quando virava o sol (...) ia lá para frente. Ela tinha um banco baixo, faquinha, todo o feixe de palha, a tintura que ela preparava, ia tecer. Nesse horário, geralmente nesse horário que ela ia tece. Eu lembro benzinho (Entrevista realizada e gravada na sede do STTR, do qual é o atual presidente, para esta pesquisa. Dia 7 de outubro de 2012).

Fotografia 30 –As tecedeiras e seus materiais: na foto (02), as jovens artesãs do Grupo TucumArte: Maria Cléia, 16 anos, Ana Lúcia, 19 anos e Sandra Carolina, 14 anos; e na (01), Claudina. A imagem (03), exibe os materiais utilizados na elaboração dos teçumes. A foto (04) expõe o cuidado que a tecedeira Marcina da Cruz devota ao seu teçume, amparando-o com um pano sobre sua perna. Imagens (01) e (03) do estudo exploratório de setembro de 2011. As fotos (02) e (04) da pesquisa de campo de julho de 2012

(01)

(02)

(03)

(04)

A poesia motora que funde objetos

A utilização dos recursos naturais da floresta tropical na feitura de objetos do cotidiano advem do conhecimento local gravado na memória dos povos indígenas. Os mesmos que detêm uma arte de entrançamento alcançando "o mais alto grau de excelência e maturidade". Tanto no que se refere ao virtuosismo da execução quanto "à concepção artística das formas, à infinita variedade de padrões ornamentais geométrico, propiciados pela rigidez da matéria prima com que labora o cesteiro". Nesse sentido, cabe tanto aos recursos simbólicos dos desenhos como "à presença da cestaria nas atividades de subsistência desses grupos". Ao elaborarem seus objetos culturais utilizam-se de certos cipós, como o titica e ambé, de algumas talas como o arumã, inajá e bacaba. Trançar esses materiais rígidos distinguem-se daqueles que necessitam serem fiados antes do labor dos tecidos, tais como as fibras do tucum e do curauá (RIBEIRO, 1985, p.12-13).

Ao contrário de alguns trançados indígenas feitos de talas, como o arumã ou os cipós ambé e titica, as artesanías em palha de tucumã, conforme indicado na pesquisa, o teçume de palha *sempre foi* um trabalho das mulheres. Produziam e trocavam nos mercados para o complemento na aquisição dos bens de educação e alimentação, inicialmente rendendo muito pouco como ainda o é, se comercializados nos mercados em Santarém e elaborados com pigmentos artificiais, na ajuda à renda dos maridos. Mesmo que os homens tenham aprendido quando crianças, e tendo participado com maior freqüência das elaborações nos grupos, ainda é uma atividade feminina. O fragmento da conversa, abaixo, atesta essa condição.

> Ela sempre foi. Foi mais da mulher do que do homem. Até porque, como digo assim, quando os maridos iam para roçado, não é? Pros puxirum, ou iam caça ou pesca então as mulheres que tomavam essa iniciativa. E aquela coisa também, até o cultural do preconceito, homem não é para estar tecendo palha (risos). (...) Papai tecia, papai tecia paneiro, né? Fazia paneiro de tala, paneiro de ambé. Esse outro teçume. É. Tecido ele fazia. Mas, assim não para comercializar. Assim mesmo para uso próprio, né? (Entrevista realizada na sede do STTR, do qual é o atual presidente. Outubro de 2012).

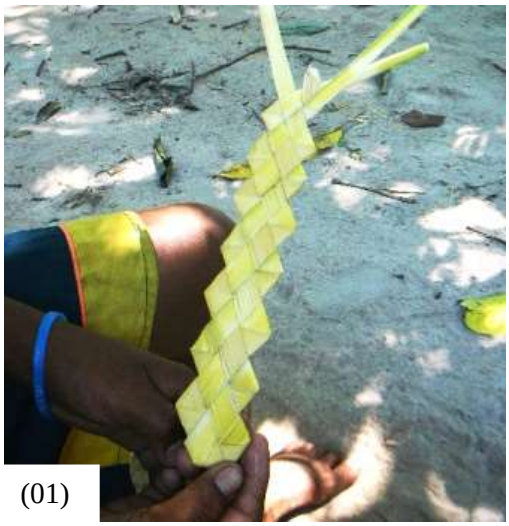
Assim, de acordo com a classificação proposta por Ribeiro (1985), por sua estrutura, os trançados podem ser de duas elaborações. A primeira, e que compreende a montagem dos tecidos "escaminha', "trançadinho" ou "miudinho", bem como o "furadinho" ou "de olho" em palha de tucumã, "o elemento da trama intercepta o elemento da urdidura, disposto perpendicularmente, em séries paralelas, transpondo sob e sobre, alternadamente, um ou mais desses elementos, sem o uso de qualquer implemento auxiliar" (p.41).

Para entender a relação das mãos que dão forma à objetos, a segunda classificação é a dos trançados costurados. Conforme elucida Ribeiro (1985), é quando "um elemento ativo (que também chamo trama) envolve um passivo (suporte ou urdidura) que lhe serve de base, constituído de um único elemento contínuo. Utiliza-se uma agulha ou um instrumento perfurador pra repassar a urdidura" (p.41). É o caso da grega com que faziam as alças da sacola escolar e do cestão redondo de guardar roupas, ou mesmo de alguns urus redondos. Na comunidade Vila do Curuai, no Lago Grande do Curuai, as artesãs elaboram bolsas inteiras de gregas costuradas umas nas outras (Figura 5). Com a mesma técnica fazem os tapetes utilizando-se das máquinas de costuras. Mas, o chapéu de palha de tucumã-açu da mãe de Josefa Cardodo era costurado a também a mão. Abaixo, segue fragmento de nossas conversas onde demonstra isso.

> A finada mamãe, ela fazia chapéu assim, amarrado com linha. Tinha aquela forma, tamanho da cabeça, né? Nós tirávamos a palha de tucumã açu ... O tucumã açu a gente destala ele, tira o espinho, destala ele, pendura, ele se enrola. E ela fazia. Mas, ela fazia era muito. Encomendavam para ela. Era mesmo que ser um chapéu de, que diziam naquele tempo, tinha o chapéu de palhinha que chamavam. Era bonito e ela fazia. Nós andávamos lá por onde tinha tucumã para tirarmos palha. Chegava, ela destalava, nós tirávamos a espinha, ela destalava, ela pendurava ele de novo, ficava bonito! Aí, ela começou a amarrar. O marido dela, que era o papai, ele comprava linha para ela fazer. E fez a forma de imbaúba, de tora de imbaúba, de envireira. Ela metia lá, se fiava e amarava. Era bonitinho o chapéu que ela fazia (Conversa realizada e gravada em seu quarto na casa onde mora em São Miguel. Pesquisa de campo de julho de 2012).

Em geral, no Arapiuns as elaborações do tempo presente em tecido de palha de tucumã se inserem na primeira classificação. A palha é tramada sobre a tala que lhe dará fimeza. A mais usada é a tala de bacaba, mas utilizam também a tala da folha de tucumã, bem como de buriti e caranã, ou mesmo de inajá. O tipo da tala depende também dos recursos naturais disponíveis bem como da facilidade em retirar as folhas de cujos talos são extraídas as talas, mas também da preferência da artesã(ão). Dona Maria Emília prefere a tala de bacaba, que o seu marido Pedro traz da colônia, como ela me relatou. Em Arimum, utilizam também a tala da garrafa pet que coletam na *costeira* da Ponta do Macaco, deixadas ou jogadas aleatoriamente pelos barcos. Em São Marcos, a sublocalidade em São Miguel, as tecedeiras com quem conversei preferem a tala de buriti para ficar "mais formado".

Figura 5 –A fotografia (01) mostra detalhe da grega, tecida pelo artesão Aílson, filho de Maria Nete, Grupo Jararaca. A figura (02) exibe as bolsas costuradas a máquina, elaboradas pelas tecedeiras de Vila do Curuai, no Lago Grande. A foto é uma adaptação da figura do catálogo do projeto Arte Curuai/ CEAPAC, de 12 de julho de 2006. Está inserido, aqui, para ilustrar que a técnica começou com a costura a mão, antes de introduzirem as máquinas de costura, como fazia a mãe de Josefa Cardoso. A foto (01) é registro da pesquisa de campo de julho de 2012



(01)

(02)

As características externas identificam artefatos artísticos elaborados por artesãs(aos) talentosos e com intenções artísticas (estéticas) específicas (RIBEIRO,1985; GELL, 2009, 2001). Ao comprometerem-se com o conjunto da obra a que propõem-se elaborar, os teçumes são contruídos de uma arquitetura séria e esforço técnico e artístico, estruturando os objetos em seus pontos, expressando-se "ao mesmo tempo e no mesmo ato em que cria[m] valor" (MILLS, 2009, p.62). Mesmo compactuando com Gell (2009, p.250) de que "é impossível abstrair antropologicamente as 'propriedades estéticas' dos processos sociais que cercam a concessão do status de 'objeto de arte' em contextos sociais específicos", os objetos das artesãs(ãos) de Urucureá conhecidos na área de abrangência pela exelência técnica e beleza, despontam com um estilo técnico da arte ocidental pela aproximação da nossa noção com o conceito de obra de arte (Fotografia 31).

Entendo que os objetos assumem tal plasticidade artística no âmbito do trabalho de uma artesã(ão), não de um trabalhador industrial. Os autores em suas reflexões colocam-me diante de objetos de racionalidades e simbolismos que, ao invés de serem encontrados pela modernização, esta é que se depara com aquelas racionalidades. Antes de denotarem beleza e arte, esses objetos colocados no chão de terra batida, aparavam todo tipo de provimentos da lida diária social e cultural. Agora, estão dispostos a saciar os mercados da sociedade contemporânea expondo seus significados. Corrobora Sahlins (2003), que o trabalho expressado na transformação

física cristaliza um pensamento resultando uma forma material que fala por si só ao circular entre os seres humanos.

Fotografia 31– A excelência das tecedeiras do Grupo TucumArte representada pelo pote (01). Rosângela Tapajós na loja em Urucureá (02). As travessas expõe beleza plástica (03). As fotos (01) e (03) foram realizadas por esta autora para um catálogo de uma feira internacional, em 2008; a imagem (02) também doi tirada por esta pesquisadora numa viagem de turismo a Urucureá, em 2010

(01)

(02)

(03)

Um objeto: o uru

Eu recordo que sei. Eram só desses (...) aqueles que a gente fazia aquelas molduras, você já sabe
[olhou para Odenilda Gama Silva, Deca, que estava sentada fora da mesa onde estávamos conversando. Deca ajudou dizendo: uru?].
É, era mais, era só desse aí (...), da palha larga.
Doralice da Silva, julho de 2012

O objeto que pode ter inspirado o desenvolvimento do teçume com a palha de tucumã do entrançamento em miudinho (trançadinho ou escaminha) é o uru e sua variedade de formas e usos. Recordadores como dona Nadir Santos Lopes, seu Jonas Dias e dona Florízia da Cruz Ferreira falaram do objeto visto no uso de seus pais e avós. Ribeiro (1985) classificou-o no grupo dos cestos estojiformes e atribui o termo à língua tupi. Escreveu ela que

> o termo tupi "uru", usado pelos Mawé, será empregado para o trançado duplo com tampa, recheado de folha (geralmente de arumã ou sororoca) que os torna infensos à umidade, como os dos índios Mawé, Tenehara e outros; patrona ou cartucheira para os cestos com aba e alça, retangulares, com as mesmas características, desses índios, bem como os redondos como os dos índios Xavante, Timbira e Kadiuéu, (p.114)

Gravado no imaginário coletivo, o uru das artesãs(ãos) do Arapiuns desse tempo presente é uma caixinha redondado entrançamento miudinho ou escaminha, medindo em torno de 15cm de circunferência por 13cm de altura com uma tampa, podendo ter ou não uma alça de cordinha ou em grega. Aquele uru que foi utilizado pelas mulheres mais velhas, parteiras ou não, e que está localizado mais atrás do tempo, servia para colocarem o cachimbo, o fumo e era retangular. Alzira Lopes lembrou também que "via sua vó fazer uru", ao expressar: "ah, eu vou tirar uma palha lá para negócio do meu cachimbo. Ao invés de recheado de folhas, aqui recebe o entremeio da tala (bacaba, buriti, outras), com trançado duplo também. Na sua base, costuram um bordado –tramado separado medindo mais ou menos um centímetro, com folhas em tiras de meio centímetro, em geral colorida para destacar com a palha natural –bem como, também costuram outro no alto, antes do trançado em palha natural onde encaixa a tampa. Esta, por sua vez, também recebe a tira bordada tanto no topo como na base, que ao tampar a caixa, encontra a tira bordada no alto do cesto (Fotografia 32).

Ainda na associação, o uru elaborado com o teçume de palha larga de babaçu, Velthen (1998), estudando os Wayana e Aparai –povos localizados no norte do Pará, abaixo do Parque Nacional do Tumucumaque– apresenta três objetos de trama cerrada, *hahaman,* porém de recursos naturais diferenciados. O primeiro é o cesto platiforme de nome *iwúgarmit,* "trançado de aspecto trapezoidal, com uma das extremidades em ponta e a outra bifurcada, confeccionado com lâminas de curuá". Objeto ritualístico onde formigas ou vespas são "introduzidas entre as malhas do trançado" para, posteriormente, "ser amarrado no braço dos iniciandos" homens, mulheres ou crianças (p.208). O segundo é o também cesto pletiforme de aspecto zoomorfo, representando o peixe pacu. Confeccionado de palha de curuá, fios de algodão e penas de galo doméstico, tucano, arara vermelha e arara canga coladas com cerol. Velthen (1998) explica este também é objeto ritualístico onde

> as formigas são introduzidas na parte sem plumária. Este vesicatório é aplicado no tronco e membros dos iniciandos pela mais idosa das mulheres wayana. A *kunãnã* que representa o peixe pacu só pode conter formigas-tocandeira. O artefato é renovado a cada ritual (p.214).

E, finalmente, o terceiro é o cesto estojiforme de nome *pakará*, semelhante ao uru retangular da artesania em palha de tucumã, porém o encaixe da tampa é diferenciado, podendo

ser uma variação daquele (Fotografia 33). Esclareceaautora que éum "trançado de aspecto cúbico de base retangular, provido de uma tampa encaixante, confeccionado de folíolos de curuá. O artefato possui uma alça de sustentação e de amarração feita de fios de algodão" (VELTHEN, 1998, p.225). A trama é a cerrada conforme traduzida pela autora da palavra *hahaman.* O interessante desse objeto, para aqueles povos, é que seu uso é masculino contrastando com a utilização recordada agora pelas artesãs(ãos) com um objeto de uso feminino, bem como, é passado de pai para filho, como herança. Outra oposição é quanto à elaboração dos cestos. Enquanto lá "os homens são, por excelência os produtores dos trançados e as mulheres as usuárias", aqui no Arapiuns, as mulheres quebram essa divisão sexual do trabalho. Em comum, o uru é o objeto de uso individual, enquanto que o cestão redondo, por exemplo, tem seu uso coletivo A complementariedade existente é entre o 'fazer' e o 'usar' que, presentemente, é relativizada pela presença da troca (VELTHEN, 1998, p.165).

> A peça do catálogo [Fotografia 33, (01)] é utilizada para guardar objetos diversos: penas de mutum para flechas, rolos de tauari, folhas de tabaco, fios e novelos de algodão e caroá [curauá?], pequenas facas, remédio, miçangas, agulhas, etc. É acondicionado num jirau, muitas vezes envolto em plástico ou pendurados numa trave, junto a rede de seu possuidor ou ainda suspensa na casa cerimonial, direcionada para a casa do proprietário. Segundo o uso a que se destina e o tamanho em que foi confeccionado, este cesto recebe nomes diferentes: *orokoenê,* (contem penas de arara e outros adornos plumários para a montagem da máscara) é, portanto, estreito e comprido; *mainienê* (acondiciona pães de cerol) ou o *paratenê* (guarda vidros de óleo de maçaranduba), é mais curto e mais alto do que o precedente. As *pakará* usadas no armazenamento de miudezas estão caindo em desuso, substituídas pela "maleta", valises de alumínio provenientementes da Guiana Francesa ou de "Duratex", compradas em Belém (VELTHEN, 1998, p. 225-226).

Talvez aquela supremacia masculina dos wayana e aparai por esse objeto esteja traduzido no uru de palha larga. Já o uru que servia para os homens que trabalhavam na floresta guardarem o pó de carvão, o *catipuru*, com o qual mediam madeira no mato, como recordou a artesã Anadir, Grupo TucumArte, no estudo exploratório de setembro de 2011, era o redondo.

Para os pescadores, o uru é uma caixa de madeira "onde se guardam o fósforo, o tabaco e o papelinho, a pinga (que geralmente não falta na pescaria), a lanterna e até a roupa para não molhar na chuva. Também servia – e servem ainda – para o pescador(a) sentar na popa da canoa", descreveu Galúcio em seu livro *Amazônia, pescadores contam histórias* (2004, p.24-25). Em 1895, José Veríssimo (1970) descreveu, em *A pesca na Amazônia*, o uru do pescador de pirarucu. Mencionando sua forma delineou que

Fotografia 32 –As fotos (01) e (02) estampam o atual uru, apresentando o detalhe do encaixe da tampa, mantendo o formato retangular e com alça de corda de palha de tucumã. As fotos (03) e (04), exibem detalhes do bordado que costuram depois de pronto no uru, de uma peça sendo elaborada por Isolina da Cruz. As imagens (05) e (06) apresentam variações atuais do objeto nas lojas em Santarém. As fotos (01), (02), (05) e (06) foram fotografadas pela autora nas lojas em Santarém entre 2012 e 2013 para esta pesquisa. A imagem (03) foram reveladas na pesquisa de campo de julho de 2012

(01)

(02)

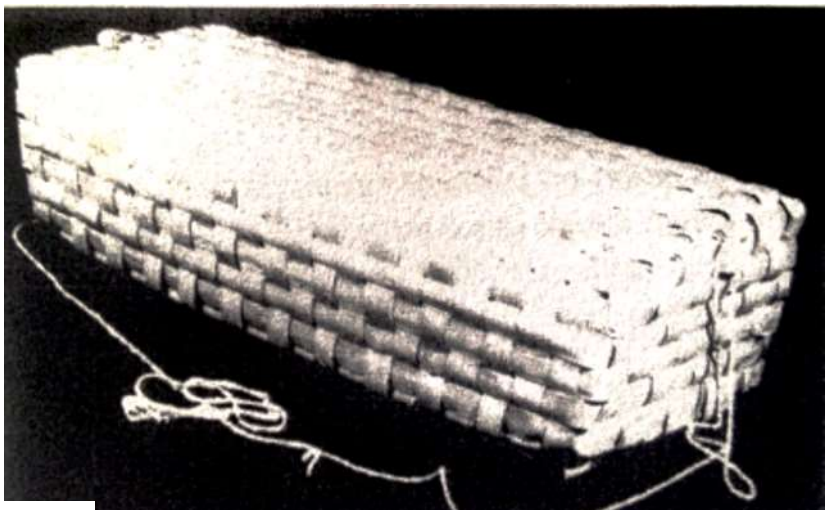
(03)

(04)

(05)

(06)

Fotografia 33 –A imagem (01) estampa o *pakará* do Povo Wayana, norte do Pará –Parque Tumucumaque– classificado por Velthen (1998). As fotos (02) e (03), exibem os *estojos* do Povo Waiãpi, também no norte do Pará, Parque do Tumucumaque. Percebe-se (03) que a tampa encaixa inteira no estojo como a do *pakará* e diferenciada no uru. Peças fotografadas na loja Araribá Cultura Indígena, em Alter do Chão, município de Santarém, para esta pesquisa



(01) Fonte: fotografado e adaptado de VELTHEN (1998,

(02)

(03)

> consigo leva duas linhas, dous bicos, duas bóias, o cacête para matar o peixe, a sua pequena faca, e o seu uru, cestinho de talas, de tampa móvel, em forma de bôlsa de senhora, com o isqueiro, o tabaco, a palha de tauari para o comprido cigarro que dura todo um dia, o seu provimento de anzóis e outras miudezas (p.22).

Veríssimo (1970) volta a realçar sua utilidade, mais a frente no livro, quando diz que

> (...) os urus ou bôlsas indígenas para as miudezas úteis, o tauari ou o papel para o cigarro, botões, linhas, anzóis, dedais, carretéis de linha, isqueiro, fósforos (p.62).

O pequeno uru redondo é o objeto primeiro que saí das mãos das também pequenas(os) *cuãntas* rodeando as saias de suas mães tecedeiras. Em campo, com a artesã Conceição Laíse

dos Santos Pereira, na companhia do filho Onivaldo Santos Pereira, a nora Luziete da Silva e dois netos, me recebeu no terreiro de sua casa, logo após ter alimentado seus patos, galinhas e marrecas. A senhora recordou que "para não ficar sem fazer nada", e para ter "as coisas na cidade, desde muito pequena fazia o uruzinho". Fez uma argola unindo os dois dedos indicadores e polegares, tamanho característico dos objetos que, hoje em dia, recebem o sabonete de mel vendido na festa que também comemora essa produção (Fotografia 34).

Fotografia 34 –A foto exibe os objetos, desenvolvidos em Vila Coroca, para acondicionar os sabonetes de mel. Pesquisa de campo de janeiro de 2012

Outro objeto: o cestão

Os cestões com tampa e corda em grega, tecidos com o ponto miúdo ou escaminha de palha de tucumã nascem, eu poderia dizer respaldada na pesquisa de campo, para substituírem os cestões trançados em palha larga de babaçu –na concepção local balaios–, cujo tecido era o mesmo do uru retangular. Aqueles balaios, que já não são mais comumente elaborados, tinham a base quadrada, mas sobiam arredondando o teçume e abrindo-se levemente o raio atéa boca. Os mesmos que se assemelham aos cestos paneiriformes –do paneiro–, compondo o grupo dos

gameliformes e alguidariformes da classificação de Ribeiro (1995) (Fotografia 36). Na transformação cultural, recebeu a tampa e a alça em grega de referência ao uru redondo, seguindo com o trançado "escaminha".

Nesse caso, se hoje fosse classificá-los de acordo com Ribeiro (1995), os cestões com tampa e sem alça estariam no grupo dos cestos estojiformes. Alzira Lopes, 68 anos, da Vila Brasil, relembrou que sua avó Benedita fazia o "balaio" de folha larga de tucumanzeiro açu, que seca e fica branco. "Primeiro tece e depois enfia a tala", afirmou-me ela. Sobre esse objeto Antonia Castro, de Santíssima Trindade, recordou que aprendeu com sua mãe e que já teceu muito aquele tipo. Substituiu-o pelos objetos em palha de tucumã, como as cuinhas de tacacá e os porta panelas que, hoje em dia, são os objetos mais tecidos pelas artesãs(ãos)

> Vou te contar a ciência de fazer isso: a gente tira a palha, abre a palha e passa no fogo para murchar. Depois, põe no sol para enxugar para ficar bem branquinha. Aí, depois a gente vai destalar para fazer (Fragmento da conversa na roda do teçume em Santíssima Trindade. Pesquisa de campo de julho de 2012).

Laureano Silva dos Santos foi quem relatou que eles tinham pés de pau e tampa, reafirmando a semelhança com o *paraxi tapurem* ou *urutó tapuremù*, respectivamente wayana e aparai (Fotografia 37). A mesma memória que Jósima Nunes, a dona Miloca de 88 anos, narrou onde os "balaios" redondos eram grandes com ou sem tampa para roupa e "qualquer coisa que a gente queira guardar", "tá jogando uma roupa por ali, a gente já põe [lá dentro]". Recordou a idosa senhora que, no princípio, teciam o uru do "tecido miudinho", mas também o de palha larga de tucumã. Ela enunciou-me que, diferente da bacaba, o tucumã é mais macio, e que sua mãe fazia os balaios de folha de bacaba para guardar farinha e massa de mandioca, mantendo o mesmo formato do paneiro. Eram mais altos que os cestões de hoje em dia, aqueles onde a filha ainda guarda roupas, assemelhando-se aos paneiros altos tramados em ambé que são vendidos no mercado em Santarém. Elaborados mesmo de palha de tucumã, recordou Manoel Edivaldo Santos Matos "daquela outra palha, de palha de babaçu, né? Faziam de palha de babaçu também. Faziam os balaios colocavam uma perna, uma tampa. Era... de forma de guarda roupa mesmo. Da roupa limpa e outro que era da roupa usada, da roupa para lavar".

Outro objeto que está na memória, é a pasta escolar com alças de grega e botão de palha e que serviu como pasta escolar das artesãs(ãos) e familiares em meados do século XIX. Talvez originada dos cestos bolsiformes elaborados pelos ameríndios (RIBEIRO, 1995). Era feita para os alunos levarem seus cadernos para a escola. Artesãs(ãos) no Grupo TucumArte ainda fazem o objeto com alça de cordinha grossa da própria palha, conforme apresentado na Fotografia 31, penduradas no topo da foto (02), na página 139.

Os objetos culturais possibilitam que as pessoas "e os grupos sociais percebam e experimentem subjetivamente suas posições e identidades como algo tão real e concreto quanto os objetos materiais que os simbolizam". Gonçalves (2007) me ajuda a pensá-los "enquanto parte de sistemas simbólicos ou categorias culturais cujo alcance ultrapassa esses limites empíricos e cuja função, mais do que a de 'representar', é a de organizar e constituir a vida social" (p.21). No entendimento do pensamento deste autor, os objetos não só demarcam ou expressam posições ou identidade, como "enquanto parte de um sistema de símbolos que é condição da vida social, organizam ou constituem o modo pelo qual os indivíduos e os grupos sociais experimentam subjetivamente suas identidades e *status*" (GONÇALVES, 2007, p.21).

> Não, tinha os dois tipos. Tinha o da folha larga, porque era mais rápido para fazer. Mas, tinha o do tecido miúdo também, né? Só que na maioria das vezes os da palha larga eram os maiores. E o do tecido fino eram menores. Mas, nem tanto também. Às vezes... A minha avó passava até um mês prá terminar um! Quer dizer que não era direto também, não é? Mas, era assim, constantemente ela sentava, ia tecendo e levava um mês (Entrevista realizada e gravada na sede do STTR, do qual é o atual presidente, para esta pesquisa. Dia 7 de outubro de 2012).

Os objetos de palha de tcumã perfazem a demarcação cultural naquele ponto difusor do Rio Arapiuns. O trabalho que disserto agora, foca nos entrançamentos que coloca o ponto "de miúdo", "escaminha" ou "trançadinho" como a marca do Arapiuns (Fotografia 35).

Fotografia 35 –O ponto marca do Arapiuns: "tecidinho" ou "de miúdo". Foto do estudo exploratório de setembro de 2011, Urucureá, Grupo TucumArte

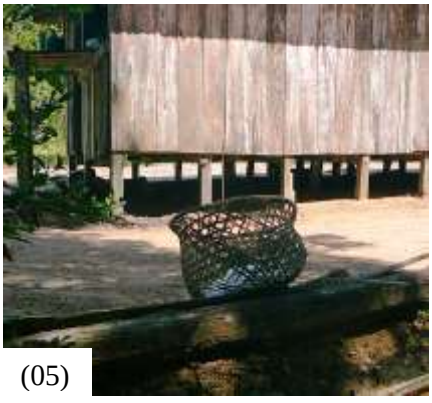
Fotografia 36 –A foto (01) mostra o balaio de folíolos de babaçu, elaborado pela artesã Antonia Castro, parentagem de Santíssima Trindade. As imagens (02), (03) e (04) exibem cestos paneiformes, da lida diária: os dois primeiros da tecedeira Rosalina (Rosa) de Sousa Castro, e a (04) da parentagem de Antonia Castro. A imagem (05) expõe uma paneiro de formato bem comum; em baixo deles, costumam prender as aves domésticas: galinhas e patos, bem como carregam mandioca para o labor da farinha. A foto (06) apresenta o *patuá* de palha de curuá, do povo Assurini do Pará, já mais semelhante ao uru em palha de tucumã, ainda persistindo o encaixe integral do estojo. Imagem revelada na loja Araribá Cultura Indígena, Alter do Chão para esta pesquisa. As demais fotos são do campo de julho de 2012

(01)

(02)

(03)

(04)



(05)

(06)

Fotografia 37 –A imagem (01) apresenta o cesto elaborado pelo artesão Laureano Silva dos Santos, São Miguel. À direita, (02) estampa a ilustração do *paraxi tapurem* ou *urutó tapuremù*. A foto (01) é da pesquisa de campo de janeiro de 2012

(01)

(02) Fonte: fotografado e adaptado de Venthen (1998, p.235)

E o chapéu

O chapéu tecido com o ponto "escaminha" é o outro objeto que apoiou os processos socioeconômicos das artesãs(ãos). É geral às(aos) artesãs com mais de 50 anos mencionarem ter elaborado-os para a comercialização. Imagino que os urus desencadearam os "balaios" de folha larga, os chapéus, as bolsas escolares, entendendo que antes de comercializarem o uru, tal como eram, já mercantilizavam o chapéu. Esse objeto é um diferencial inovador que antecedeu este momento presente, disseminando novas ideias e criações. Expressam o modo como as artesãs experimentam a condição de mulher nas transformações que vão sofrendo em torno do *status* e no decorrer de suas biografias (GONÇALVES, 2007). É interessante notar que para tecê-lo é preciso destreza com as mãos, criatividade e um pensamento coordenado. Em Vila Brasil, a família da filha de Maria Quita Dias, que era irmã do senhor Jonas Dias, Ana Dias, teceu muito o chapéu. Além das tecedeiras Neca, Antonia e Diva, o imão delas, Dico, conseguia tecer três chapéus num dia, recordou Diva.

Quanto ao chapéu, Veríssimo (1975) também o destacou na representação literária do pescador no final do século XIX:

> Não há um traje especial de pesca, mas quem representasse o pescador de calça e camisa sôlta, curta, mal lhe cobrindo o cós da calça e a cintura, tingidas ambas no vermelho terroso da tinta do muruxi (*Byrsonyma*) e o grande chapéu

> desabado de grelos do tucumãnzeiro (Astrocaryum tucuman) enterrado na cabeça, teria dado o tipo mais geral dele, em todo o seu pitoresco indígena (p.22-23).

A literatura ainda brinda esse objeto da cultura material com passagens pitorescas e pertinentes a esta pesquisa. Inglês de Sousa (1968) na descrição do personagem Inácio, coloca-o em sua cabeça, assim compondo o português no vestir, onde

> mostrava bem a diferença que ia entre ele e os cacaulistas, filhos da terra. Trazia constantemente uma jaqueta de lona azul, aberta, deixando ver a grosseira camisa de algodão, apertadas nos tornozelos; uns grandes sapatos de couro de vaca e um enorme chapéu de palha de *tucumã* completavam-lhe o traje (p.113, destaque do autor).

A criatividade e inovação move a vida dessas artesãs. Assim como existem duas criadoras para os pontos "de olho" de São Miguel, os chapéus também têm suas criadoras. Uma delas é Nair Santos Lopes. Conversando com ela a se embalar em sua rede e eu sentada na cama que não usa, contou-me que o chapéu de escaminha (tecido muidinho ou trançadinho) muitas tecem, mas ela criou um chapéu que o coco é do trançado com o ponto "de olhinho do paneiro", e a aba com o ponto "miudinho" (Fotografia 38, imagem (03).

Como a artesã Nair, Isolina da Cruz Fonseca tem sua criação para aquele artefato.Narrou-meque sua mãe, a finada Deonília Tavares, fazia os chapéus da tala da folha do tucumã, a nervura central ou ráquis. As folhas ou os folíolos eram descartados. Esse tipo de chapéu de tala é muito produzido na comunidade de Carariacá, na várzea do Rio Amazonas, e como tal ficou conhecido. Atentou que, depois que fez os primeiros espalhou para aquelas que gostaram e foram desenvolvendo a habilidade em tecê-lo. "Aí, pronto. Todo mundo queria e aprendeu. Os que aprenderam já morreram. Todos já fazem o chapéu". Transcrevo abaixo o trecho do relato sobre a criação do seu chapéu.

> Olha, tirado essa palha que ela tirava, daí que eu comecei o chapéu. Porque ia um monte para o mato. Bonitas as palhas. É ia para o mato. Eu disse: mas mamãe, eu vou inventar um chapéu. Porque eu fazia a cesta [com o ponto miudinho ou trançadinho]. Aí, ela disse, faz, aproveita, olha aí um montão de palha já destalada. Aí eu fiz. Comecei a fazer. Mas eu faço o chapéu! Comecei a fazer. Comecei a bunda dele, não é? Como aquele outro de carnaúba. Aí, formei a bundinha, tirei uma chave. Aí, saiu. Dois chapéus que eu fiz. O finado Benedito agradou-se. Estava em casa e ele disse: dona Guíta, a senhora vai vender esse chapéu para mim. Não, mas eu não vendo. De primeiro não posso vender. (...) Oh, meu Deus, então leva. Está aí. Sabe quanto eu pedi naquele tempo? Cinco reais [Marcina ajudou a lembrança da mãe dizendo que não eram nem reais]! (Conversa realizada na casa de Marcina, no Aratapi. Pesquisa de campo de julho de 2012).

Fotografia 38 –A foto (01) exibe o chapéu incorpado e elaborado com os folíolos da folha guia do tucumãzeiro, em ponto “de miúdo”. A artesã Isolina da Cruz desenvolveu em sua parentagem no Aratapi, a partir dos folíolos deixados por sua mãe, que teceia o chapéu somente com as nervuras centrais ou talas, exemplo apresentado na imagem (02). A foto (03) exibe a criação da tecedeira Nair Santos Lopes: coco de ponto do paneiro e bordas com o ponto “escaminha” ou “de miúdo”. A representação (04) estampa uma variação do chapéu tradicional do Arapiuns em palha de tucumã (01), também elaborado com o ponto “de miúdo”. As fotos (01) e (02) foram capturadas para este trabalho pela autora; a (03) e a (04) foram tiradas pela técnica do PSA Ândrea Colares para esta pesquisa

(01)

(02)

(03)

(04)

Além dos urus, cestos redondos de diversos tamanhos e chapéus, Josefa Cardoso relata que desde nova tirava palha para fazer seus brinquedos, fazia as “cestinhas para brincar. Juntava bonecas feitas de pano. Negócio de fazer vestido”. As cestinhas, urus redondos pequeninos que s meninas faziam, serviam para guardar as bonecas. Perguntei se brincava com a semente e ela respondeu que “brincava era com a carne que eu comia”. Como foi a “última filha, brincava sozinha. Estavam todas na casa, mas trabalham em roça, e na farinha. Ainda estava tola era só eu”. Lenir Cardoso interveio relantando que

> agora parece que já não tem muito, é só roça. Eu tirava para fazer meus brinquedos. Naquela época não se comprava brinquedo, aí tinha que fazer. Esses balainhos, faziam e chamavam balainho. Aí, ela tirava, a gente tirava para fazer os brinquedos da gente. Porque a gente nunca tinha dinheiro, naquela

> época, para comprar. É mesmo que ser agora, né? Naquela época, mas os pais da gente não compravam para a gente. Aí, como ela está dizendo, fazia os brinquedos. Para brincar. E aí, nesses brinquedos foi que aprofundando a tecer (Extratos da conversa realizada e gravada no quarto de Joseja Cardoso na casa onde moram em São Miguel. Pesquisa de campo de julho de 2012).

As artesãs(ãos) da palha de tucumã do Arapiuns ao elaborarem seus objetos e inseri-los na "circulação no mundo físico e social exterior" expressam uma concepção de arte, expressam uma vida de arte. "Essa produção e essa circulação têm de ser mantidas por certos processos sociais de natureza objetiva, que estão ligados a outros processos sociais (troca, política, religião, parentesco, etc.)" (GELL, 2009, p.245).

CAPÍTULO III
O mundo global e oArapiuns: comércio e consumo na floresta

Mas os bens de consumo definitivamente não são meras mensagens; eles constituem o próprio sistema. Tire-os da interação humana, e você desmantela tudo.
Mary Douglas, 2009, p.120

Esse conjunto artesanal não se deixa industrializar na medida em que cada peça artesanalmente produzida é única, na pressuposição da utilização racional para os recursos naturais. A capacidade de elaboração dos objetos por uma artesão também é limitada. Verifiquei em mercados como São Paulo, Rio de Janeiro e Pero Juan Cabaleiro, no Paraguai, mais específico na Casa China, a presença de objetos artesanais de importação originada de países como Vietnan, China e Indonésia. Mesmo em escala e a preços módicos, cada cesta, bandejas ou cachepôs de talas ou fibras acondicionam uma vida própria. Mas, mesmo com vida própria, falando por seus interlocutores, pergunto-me até que ponto são respeitados os direitos internacionalizados pela OIT, Declaração dos Direitos Humanos e pelas orientações dos mecanismos ambientais mundiais que regulamentam o uso racional dos recursos naturais?

Apoderando-me de uma escrita conjugada entre o campo da pesquisa e o conjunto teórico eleito, e considerando as oposições dialéticas entre o novo e o velho, o moderno e o tradicional diantede uma realidade social em transição; argumento o valor dos objetos culturais rolando na vida como bens, como mercadorias (DOUGLAS, 2006). As barreiras que dantes dividiam bruscamente urbanicidade e ruralidade, são agora transpostas, revirando as categorias capitais econômicas e as relações de trocas entre o (pós)moderno (ou pós-industrial?) mundo contemporâneo e

agrupamentos societários que ainda mantêm outras formas de relações econômicas e socioculturais (BOURDIEU, 1979; ALMEIDA, 2008a, BARTH,1998; GODOI, 2009).

Na primeira seção, seguem argumentações em torno das teorias antropológicas do consumo, e como se dá na prática social das artesanías. Em seguida, contextualizo a realidade social das artesãs(ãos) dialogando com as questões da modernização e modernidade do mundo ocidental capitalista. E, fechando este capítulo, algumas considerações sobre o comércio de artesanato local e global.

Mercantilização e consumo de objetos culturais

O pai dos meus filhos foi o tucumãzeiro. Eu baixava para a cidade, eram dez, quinze cestões".
Tecedeira Alzira Lopes, 64 anos

Da industrialização opulenta de meados do século passado à falência ambiental dos tempos atuais, primando pela velocidade e instantaneidade da comunicação e da informação, profundas e rápidas transformações tem ocorrido nas sociedades contemporâneas. Esse turbilhão global, processo universalizador do planeta e de suas culturas, de seus produtos, de suas trocas, de seus custos e de seu capital, imputa individualidades marcadas pela competição na demarcação de solidariedades. As pessoas no mundo entendem que o coletivo pode mais, conquista mais que as individualidades impregnadas pelo mundo ocidental capitalista.

Entendendo que as elaborações atesanais no Rio Arapiuns performam no turbilhão social o seguimento das culturas indígenas e daquelas que vieram no decurso do colonialismo religioso (OLIVEIRA, 1997). Em contraposição ao *Leviatã moderno*, representam os múltiplos modos de representação da transformação à esta realidade em transição; as vezes rarefeita, as vezes transparente (SAHLINS, 1997a, 1997b, p.126). Objetos estão para pessoas, como pessoas para pessoas, como em um reencontro, nada mais são do que uma mistura de sentimentos, pessoas e de objetos (KOPYTOFF, 2008; DOUGLAS, 2009; MAUSS, 2003).

> Trata-se, no fundo, de misturas. Misturam-se as almas nas coisas, misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas, e assim as pessoas e as coisas misturadas saem cada qual de sua esfera e se misturam: o que é precisamente o contrato e a troca (MAUSS, 2002, p. 212).

Algumas artesãs com mais de sessenta demonstraram que suas avós, tias e mães, bem como elas mesmas, faziam os feitios de palha de tucumã e vendiam por muito pouco. Maria Meríce rememorou sua avó Maria Tapuia, ao deslizar na rabeta de seu Catiçal rumo a Arimum e deixando-me enxergar seu sentimento filial pela finada ansiã. Ela relatou que ao fazer os urus

de palha de tucumã, vendia-os em Santarém para comprar despesas e roupas. E vendia "muito barato; "R$0,50; R$0,80. Mas, apesar dos preços baixos sempre foram "um bom dinheiro para ajudar o marido que fica alegre, pois às vezes também não tem. Corre um para outro", ouvi de uma artesã.

Maria Meríce atentou-me que de primeiro tinha pouca gente tecendo "agora não, tem muita gente". O que significa que, mesmo com os preços ainda mais baixos no mercado local e regional, os objetos tecidos em palhas tingidas com plantas do mato galgaram mercados nacionais e internacionais, e posição econômica. Dessa forma, é notável o crescimento do número de artesãs(ãos) e consequentemente da produção na abertura desses novos nichos mercadológicos.

Revelaram-me que teve um momento em que os teçumes estavam em baixa, meio parado, o mercado em Santarém pagava muito pouco e não estimulava. Agora com a relevância na atividade turística, esse mercado está em crescimento. O exemplo está nos pioneiros Grupo TucumArte de Urucureá e oTrançados do Arapiuns. Rosalina (Rosa) de Sousa Castro, de Vila Gorete também enfatizou essa questão, "fazia para vender, mas o preço era de um real, de um real não passa e daí... em Santarém". "Agora, com o Saúde e Alegria está dando certo", atentando que o dinheiro "custa assim, a chegar, mas quando chegava a gente via a diferença". Mas, os objetos que estão rendendo mais, são resultados de trabalhos de assessoria técnica para o desenvolvimento local, alinhado com os discursos da sustentabilidade, recuperando o uso múltiplo dos recursos naturais.

Nesse sentido, Maria Emília Mota, referindo-se às elaborações com pigmentos artificiais, discorre que não perderia tempo elaborando os objetos com tingimento artificial, que tem valores inferiores aos novos objetos; "não vou me dar o trabalho de fazer isso, não por cinco reais*"*. Assim, como o Grupo Tucumarte, por exemplo, recebe apoio do PSA há mais de vinte anos, tendo influenciado os objetos (formas, pelos conceitos contemporâneos que rondam o mercado de objetos socioambientais, o grupo Trançados do Arapiuns/ AARTA da Vila Coroca teve o tecido de palha de tucumã percebido pelos olhos do padre José Gross. A artesã Neida Maria Pereira Rego contou-me também que foi quem incentivou outros projetos que poderiam complementar renda naquela localidade: criação de peixe, tartaruga e abelhas. Desde 2002, intensificam os trabalhos na busca da organização social e do aprimoramento das formas e texturas dos objetos, resultado dos processos de socioambientalização. Na atualidade, os teçumes dividem o espaço social interagindo com os interesses disputados em uma arena onde jogam também o setor turístico, representado pelas instituições governamentais e não governamentais.

GODOI et al. (2009, p.29) reproduz eco na noção de que a relação no rural é "mais complexa do que algo que deixou de ser o que era para transformar-se em seu contrário". Essa complexidade é lançada na onda mundializante (IANNI, 2001). As sociedades ameríndias também realizavam e permanecem comercializando no mercado econômico (VElTHEM,1998). No prolongamento da ideia de Mauss (2009), ao estudar sociedades "ditas primitivas", apontou que os fenômenos de troca e de comércio não são uma característica capital. O autor afirma que

> o mercado é um fenômeno humano que, a nosso ver, não é alheio a nenhuma sociedade humana–, mas cujo regime de troca é diferente do nosso. Nelas veremos o mercado antes da instituição dos mercados, e antes de sua principal invenção, a moeda propriamente dita; de que maneira ele funcionava antes de serem descobertas as formas, pode-se dizer modernas (semítica, helênica, helenística e romana), do contrato e da venda, de um lado, e a moeda oficial, de outro. Veremos a moral e a economia que regem essas transações (MAUSS, 2009, p. 188).

Assim, se os tipitis e peneiras eram objetos que não se vendiam, podiam até ser dados como presentes numa relação de compadrio ou parental, os feitios de palha parecem nascer para a troca comercial com valor de uso social. A relação com o fazer, elaborar os objetos de palha, de tucumã não tem o mesmo sentido que o trabalho na roça que também não é a mesma categoria trabalho do mundo capital. As múltiplas racionalidades do mundo confrontam-se com as categorias capitais e sua modernização. Mills (2009) ajuda a entender essas disparidades quando insere que

> uma vista aos olhos do mundo ocupacional do trabalhador moderno é suficiente para deixar claro que praticamente nenhum desses aspectos é relevante hoje para experiência moderna do trabalho. O modelo artesanal tornou-se um anacronismo. Usamos esse modelo como ideal explícito, em termos do qual podemos resumir as condições de trabalho e o significado pessoal que o labor tem em mundos do trabalho modernos e especialmente para "colarinhos brancos" (p.63).

Como coisas para serem trocadas, as sociedades fundam-se nos sistemas de troca onde tudo passa a ser negociado: mulheres, cultura e bens ou coisas (LEVI-STRAUSS, 2003, MAUSS, 2003). Nesse sentido, é Kopytoff (2008) que corrobora ao estabelecer que é a

> explosão da mercantilização que faz parte das origens do capitalismo. A mercantilização ampla que associamos ao capitalismo não é, portanto, uma característica do capitalismo em si mesmo, mas a tecnologia de troca que, historicamente, se associou ao capitalismo e que criou margens dramaticamente ampliadas para a máxima mercantilização possível (KOPYTOFF, 2008, P.99)

A mercantilização da "cultura assegura que algumas coisas permanecem inconfundivelmente singulares, e resiste à mercantilização de outras coisas". Douglas (2009, p. 106) colabora nessas argumentações ao escrever que "os bens escolhidos na satisfação dos desejos materiais e simbólicos subsistem nas relações sociais expondo o duplo papel dos bens: subsistência e

mercadorias socioculturais". Posso dizer que o teçume dos objetos culturais em palha de tucumã emerge numa realidade de trocas mercantis. Maria Rossi Canté Pereira (Diva), 63 anos, de Vila Brasil revelou-me que vendia desde moça para um taberneiro que comprava ainda em cruzeiro, de dentro do barco,

> e já dava, Deus o livre. (...) Eu tecia três chapéus na noite [com o ponto "escaminha"]. Nesses tempos, era só tinta do mato mesmo. Quando eu pegava para tecer era para tecer. Ninguém me chamava para comer (Conversa realizada na casa de dona Maria Rossi. Pesquisa de campo de junho de 2012).

Os objetos, bens, as coisas e mercadorias de consumo satisfazem as necessidades vitais do ser humano, são úteis para esses fins (Fotografia 39). Mas, a parte essas materialidades, sugere Douglas (2009) que as mercadorias "são boas para pensar: tratemô-las como um meio não verbal da faculdade humana de criar" (p.108). O que significa que a experiência social se dá não só pelos signos da linguagem, do discurso oral e verbal, mas que os bens metabolizam significados, dinamizando a cultura. Na linha desse pensamento, Lima (2010, p.9) sustenta que os objetos, usos e trocas "operam para fornecer sentido e ordenar a vida coletiva em uma totalidade". Onde as relações sociais estão ligadas aos objetos que não são somente matéria física, mas coisas imantadas de "significados construídos socialmente" (LIMA, 2010, p.11).

As artesanías representam um desejo do mundo dimensionado temporal e espacialmente na demarcação de intervalos, ao inserirem-se no mundo mediado pela realidade social globalizante e a multiplicidade de modos de vida. Seguindo Douglas (2009), quando consomem a palha e os corantes naturais ou químicos na elaboração dos bens de troca, imprimem a artesanía como a parte visível daquela cultura, marcando um conjunto particular de coisas. Ao darem sentido à condição da vida, as artesanías interpretam o mundo a sua volta na flutuação dos significados, uma das características da categoria social continuamente sendo redefinida.

Diferentes dos industriais, os artesanatos possuem vida de estima, têm valor de uso e troca, mas possuem valores de vida, simbólicos. Fazem parte do comércio e simbolismo daquelas artesãs e suas parentagens. Como era dicífil a circulação dos barcos dos regatões, algumas recordadoras revelaram que o comércio era realizado dentro dos barcos dos marreteiros, deixando *feitinhos* e consumindo mercadorias da alimentação, vestuário. E mais para cá no tempo, mobiliário, suportado pelos sistemas de aviamento herdado do período da borracha (CASTRO 2008; MACHADO, 2002).

Fotografia 39 –Os objetos do dia a dia perfazem a vida. Na imagem (01), destaque para os da família de Rosalina (Rosa) de Sousa Castro; (02) Alzira Lopes expõe um cesto que elaborou a partir de outro que ganhou vindo de Manaus; (03) detalhe do tipiti cheio de massa de farinha da casa de farinha da parentela de Júlio Ferreira da Silva, pendurado ao lado de um pilar de madeira. Pesquisa de campo de julho de 2012

(01)

(02)

(03)

Os grupos de artesãs(ãos) reunidos em torno desses objetos culturais demonstram sensibilidades criativas às demandas de um mercado de baixa escala, segmentado e ainda em número reduzido de entrepostos. O diálogo está permeado entre o comportamento do consumidor e as demandas socioambientais de mercados como o brasileiro e internacional em torno desses objetos. E nesse sentido, Douglas (2009, p.26) insere que "o consumo tem de ser reconhecido como parte integrante do mesmo sistema social que explica a disposição para o trabalho", faz parte da necessidade social de relaciona-se com outras pessoas. Os objetos culturais existem como meios de compartilhamento de transformações dos processos de identidade coletiva, sobrevivendo o grupo a seus membros; e posições na vida social. Ao mesmo tempo, contribuem para a constituição e percepção subjetiva do mundo (GONÇALVES, 2007).

O deslocamento das pessoas, fixando territórios, ligam-as com o consumo do mundo global no interrelação de coisas e pessoa; concepções de formas e sentido estético, de sensíveis emoções a criações de misturas de cores, texturas; e isso tudo é comunicado pelo conhecimento dos seres humanos em relação às coisas e seus funcionamentos (GEERTZ, 1997; FRY, 2009; MAFFESOLI, 2006, 1995). Na multiplicidade de eventos que caracterizaram a mobilidade, experimentam transformações levando na memória coletiva elementos culturais distintos na formação de novos lugares. São as relações socioculturais que emergem dessas atividades de trocas comerciais inseridas no mundo do consumo desta atualidade.

Estão significadas num conjunto de atribuições simbólicas, "pois os objetos, enquanto suporte de informação, proporcionam conhecimento acerca da imagem que seus produtores fazem de si mesmos" (VELTHEN, 2007, p.120). É nesse sentido, que ao escolherem e ressignificarem o teçume em seus objetos transformados pela influência das instituições mediadoras, dialogam com os mercados consumidores marcando uma forma de viver e olhar o próprio mundo. Constituem *acervos simbólicos* assegurados pela cultura delimitando que "algumas coisas permaneçam inconfundivelmente singulares, e resiste a mercantilização de outras coisas. Por vezes, ela re-singulariza o que foi mercantilizado" (KOPYTOFF, 2007, p.100). Vejo claramente esse enunciado na transformação que a palha sofre pelas aptas mãos que a transformam, na arte de pigmentar a palha, recebendo com elegância e brilho as cores que vêm das *plantas do mato*, fixando-as pela fervura. Afinal, Kopytoff (2008) sugere que os objetos desenvolvem uma *biografia cultural*.

Intitulando os objetos como patrimônio cultural, Gonçalves (2007) insere o trecho do texto de Annette Weiner que compartilho ao analisar os teçumes em palha de tucumã.

> (...) Nós usamos objetos para fazer declarações sobre nossa identidade, nossos objetivos, e mesmo nossas fantasias. Através dessa tendência humana a atribuir significados aos objetos, aprendemos desde tenra idade que as coisas que usamos veiculam mensagens sobre quem somos e sobre quem buscamos ser. (...) Estamos intimamente envolvidos com objetos que amamos, desejamos ou com os quais presenteamos os outros. Marcamos nossos relacionamentos com objetos (...). Através dos objetos fabricamos nossa auto imagem, cultivamos e intensificamos relacionamentos. Os objetos guardam ainda o que no passado é vital para nós. (...) não apenas nos fazem retroceder no tempo como também ornam-se os tijolos que ligam o passado ao futuro (apud GONÇALVES, 2007, p.26).

A teia social que ressignifica esse padrão de teçume de uma artesanía local, na interpretação dos enunciadores aos significados que o conjunto cesteiro carrega de vida social, tornam-se objetos de trocas comerciais, enquanto resultado da interação simbólica e material. Traçando as conexões dos laços familiares, as artesanías também expressam a íntima relação que suas artesãs e artesãos têm na lida com os recursos naturais, revelando "adaptações ecológicas e expressões culturais distintas" (VELTHEN, 2007, p.118). Estão significadas num conjunto de atribuições simbólicas, "pois os objetos, enquanto suporte de informação, proporcionam conhecimento acerca da imagem que seus produtores fazem de si mesmos" (VELTHEN, 2007, p.120). Os fundamentos da mercantilização das coisas calcada na "tecnologia de troca" é historicamente antecessora do capitalismo, lugar onde se origina, apodera-se e propaga-se globalmente (APPADURAI, 2008).

Modernização e modernidade: a realidade social atual

Assim, mediada por experiências desveladas na permanência de oposições clássicas entre o velho e o novo, o tradicional e o atual, elucubrando sobre essa oposição dialética e controvertida acabei por analisar ruralidade e a urbanicidade confrontando com a realidade. A globalização ou os processos de mundialização são os fomentadores e edificadores de lugares onde as culturas se encontram, misturam-se, recombinam-se. Um movimento contínuo de grupos movidos pelos fluxos e mobilizações territoriais compondo relações socioculturais, ressignificando imaginário simbólico e ressurgindo identidades (GIDDENS, 1998).

É pela realidade social tensionada entre a urbanicidade e ruralidade, revirando as categorias capitais econômicas e as relações de trocas que nasce a paisagem em relato das conectividades entre as localidades e as redes de comercialização das artesanías. As barreiras que dantes dividiam os mundos surpreendem ao trazer resistência. Nesse sentido, Sahlins (1997a) interpreta que

> sobre a dominação capitalista do mundo pela *celebração* da inventividade daqueles 'consumidores' da indústria cultural (sobretudo na periferia) que, a partir dos produtos que lhes são impostos pelo mercado, saem-se com algo bem diferente, às vezes de um modo que induz à resistência mais do que à conformidade (p.54).

Na reconstrução dos objetos culturais, o tradicional rompe-se, mas também se repete de maneira cíclica o que se acreditava estar ultrapassado. Na concepção de Maffesoli (1995), que "é isso que permite falar de maravilhamento, de reencantamento. O imaginário, o simbólico, o onírico, o festivo, são alguns dos parâmetros que exprimem melhor um tal processo", (p. 146-147). O elemento chave das elaborações centra-se no conhecimento prático da natureza da palheira, que relacionam com técnicas advindas da experiência do entrançamento de outros materais. Assim, esse conhecimento é expresso nos objetos que refletem o domínio manual, mas estético. É uma somatória de saberes que possibilitam suficiência para a reprodução social das artesanías, expressando sentimento, forma de organização da vida ativa formando um dos segmentos da cultura, comércio e tecnologia social (GEERTZ, 1997).

As novas realidades sociais e culturais, econômicas e ambientais sobre a vida das coisas e dos objetos, no presente, oferecem análises que vão desde o design, arte e a necessidade de troca empregando olhares diferenciados para aqueles objetos culturais. Alguns elementos não permitem-se cingirem, experimentam e permanecem no agora pela dinamicidade cultural enquanto símbolos comunicacionais que compõem o imaginário daquelas pessoas no cotidiano das atividades.

O teçume em palha de tucumã desponta como um norteador, uma *tradição* que rompe na superação do mundo avassaladoramente global (PAZ, 2011). A ênfase recai não simplesmente na comunicação simbólica dos objetos, mas concomitantemente na "*agência, intenção, causação, resultado* e *transformação"* que estão impressas nos objetos materialmente como simbolicamente, como nas relações socioculturais, no "sistema de ação cujo fim é mudar o mundo". "Não somente codificar proposições simbólicas a respeito do mundo", acordando com a posição de Alfred Gell (2009, p.251). Mas, também olhando a "mediação que desempenham os objetos de arte no processo social, e não com a interpretação dos objetos *como se* eles fossem textos" (p.252). Atribuir significados culturais aos objetos de arte "é sempre um processo local" (GEERTZ, 1997, p.146).

As artesanías em palha de tucumã são revestidas de sentidos de ordem cosmológica, econômica e social ligados pela historicidade, contudo não menos preocupado com aquela estética e semiótica (VELTHEM, 1998). Nesse sentido, e enquanto objetos de consumo estão

também envoltos pela plasticidade sendo direcionados pelas instituições do desenvolvimento na inserção dos projetos de design.

Compactuando com a idéia de Baudrillard (2208), os objetos que circulam nesta realidade global perfazendo uma relação contínua com as pessoas são "antropomórficos". Abarcam encontros de saberes transculturais e a busca de bem estar criativo são interpretados, ou ressignificados nos novos objetos (GONÇALVES, 2007, SAHLINS, 1997b). Ao contrário dos objetos de *potlatch* (do dar e receber ou dos objetos sagrados; MAUSS, 2003), os objetos que rondam esta realidade global são como "deuses domésticos" que "se fazem, encarnando no espaço os laços afetivos da permanência do grupo, docemente imortais até que uma geração moderna os afaste ou que os disperse ou às vezes os reinstaure em uma atualidade nostálgica de velhos objetos" (BAUDRILLARD, 2008, p.22).

Se, enquanto símbolos compondo o imaginário coletivo daquelas pessoas no cotidiano das atividades, os objetos em palha de tucumã prolongam-se de suas artesãs(aos) identificando-as àquelas coisas. Godelier (2001) ensina que "as coisas prolongam as pessoas, e as pessoas se identificam com as coisas que possuíam e que trocavam" (p.22) ao tratar dos dons ou presentes das sociedades melanésias que praticam o *potlatch*.

As artesanías numa posição de positivação mercadológica impõem suas racionalidades na compreensão e interpretação simbólica, num mundo interativo de sociedades e culturas. Carregando significados, "múltiplas informações", expressões materializadas das organizações sociais e de representação do mundo e da vida. Estão envoltas numa racionalidade de escolha valorativa de sustentação econômica e ambiental, além de possuírem uma "identificação tríplice": matéria prima utilizada, teçumes e os bordados decorativos (VELTHEM, 1998, p.18).

Esses objetos demonstram de alguma forma a produção de significados num rearranjo permanente de um povo, vejo que contribuem para, diante da massificação gerada pela globalização, tornar visível a identidade de cada agrupamento humano, que é construída a partir das expectativas vividas em que lhes cabem naquele espaço. Bem como, concorre para a manutenção da característica fundamental da humanidade que é sua diversidade. Nakazono (2007) adicona que para cumprirem seu *status* os objetos devem estar correlatos aos saberes e conhecimentos locais.

> O sucesso para a promoção dos PFNM se relaciona com o reconhecimento dos saberes e práticas locais. Com base nesses, a elaboração de instrumentos adequados a conservação dos sistemas agroflorestais e ambientes associados se constitui em uma nova concepção sobre a questão da sustentabilidade do

> extrativismo. Após um longo período de prática extrativista voltada ao mercado exterior, gerenciada pelos patrões dos seringais e outros intermediários no processo, a extração dos produtos da floresta passa tomar outra dimensão. Sob o suporte e apoio técnico de instituições, governamentais e não governamentais, e de movimentos da sociedade civil, as iniciativas locais tem se desenvolvido com o objetivo de conciliar qualidade de vida social com ambiente conservado. A utilização de produtos florestais passa a ser valorizada sob uma perspectiva mais ampla, considerando-se a diversidade e complexidade das atividades econômicas que estão associadas às formas de subsistência dos povos da floresta (NAKAZONO, 2007, p. 24).

Os grupos domésticos onde residem artesãs(ãos) parecem instaurarem uma diferença e uma desigualdade de *status*. Tanto dentro como fora de suas localidades. A arte de produzir as artesanías aproximam elaboradoras(es), distinguindo-as(os) socialmente e culturalmente, talvez até modificando hierarquias. Nesse contexto, entendo que une sentimentos e paixões, desperta sentidos culturais de pertencimento, mas também atua em forças contrárias. O que significa que por ambos os caminhos empreende transformação e agência, inovação e transmutação, possibilitando a intensificação causal pelas heranças culturais, mas ainda pelas habilidades artísticas que as artesãs(aos) cultivaram e não deixaram perecer (GODELIER, 2001). A vida social nesse território de elaborações e comércio dos objetos está organizada nas formas de competição estabelecidas pelo acesso aos recursos naturais e aos saberes que ligam os pigmentos e suas combinações. Objetos e artesãs(ãos) nos remetem a um lugar na natureza, mesmo que esse lugar esteja permeado de conflitos e que, para produzi-las, enquanto recursos naturais manejáveis, os grupos penetram sobre direitos de territorialidades em conflitos com a noção de propriedades e fundiários expedidos pelo capital.

Assim, o empenho no artesanato mostra sua importância e ao mesmo tempo a arena onde disputam as diversas manifestações institucionais. A artesanía em palha de tucumã impõe sua racionalidade na compreensão e interpretação simbólica, num mundo interativo de sociedades e culturas. Adiciono a interpretação de Velthem (1998), na busca da compreensão dos processos emitidas pela arena de disputa:

> Nesta perspectiva, os objetos atuam como veículos de idéias que revelam a lógica das relações sociais como foi mencionado por Boas em princípios deste século. Nas palavras de Otten (1971), isto significa que os objetos e sua simbologia "simultaneamente representam, definem e manifestam seu referente e assim são como um estoque de informações, como livros" (p.18).

Ainda ancorada no trabalho da autora acima, nas pesquisas do universo indígena, interpreto que os objetos trançados de palha de tucumã sintetizam expressões de perpetuação do grupo nas dimensões míticas e metafísicas. As mesmas que concernem a espacialização, a temporalidade, a sociabilidade cultural refletindo na interação estrutural, conceitual e relacional

dos artefatos e suas elaboradoras(es). Aspectos que desvelam o repertório decorativo, padronagem de grafismo e escrita. Os pigmentos revelam o cuidado que despojam ao escolherem os grafismos e as cores que comporão um objeto. Os mesmos que, no respaldo do mundo indígena, podem transmitir preocupações comunitárias e identitárias da sociedade produtora, pois os objetos enquanto suporte de informação, proporcionam conhecimentos em torno da imagem que seus produtores fazem de si mesmos (VELTHEM, 1998, p.129).

Ao elaborarem seus objetos culturais e artísticos, habilidosas artesãs(ãos) manuseiam arte. "Dizem como deve ser usada, quem é seu dono, quando é tocado, quem toca, ou quem faz, que papel desempenha nessa ou naquela atividade, pelo que pode ser trocado, qual seu nome, quando começou, e assim por diante" (GEERTZ, 1997, p.147). Representam uma formação coletiva, pois é onde são mantidas as relações sociais com suas regras e valores. E Geertz (1997) completa que "apenas materializam uma forma de viver, e trazem um modelo específico de pensar para o mundo dos objetos, tornando-o visível" (p.150). O século XIX padronizou o mundo moderno, mas não conseguiu extinguir os povos e seus objetos. Olhá-los é se aproximar da cultura que é regida por eles.

As reflexões habilitaram-me o diálogo doloroso entre a intensidade da empiria e a complexidade das teorias das abordagens sobre a sociedade moderna, realidade onde se manifestam as artesanías em palha de tucumã, realizando entre si múltiplas e diferentes formas de relações sociais. Sendo, inicialmente, que este período é controverso no âmbito de sua definição. Cada autor tem lá suas predileções de interpretação, de tradução e de teorizar o mundo dito moderno e que pode permear mais de quatro séculos. Parto da condição contemporânea de Williams (2011b):

> um estado de representação ativa das possibilidades humanas; um estado de discurso e composição antiquados; um estado em que a linguagem é entorpecida e exaurida pelo costume e pelo hábito, ou reduzida ao meramente prosaico; um estado no qual a linguagem cotidiana torna a composição literária difícil ou impossível; um estado no qual a linguagem meramente instrumental bloqueia o acesso a uma realidade subjacente espiritual ou inconsciente; e, por fim, um estado no qual a linguagem meramente social impede a expressão individual mais profunda (p. 56).

E sigo ao encontro com o que Giddens (2010) pensa do agora para então ponderar sobre essa a racionalidade moderna, configurando um mundo a despeito de outras racionalidades (BOURDIEU, 1979).

> Nossa época se desenvolveu sob o impacto da ciência, da tecnologia e do pensamento racional, que tiveram origem na Europa dos séculos XVII e XVIII. A cultura industrial ocidental foi tomada pelo Iluminismo – pelos escritos de pensadores que se opunham a influencia da religião e do dogma e desejavam

> substituí-los por uma abordagem mais racional a vida prática (GIDDENS, 2010, p.13).

O pensador social francês Alain Touraine (1994) discorre que "a idéia de modernidade está, portanto, estreitamente associada à da racionalização. Renunciar a uma é rejeitar a outra" (p.18). É um período que os modernistas da cultura descobriam ou redescobriam as "intensidades reais da experiência que por tanto tempo tinham sido ocultas ou distorcidas por falsas estruturas de compreensão" (CONNOR, 1993, p.12).

Esse estado de modernização está revelado na paisagem em frente a cidade de Santarém. O porto de Santarém é uma versão caótica do mundo instalado: um grande terminal graneleiro da Cargill ergue-se de um sítio arqueológico, na extensão do Rio Tapajós que margeia as mediações do Mercadão 2000: grandes navios de carga e rota de transatlânticos; centenas de barcos de linha, comunitários e privados. Uma multidão que se mistura no "*le tourbillon social*" (BERMAN, 2007), um *redemoinho* entronizado pela modernidade. Esse contexto modificou a paisagem na confluência do Arapiuns –Tapajós– Amazonas.

Castro (2008) insere suas argumentações no sentido cidade-interior apostando na realidade amazônica *multi-étnica* e *multi-linguística*. Dessa forma, discorre sobre a "necessidade de compreender o que são essas cidades" sobre a "possibilidade de entendimento desse universo incomum às teorias convencionais sobre o urbano e a urbanização". Postula que dessa prática é possível "captar a natureza de suas redes e as territorialidades em jogo na sua relação com o território de floresta tropical" (p.16-17).

Investigando as sociedades amazônicas e sua própria realidade como um espaço multifacetado (ADAMS, 2006; SCHWEICKARDT, 2010), o fenômeno da mobilidade vem corroborar com a construção de uma "malha tipicamente rural de aglomerados dos mais variados tamanhos e em diversas escalas". Em harmonia com as ideias de Hébette e Moreira (2004), os povos geografam a construção do *espaço rural* edificado enquanto uma "nova *ruralidade*", num redesenho de paisagens onde se privilegia o sentido interior-cidade, relevando a importância das atividades de cunho agroecológicos. Apesar dos autores tratarem a migração pela ótica da fronteira agromineral, ao contrário de Castro (2008) que enfatiza a *urbanização* da Amazônia, tratam a migração enquanto "processo concomitante de 'ruralização' da Amazônia, isto é, o processo de construção do espaço rural" (p.49-50).

Nesse processo cultural móvel entre a cidade e o campo, entre a modernidade e a vida pós-industrial, trançar cestos nos remete a uma das expressões técnicas e culturais imemoriais

na história da humanidade. Encontrada por todos os continentes onde os povos aborígenes deixaram suas marcas, hoje em dia é utilizada tanto nos espaços interioranos no manejo dos recursos naturais e para a lida doméstica quanto nas cidades, em ambientes decorativos bem como artísticos pela beleza plástica (VELTHEN, 1998). Uma cesta num mercado urbano contemporâneo traduz simbolicamente o consumo sustentável de florestas produtivas manejadas (reuso, reciclo e redução de resíduos sólidos), a distinção étnica e equidade socioambiental O estudo da cultura material nas relações da produção e consumo pela lente das artesanías pode ajudar a entender essa complexidade na área de abrangência onde se nota a relação progressiva entre e o tradicional e o pós-industrial. Interpretando esse realce, é possível pensar que as comunidades pulam processos e rompendo os padrões, movem-se do estágio entre o tradicional e o moderno para o pós-industrial. Isso justifica-se ao olharmos a densidade demográfica crescente, a entrada dos meios de comunicação como a televisão, pela chegada da energia elétrica vinda dos motores movidos a combustíveis fósseis de Juruti, via a mineradora Alcoa. Em algumas localidades da área, mais acesso a redes de telefonia móvel 3G onde os jovens se conectam com o mundo (CEAPS et. al. 2011, 2008).

O crescente número de barcos de linhas para atender a demanda das pessoas em dependência do mercado de Santarém, percebe-se, o que diria Kopytoff (2008, p.99), uma possível-mercantilização da vida social como uma característica da tecnologia de troca "que, historicamente, se associou ao capitalismo e que criou margens dramaticamente ampliadas para a máxima mercantilização possível".

Objetos imantados de significados locais e globais

As análises em torno da vida social das coisas são concebidas a partir da noção de mercados globais, onde a pretensão da massificação do modo de vida possibilitam o ressurgimento de identidades grupais ou étnicas (BARTH, 1998; THOMSON, 2002). E vem acoplada ao balizador da conservação dos recursos naturais como meio que possibilita o processo de expansão "das liberdades humanas" (VEIGA, 2010, p.37). Na construção da proposta, considerou-se o design como um dos fatores das transformações dos objetos culturais. É através dele que correlata-se aos novos nichos mercadológicos, diferença que pressupõe ser uma alavanca de alternativa para o desenvolvimento local. Dessa forma, rompendo padrões consolidados e guiando "a novos comportamentos e modos de pensar" (MANZINI, 2008, p.5). "Em outras palavras, a preservação e a regeneração de nosso capital ambiental e social significará justamente romper

com as tendências dominantes em termos de estilo de vida, produção e consumo, criando e experimentando novas possibilidades", desvela Manzini (2008, p.15).

O designer de produtos, como os que possilitaram a revisão das estruturas dos trançados na atualidade, foram movidos, principalmente, pelo Projeto Arapiuns/ PSA. Mas, também pelo projeto do Trançados do Arapiuns que tem como fomentador o Programa de Promoção do Artesanato de Tradição Cultural (PROMOART), integrado ao Programa Mais Cultura do Ministério da Cultura, com parceria local da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), bem como algumas ações do SEBRAE (CARVALHO, 2004, 2011).

Aquele profissional foi visto por Mills (2009), nas análises do trabalhador cultural nos Estados Unidos em meados do século XX, tinha a missão estética e habilidade técnica, mas tinha também a "tarefa econômica de vender" (p.71).

> Nisso ele se junta à fraternidade da publicidade, ao conselho de relações públicas e ao pesquisador de mercado. Esses tipos desenvolveram suas habilidades e pretensões para servir homens cujo "deus é a grande venda". E agora o design se junta a ele (MILLS, 2009, p.71).

Daquela visão ao novo trabalho desse profissional, as transformações no mundo apoiaram a concepção de um designer olhando para as questões socioambientais, revendo conceitos concebidos no âmbito do projeto da modernização. As noções que qualificam o design sustentável de objetos, enquanto alternativas locais de geração de renda e posterior revelador de uma renovada produção sociocultural são as "necessidades" de consumo do mundo construído. Fry (2009), atenta que

> (...) precisamos nos libertar das 'necessidades' que nos prendem a produtos e 'estilos de vida' responsáveis pelo dano ambiental. (...) Necessidade é aquilo que temos; faz parte de nosso estar-no-mundo. A necessidade chega até nós *de fora de nós, não de dentro de nós*. É uma exigência cultural dada, junto da qual nascemos e crescemos (a cultura, nesse contexto, assume sentido orgânico e antropológico). O *design* modela boa parte do mundo que moldamos e nos molda. Nosso ser, o mundo do ser, a necessidade e o *design*: tudo isso deve ser pensado em conjunto (FRY, 2009, p.59).

No decorrer da história humana, as diferenças entre o labor–satisfazendo as necessidades vitais humanas, e trabalho, gerando objetos e produtos de uso, não levaram em conta os traços dos objetos como sua localização geográfica, uso, reuso e descarte da permanência no mundo. Essas especificidades na atualidade são, para o designer que olha além das diferenças técnicas, relevantes. Adicionado a esses traços está a experiência humana ditando a *vida ativa* e, portanto, tem natureza diferenciada, gerada de uma gama distinta de atividades. Arendt (2005) posiciona que

> é dentro desse mundo de coisas duráveis que encontramos os bens de consumo com os quais a vida assegura os meios de sua sobrevivência. Exigidas pelo nosso corpo e produzidas pelo labor deste último, mas sem estabilidade própria, essas coisas destinadas ao consumo incessante surgem e desaparecem num ambiente de coisas que não são consumidas, mas usadas, e às quais, à medida em que as usamos, nos habituamos e acostumamos. Como tais, elas geram a familiaridade do mundo, seus costumes e hábitos de intercâmbio entre os homens e as coisas, bem como entre homens e homens. O que os bens de consumo são para a vida humana, os objetos de uso são para o mundo do homem. É destes que os bens de consumo derivam o seu caráter de objeto; e a linguagem, que não permite a atividade do labor produza algo tão sólido e não-verbal como um substantivo, sugere a forte probabilidade de que nem mesmo saberíamos o que uma coisa é se não tivéssemos diante de nós "o trabalho de nossas mãos" (p.105-106).

Entendi que as artesanías reúnem esforços físicos e mentais numa mesma atividade e que são bens para o consumo na reprodução da vida; e objetos de uso para a ressignificação do modo de vida. Possuem a qualidade de serem os "*produtos* da ação e do discurso que, junto, constituem a textura das relações e dos negócios humanos" (ARENDT, 2005, p.106). Os objetos de tucumã, antes de tornarem-se como tal, e mediante a paisagem social e cultural em que estão localizados, passaram pelo processo de maturação mental, pela atividade do pensamento, laborando-os, suas elaboradoras(es) *misturam-se a eles* e eles a elas.

Elas têm consciência disso ao proporem-se realizar essa ou aquela produção objetal em palha de tucumã? Não constitui uma atividade amorfa, servil pura e simplesmente externa do mundo das ideias. É uma ação que transcende a passagem de saberes de mães para filhas, é uma opção de vida, uma realidade atual ser artesã em palha de tucumã, pois também advém da atividade do pensar. E para tal, a arte de tecer precisa ser vista, ouvida e lembrada para em seguida ser transformada em um produto, uma coisa.

Enquanto para a sociedade ocidental devemos nos libertar de estilos de vida depredadores, para os povos no Arapiuns, esta atualidade, coloca-os frente a uma quantidade nunca vista de bens de consumo. A pesquisa de campo colocou-me que as artesãs(ãos) tem noção da importância do manejo como forma de preservar os recursos naturais. Porém, não impõem limites ao consumo, pois está disponível nos mercados próximos, como Juriti e Santarém. O acesso aos programas de transferência de renda do governo brasileiro não determina posse, mas o envolvimento social.

A localização geográfica, onde as artesanías determinam território geopolítico e sociocultural, sugere transformações mediante uma realidade dinâmica. Nesse caso, apoiaria a inovação, melhoria da qualidade e alteração na percepção do consumidor (MILEO & SAMPAIO

JUNIOR, 2012; PEREZ, 2004), no ressurgimento de novas oportunidades num mundo de nichos mercadológicos de consumo desvelado. A consecução da produção contribuiu para o resguardo e proteção de conhecimentos locais. Quanto mais informação o objeto carrega na forma audiovisual ou layout gráfico mais contundente e diferenciado será sua eficácia no mercado da atualidade multifacetado em públicos alvos.

> Em cada um desses casos, o "produto" em questão só é aceito quando é posto em forma, quando sabe aparecer, quando nos empenhamos em embelezá-lo, em pô-lo em imagem, em suma, quando nos dedicamos a epifanizar sua aparência. (...) símbolos que apresentam a especificidade ou a característica da instituição ou do lugar em questão. Em cada um desses casos, os profissionais da imagem, as agências de comunicação empenham-se em tornar visível, sob uma forma determinada, a força invisível que anima, ou que julga animar a instituição que a eles esta apelando (MAFFESOLI, 1995, p.146-147).

O estudo das artesanías de palha de tucumã propicia abordagens de aportes teóricos situando as relações indissociáveis entre produção e consumo de objetos, enquanto mais humanos numa materialidade intrínseca. O consumo visto aqui não como o ponto final da expressão do capitalismo, mas na esteira do pensamento de Miller (2007), visto como uma apropriação produtiva e criativa definindo relações de e entre grupos sociais. Esta experiência se dá num esforço contínuo e sistemático de reflexão sobre os modos de organização do mundo, redes de sociabilidade, os significados sociais e valores de troca que podem assumir os objetos culturais (MAUSS, 2003; MILLER, 2007).

Constitui um esforço na interpretação e posterior relação dos desenhos que os objetos culturais realizam ao fluir no mundo simbólico territorial das artesãs(aos) e do consumo mundial, ao serem eleitos como bens ou mercadorias de troca. Ao ressurgirem desse processo de dádiva mediadas pela sociabilidade são ressignificados no mundo mercantil contemporâneo como um valor em desvio, agora meando com a moeda as relações socioculturais na produção de sentidos. Isso se dá concomitantemente ao atendimento das suficiências de sobrevivência aos efeitos excludentes do capitalismo (APPADURAI, 2007). Não necessariamente dissolvendo os vínculos entre as pessoas e os bens na qualidade de troca e de comensurabilidade, mas em uma nova rota, um novo percurso. As artesanías além de serem matéria carregam significados socialmente erguidos, fazendo com que as(os) artesãs(aos) passem de meros realizadores de padrões culturais a metabolizadores dinâmicos de seu mundo cultural.

As artesanías parecem influir sobre a vida daquelas pessoas que, com a intensificação dos trabalhos por parte da demanda de mercado, se dispersa por entre a vida familiar e coletiva. Como escreve Gonçalves (2007), os objetos culturais se defrontam com a memória coletiva e

identidade, transmutando-se em mercadorias inovadoras da vida social e cultural. De um mercado local para um global, vão tecendo as linhas dinâmicas das relações sociais e culturais em sentidos intracultural e transcultural do fluxo das mercadorias (DOUGLAS, 2009; APPADURAI, 2007). Assim como os objetos materiais saem das mãos elaboradoras imantadas de mensagens, interagem no retorno ressignificando mundos, como alguns teóricos preferem, agregam valores indicando um território geossocial, uma sociedade criativa denotando nichos mercadológicos específicos, imprimindo uma diferença.

Em trabalhos anteriores (MEDEIROS, 2008, 2011), argumentei sobre a comercialização de produtos florestais não madeireiros. Observei que existem possibilidades de comércio de artefatos do cotidiano (como peneiras, tipitis, matapis, remos, canoas), ornamentos pessoais (colares, brincos e anéis), ou decorativos (no mercado contemporâneo tem-se os objetos elaborados somente para decorar, no caso das artesanías de tucumã as mandalas e os potes; como transmutam-seem artefatos do cotidiano e os ornamentos para decorativos) em quatro espaços: local, regional, nacional e internacional.

Os objetos de palha de tucumã estão mais para os três últimos mercados como demonstrado na consulta realizada aos principais estabelecimentos comerciais em Santarém: no Mercadão 2000, ponto turístico local–Andirá Artesanato e a Tapajós Artesanato; nas lojas de rua em lugares bem localizados de fluxo turístico –Loja Regional Muiraquitã, Casa do Artesanato e Airumã Artesanato.

Entrementes, entrar nos nichos mercadológicos específicos constitui uma dificuldade, em que a cadeia produtiva é bastante complexa, ainda, para a realidade local. Apoiada em Nakazono (2007) exige: (i) intermediação de transportadores (os acessos às comunidades são difíceis); (ii) ação de pessoas que tenham trânsito entre os diferentes locais de venda; (iii) capacidade organizativa do grupo para absorver a demanda, prever os custos, despesas e possibilidade de projeção; (iv) fluxo de informação (comunicação) entre os diferentes elos desta cadeia; (v) diálogo com o poder público, em suas diferentes instâncias. Esses itens foram identificados na prática pelo PSA no trabalho com a comercialização das artesanías, como demonstrado neste trabalho. A autora acima destacada, ainda consolida que

> com o aumento da produção para comercialização, surgem novos problemas. Exploração descontrolada das matérias primas utilizadas; ausência de suporte legal para o uso de tecnologias, propriedades e recursos tradicionais; produtos de baixa qualidade ou inadequados ao padrão exigido pelo mercado; mudança nas atividades cotidianas a partir do momento em que o artesanato se torna a principal fonte de renda familiar; e dificuldades dos grupos locais em manter organizações autônomas para interagir de forma efetiva com o mercado. A

> hipótese central investigada é de que o desempenho econômico, social e ecológico das iniciativas estudadas em adentrar nichos de mercado, irá depender diretamente da organização social do grupo empreendedor, da capacidade de gestão e de negociação para lidar com o mercado no que se refere as formas de comercialização. Ou seja, de um processo de inovação que requer aprendizado, conhecimentos, habilidades, confiança entre os agentes sociais, e ainda, estratégias participativas de estruturação dos planos de atuação entre instituições. Sistema de manejo dos recursos naturais é premissa indispensável para esse tipo de empreendimento. (NAKAZONO, 2007, p.13).

Como identificado nos trabalhos anteriores, projetos como o Arapiuns/ CEAPS trabalham para minimizar as dificuldades na cadeia, melhorando a competitividade e a qualidade dos produtos, os responsáveis pela expansão a mercados externos. A observação em campo mostra que em mercados do eixo sudeste e sul do País há uma avalanche dos produtos artesanais vindos da Ásia e África, por exemplo. Os objetos possuem design contemporâneo primando pela utilidade, beleza e qualidade e os valores ao consumidor são muito menores em comparação aos desenvolvidos pelos produtos não madeireiros da Amazônia Brasileira.

Clay et al. (2000) adverte que "mercados que beneficiam comunidades florestais não nascem da noite para o dia; eles são criados com considerável esforço. As ONGs constataram que cada produto comercializado exige pelo menos uma pessoa dedicada em tempo integral" (p.31). E adiciona que o marketing (que são os valores geopolíticos e socioambientais agregados) pode funcionar se for acionado com um ano de antecedência. Dispara o autor que

> Se os grupos da Amazônia desejarem comercializar seus produtos precisarão estabelecer escritórios e depósitos em cada mercado que tiverem intenção de penetrar (p. ex., o Sul do Brasil, Nova York, Europa, Japão). Seria melhor se grupos da floresta amazônica trabalhassem com um só corretor para diluir os custos da operação em um grande número de mercadorias. A montagem desses escritórios custa cerca de um milhão de dólares no Brasil, até que se torne auto-suficiente, cerca de quatro milhões de dólares nos EUA, e seis milhões na Europa ou Japão. Esses dados são baseados em custos passados, presentes e antecipados de diversas ONGs. Quanto maior a freqüência de viagens dos representantes dos grupos produtores aos EUA e Europa para examinar tais operações e entendê-las, mais informados eles estarão. Em curto prazo, os grupos amazônicos serão forçados a comercializarem seus produtos via terceiros. Nessa fase, há muito para aprender sobre colheita e processamento, mesmo sem se acrescentar uma nova dimensão de complexidade. Entretanto, os grupos amazônicos devem se preparar para essa fase no seu desenvolvimento comercial. (CLAY et al., 2000, p.31).

Seguindo as orientações do autor acima, e conforme as observações de campo, outro ponto crucial é a associação com demais outros "empreendimentos" formando uma teia mais complexa e variada de objetos e matérias primas.

Clay et. al. (2000), apontaram onze lições aprendidas por ONGs em projetos de PFNMs voltados para a produção agrícola e extrativista na Amazônia, mas que podem ser observados em PFNMs utilitários, decorativos e/ ou ornamentais.

1. Direitos sobre a terra e seus recursos;
2. Começar com produtos já existentes no mercado;
3. Aumentar competitividade;
4. Diversificar a produção reduzindo a dependência em alguns produtos;
5. Diversificar os mercados de matérias primas e produtos processados da floresta;
6. Agregar valor localmente;
7. Captar o valor que agrega aos produtos conforme eles se distanciam da floresta;
8. Associar-se as cooperativas;
9. Ter um lucro decente, não exorbitante;
10. As soluções devem ser proporcionais aos problemas;
11. Os mercados internacionais podem proteger os ecossitemas, não seus habitantes. (Adaptado de CLAY et al., 2000).

A realidade social vigente desponta formas de competitividade insustentáveis, tornando-se importante romper paradigmas e trazer a tona novos modelos da relação entre a produção e o consumo dos objetos em palha de tucumã, ou PFNM. Nesse sentido, a materialidade física e os significados simbólicos dos objetos é o que carregam frente ao marketing informação socio-ocultural e ambiental dos artefatos para mercados específicos, contrariando escalas e na realidade do desenvolvimento local.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pondero, primeiramente, que a força motivadora da proposta e desenvolvimento deste trabalho foi o belo, a trama colorida que imanta os objetos elaborados em palha de tucumã. Resultado da criação de artesãs(ãos) que apreendem as técnicas de colheita da palha, dos pigmentos e do entrançamento do saberes locais, sobressaindo-se como elementos que não permitem cingirem-se na transculturalidade dos povos.

A experiência como técnica do desenvolvimento me proporcionou a aproximação com o sujeito da pesquisa. Porém, reconheço que a aproximação com as teorias sociológicas e antropológicas foram-me de um árduo trabalho intelectual que, longe da maturidade, determinou os limites

desta empreitada. O fôlego esvaiu-se ao buscar a compreensão do mercado e consumo que nele se imperam na atualidade, interagindo modernização, modernidade, e o mundo do modo de vida das artesãs(ãos).

Considero que esta produção, além de ser um estudo com bases etnográficas sociológicas, é, em sua origem, um ensaio. Coloquei-me nele, mostrei-me ao buscar compreender as bases teóricas mescladas à empiria que regem as relações socioculturais das artesanías em palha de tucumã. Não foi uma viagem fácil, tampouco sem dor. Foi um laboroso e trabalhoso artesanato intelectual!

Mas, o percurso longe de estanque, demarcou outras dificuldades. Como a de morar fora de Manaus e às condições prevalecentes em ter que assumir outros compromissos trabalhistas. Ao contrário do que suspeitei, as adversidades me aproximaram com mais intensidade da missão de continuar e completar o intento. Assim, impus-me o compromisso de seguir com prioridade esse trabalho, apesar do trajeto ter imposto suas barreiras às quais foram sendo pouco a pouco vencidas.

O estudo que desenvolvi é um debate interno das ideias que fundamentam a compreensão das relações socioculturais nos processos de ressignificação das artesanías em palha de tucumã. Discorro que objetos carregam e comunicam símbolos (magia e encantamento, experimentação e prática) compondo uma rede de sociabilidade e comércio da floresta, na tessitura da vida e da trama desta história. Ao interpretar as relações socioculturais em torno da comercialização desses objetos, na atualidade, insiro que na descentralização das tomadas de decisões previstas da Constituição de 88 pelos conselhos paritários, o Estado Brasileiro expande as relações com a sociedade representada pelos movimentos sociais e organizações privadas. Com isso, a base da organização regulariza-se em organizações coletivas, na proteção dos conhecimentos e direitos aos territórios dos povos indígenas, quilombolas e das múltiplas formas autoidentitárias.

A partir da Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento (Rio 92) e no âmbito internacional, promoveram-se as políticas ambientais como instrumentos fomentadores pelos tratados, convenções e organismos multilaterais. Em vista do descompasso na relação entre humanidade e natureza, tornaram-se fulcrais questões como a erradicação da pobreza e da fome; a conservação e uso dos recursos naturais; relações comerciais justas; equidade dos benefícios sociais. Nesse sentido, ao buscar conjugar as dimensões econômica, social e ambiental, as discussões aqui empreendidas colaboram para a ampliação dos debates plurais e tão necessários. Os mesmos que pedem respostas políticas e ecológicas, onde as matérias biológicas e culturais estejam sobrepostas às técnicas, e umas nas outras dialogando com temáticas caras

ao desenvolvimento dos Estados e da Humanidade, como é a oportunidade social. Mas, apoidos na diversidade e qualidade da natureza humana cultivada sobre conhecimentos e modos de vida peculiares.

Assim, a pesquisa possibilitou as análises teóricas e narrativas que permeiam a vida humana e biodiversa numa nova paisagem amparada na emergente discussão em torno do desenvolvimento local, a qual se afinam no debate. O foco centrou olhar sob os significados, mecanismos ou modos de organização do mundo ao redor das artesanías, que concorrem para dar sentido ao lugar do artesanato em palha de tucumã e suas relações nesta realidade globalizante contemporânea.

Dentre os caminhos apontados pela investigação, a mobilidade ao remodelar territórios possibilitou que a prática do teçume estabelecesse os lugares culturais como Vila Gorete e Santíssima Trindade; São Miguel e São Marcos; Vila Brasil e Aratapi; Vila Coroca; Arimum, Lugar Velho, Bom Lugar, Barreirinha; Urucureá, Nova Sociedade. Nesse processo, a compreensão dos laços parentais e de compadrio definindo as relações sociais e geográficas configurou o que a pesquisa identificou como o ponto difusor, compreendido por essas localidades e seus sítios, personificado na presença da artesã Josefa Cardoso. Tendo como característica focal a intensificação das elaborações do entrançamento e o comércio local, regional e nacional, principalmente.

O translado da várzea do Amazonas para o interior, pode ter sido motivada pela ocupação secular desenhada na calha daquele rio. O deslocamento para o Rio Arapiuns tem motivos nas relações sociais, festas e matrimônio; e nas atividades econômicas. Ao contraírem o casamento, que não tinha regras rígidas, *era do fica*, escolhiam uma ponta de areia e fundeavam a parentela, tendo como labor primordial a farinha e o extrativismo vegetal. Ou ganhavam em troca um pedaço de terra na parentagem nominando seu sítio. Como as ilhargas daquele rio também já comportavam ocupações ancestrais e de fluxos migratórios, os homens muitas vezes encontravam trabalho nas atividades de capina e derruba de capoeira, como também no trato com o gado. Ao mesmo tempo, em que foi transformando-se na arena dos conflitos sociais que abarcam as questões cruciais para a humanidade: acesso à terra e aos recursos naturais.

Os conflitos sociais não cessaram, permanecem, pois as características de fronteira estão marcadas nos acessos terrestres à essas localidades, adentrando os territórios de reprodução material e simbólica. Nos interstícios desses acessos, o mundo se instala: é o mercado que intercala bens, mercadorias, pessoas e grupos. É onde estão correlatos a comercialização dos objetos florestais de palha de tucumã, e onde misturam-se as pessoas e estas nas coisas. Na busca da diversidade de estratégias econômicas, característica da economia doméstica, no desenvolvimento ocidental

e nos múltiplos caminhos da modernização, as artesanías seguem aquele mundo marcando uma maneira de ser, interagindo culturas e intensificando a mobilidade, deslocando imaginários, seus símbolos e geografando territórios.

Constatei na pesquisa que o aprendizado da prática do teçume é desenvolvido no seio do grupo familiar, e tido como uma elaboração feminina aprendendo com as avós e mães, conforme identificado na composição das árvores de Joseja Cardoso, Rosineide dos Anjos, Doralice da Silva e Antonia Castro. O que percebi ser um traço distintivo do entrançamento da palha, pois além de receberem como herança, a interação cultural aponta que as novas artesãs apreendem a técnica ao olharem as tecedeiras, ao serem motivadas pelas vizinhas e amigas que conformam a rede de sociabilidade em torno das artesanías em palha de tucumã. Interpreto que marca um traço cultural que persiste, não permite cingir, interagindo com a heterogeneidade do mundo que chega pelas portas das novas vias de acesso terrestre, mas também com o fluxo crescente de barcos de linhas carregando coisas e pessoas.

Dos urus, cestas e cestões, chapéu e o ponto "furadinho" ou "de olho" abrem-se às possibilidades de inovação, aprimoramento e melhoria da qualidade dos objetos, teçume e pigmentação; as artesãs(ãos) e seus grupos mostram que desejam expandir os mercados de oferta para a comercialização e, principalmente desejam alcançar melhores preços para os objetos culturais. Ao proporem-se uma organização que foge aos modos da organização da vida diária, percebem que no conjunto podem alcançar meios de expansão do teçume em valores para troca. Assim é que deixam-se enredar pelas mediações das organizações não governamentais, como o PSA e CEAPAC; e governamentais via o apoio do SEBRAE. Observei que nessa rede de organizações em que se colocam, possibilita acessarem o mundo do consumo. Ao comercializarem os objetos de palha de tucumã agregam valores adicionais à renda familiar. E nesse sentido, a dinâmica da economia doméstica privilegiou a artesanía substituindo os ganhos que o extrativismo da borracha havia eliminado em meados do século XX. A principal mercadoria de troca ainda é a farinha, outras modalidades sazonais e os objetos de palha de tucumã complementam a receita familiar ao lado dos programas de transferência direta de renda do governo brasileiro. Na aquisição de bens via o consumo de mercadorias na substituição de alguns trabalhos manuais diários, os eletrodomésticos como o tanque ou máquina de lavar, liquidificador e fogão a gás; bem como, os mobiliários são os principais exemplos que a facilidade de acessos e a energia proporcionaram à esses grupos sociais.

Mantendo a dimensão artesanal na capacidade de elaboração individual, é possível inserir na cadeia produtiva um número maior de artesãs(ãos) e suas localidades. Pois, de fato, ao longo da

calha do Arapiuns, margem esquerda do Tapajós, compreendendo a RESEX Tapajós Arapiuns, e as comunidades do PAE Lago Grande que estão na margem do Lago Grande do Curuai, entrançar palha é uma prática que está registrada na memória dos grupos familiares. O que pode ter sido ocasionado pela abundante ocorrência da palheira *Astrocaryum vulgare* Mart., encontrada em concentração nas manchas antropizadas como é típico na região investigada.

Ao analisar os objetos, a pesquisa deparou-se com a influência dos traços indígenas marcados nos objetos atuais de interação cultural. A forma e teçume primevos do uru e do cestão da trama do folíolo largo foram encontradas nos objetos dos povos que habitam o norte do Pará, Parque do Tumucumaque e Xingu. Assim como ficou demonstrado que o teçume "de olho", ou de "buraco" ou ainda "furadinho", é influência direta dos trançados em palha do nordeste, até mesmo a matéria prima é a mesma.

A diferença marcante das artesanías em palha de tucumã do Arapiuns é o entrançamento que as tecedeiras chamam "de miúdo", "escaminha" ou "miudinho". O estudo não identificou esse teçume nas artesanías dos povos amazônicos e no artesanato do nordeste. Observo que, talvez, seja uma variação do entrançamento de folíolo largo. Outro traço marcante são os pigmentos "do mato", onde a técnica apresenta uma paleta de cores que somente com o conhecimento local respaldado no universo simbólico seria possível seu desenvolvimento. Da pesquisa, é interessante notar que os povos indígenas pigmentam as talas de arumã pintando-as antes de entrançar, tal como a palha. Porém, as artesãs(ãos) do Arapiuns cozinham a palha. Não detectei na bibliografia consultada sobre os povos indígenas tingindo palha no cozimento, tampouco tingiam a palha. O arumã, por exemplo, é pintado e não tingido. Entendi que talvez seja um traço cultural português ou europeu.

A escolha dos trançados em palha de tucumã reflete uma associação entre a disponibilidade dos recursos naturais pelo manejo sem complexidade da palheira e a carga simbólica com que os povos na floresta tropical manipulam as fibras, talas e palhas. Condição artesanal exibida pela habilidade e criatividade das mãos que tecem a palha, deixaram-se notar através da memória dos contemporâneos.

Ao classificar a realidade social em que são inseridos as artesãs(ãos) e seus objetos culturais, o estudo percebeu os múltiplos sentidos das artesanías (momentos de descanso interior e físico, interação social e geração de valor de troca). As mesmas que entrecruzam com outras práticas e experiências pela mobilidade e (re)territorialidade, aproximando a ideia dos processos transculturais. Os objetos de palha de tucumã perfazem a demarcação cultural naquele ponto difusor do Rio Arapiuns.

Nesse sentido, este estudo projeta a possibilidade real da salvaguarda e gestão do patrimônio cultural, calcado na continuidade da prática como resguardo de bens materiais e imateriais, enquanto marca coletiva e indicação geográfica. A investigação mostrou que os mediadores governamentais e não governamentais, apoiando o aprimoramento e fortalecimento da produção (design contemporâneo), têm facilitado a comercialização mercadológica. Assim, na tessitura da rede de sociabilidade e comércio, os grupos sociais começam a defender seus interesses no que tange à propriedade intelectual.

Sobressaindo nas dinâmicas e práticas, suas organizações e movimentos sociais estão entremeados no sistema capitalista. Apesar de não subordinarem-se, ainda que completamente, indicam resquícios do passado ressignificados no presente. Objetos que ao serem retirados, retiram-se também os elaboradores. Assim, as traduções na pesquisa advêm da oralidade da memória coletiva e que possibilitaram compreender os processos que levaram a formação do território e da própria escolha das artesanías para falar por suas elaboradoras(es).

Entendo que as reflexões desenvolvidas neste trabalho, perfizeram as premissas que envolverão estudos mais amplos sobre as relações socioculturais percorridas pelas artesanías e suas artesãs(ãos). Por outro lado, a geopolítica deverá dar conta de negociar um novo modelo de desenvolvimento local (econômico, social e ambiental) que transcendam as linhas tradicionais de comando e controle, e que possam induzir aos *setores produtivos, comportamentos ambientais,* potencializando as ações participativas de governança entre os vários setores da sociedade.

Investigações futuras que envolvem aprofundamento sobre a intersecção do conjunto cesteiro cultural do Arapiuns em palha de tucumã e o conjunto cesteiro dos povos que estão territorrializados ao norte do Estado do Pará e a sudeste, no Parque Nacional do Xingu, focando as formas e usos de cestos e objetos de barro no contexto cultural. Aponto também que investigações onde a biologia intersecciona sociologia e antropologia serão bem vindas no desenvolvimentos de fixadores e impermeabilizantes dos corantes naturais. Bem como, pesquisas vindouras em torno do consumo entendido como cultura material na atualidade em seus diferentes usos, pressupondo-se formas de autonomia frente a realidade dada. Este estudo fortalece questões a serem investigadas em torno do encadeamento sociológico dos objetos e suas relações mediando dimensões culturais e produção de subjetividades em diferentes contextos sociais. A cultura olhada não como algo a ser perdido ou adquirido, mas sim como um mecanismo em que os povos buscam significar o mundo e suas instituições. Estidos que investiguem a interação de um mundo expresso em grandes transformações onde o produtor, produto e consumo estão

intrinsecamente correlacionados. Entendo, também, que análises onde a possibilidade da interconexão entre consumo e gênero são de importância relevante, bem como consumo e parentesco.

REFERÊNCIAS

ADAMS, Cristina, et al. (edits.). *Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade*. São Paulo: Annablume, 2006.

AGASSIZ, Luiz & AGASSIZ, Elizabeth Cary. *Viagem Ao Brasil*, 1855-1865. Editora da Universidade de São Paulo. Livra. Belo Horizonte: Livraria Itatiaia Editora Limitada, 1975, p.157-214.

ALENCAR, Edna F. *Paisagens da memória*: narrativa oral, paisagem e memória social no processo de construção da identidade. Teoria & Pesquisa, Volume XVI, Nº 02, 2007. Arquivo digital.

_____. *Memórias de Mamirauá*. Tefé, AM: Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá, 2010.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terra *de quilombo, terras indígenas, "babaçuais livre", "castanhais do povo", faixinais e fundos de pasto*: terras tradicionalmente ocupadas. 2.ª ed, Manaus: PGSCA–UFAM, 2008a. Disponível em www.novacartografiasocial.com/arquivos/publicacoes/livro_terrasOcupadas.pdf. Acesso em 26 de abr. 2011.

_____. *Antropologia dos Archivos da Amazônia*. Rio de Janeiro: Fundação Universidade do Amazonas, 2008b. Disponívem em www.novacartografiasocial.com/arquivos/publicacoes/livro_terrasOcupadas.pdf. Acesso em 26 de abr. 2011.

ALMEIDA, Mauro William Barbosa. *Narrativas agrárias e a morte do campesinato*. Ruris, Vol. 1, N° 2, 2007. Disponível em www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/ruris/article/download/656/523. Acesso em 17 Nov. 2012.

APPADURAI, Arjun. *A vida social das coisas*: a mercadoria sob uma perspectiva cultural. Tradução Agatha Bacelar. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008. Disponível em http://www.4shared.com/office/Dp4OEawe/APPADURAI_Arjun_-_A_Vida_Socia.html. Acesso em 16 de Jun. 2012.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p.90-187. Tradução Roberto Raposo. Posfácio Celso Lafer10ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

BARTH, Fredrik. *Grupos étnicos e suas fronteiras*. In: POUTIGNAT, Philippe. *Teorias da etnicidade. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*/ Jocelyne Streiff-Fenart. Tradução Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

BATES, H. W. (1820-1892). *Um naturalista no rio Amazonas*. Tradução Regina Régis Junqueira, apresentação Mário Guimarães Ferri.Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1979.

BAUDRILLARD, Jean (1929-2007). *O sistema dos objetos*. Tradução Zulmira Ribeiro Tavares. São Paulo: Perspectiva, 2008.

BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*: entrevista a Benedetto Vecchi. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., (2005.

BECKER, Bertha K. *Geopolítica da Amazônia*. Estudos Avançados, 19 (53), 2005. Disponível em http://www.scielo.br/pdf/ea/v19n53/24081.pdf. Acesso em 04 de Jan. 2009.

BECHER, Bertha K. & LÉNA, Philippe. *Pequenos empreendimentos alternativos na Amazônia.* Rio de Janeiro: UERJ, 2002. Disponível em http://www.unifap.br/ppgbio/doc/Bertha%20Becker.pdf. Acesso em 06 Out. 2008.

BECKER, Bertha K. & STENER, C. *Um futuro para a Amazônia*. São Paulo: Oficina de Textos, 2008.

BENCHIMOL, Samuel. *Amazônia*: formação social e cultural. 3ª ed. Manaus: Editora Valer, 2009.

BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar*: a aventura da modernidade. Tradução Carlos Felipe Moisés, Ana Maria L. Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BERNSTEIN, Henry. *Dinâmicas de classe da mudança agrária.* Tradução Beatriz Medina. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

BOURDIEU, Pierre. A identidade e a representação. Elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região; Introdução a uma sociologia reflexiva. In: *O poder simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. 10ª ed. Rio de Janeiro: Editora Bertrand, 2007.

_____. Efeitos do Lugar. In: Pierre Bourdieu (org.) *A Miséria do Mundo*. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

_____. *O desencantamento do mundo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. O trabalho como festa: algumas imagens e palavras sobre o trabalho camponês acompanhado de canto e festa. In: GODOI, Emilia Pietrafesa de; MENEZES, Marilda Aparecida de; MARIN, Rosa Acevedo. *Diversidade do campesinato: expressões e categorias*. Vol. 1. São Paulo: Editora UNESP; Brasília: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009.

BRITES, Alice Dantas. *Monitoramento dos efeitos ecológicos e socioeconômicos da comercialização de produtos florestais não madeireiros*. Dissertação de Mestrado em Ciência Ambiental. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2010.

BROWDER, John O. The limits of extractivism: tropical forest strategies beyond extractive reserves. *BioScience*. V. 42, n°.3, 1992, p.174-179.

BUARQUE DE HOLLANDA, Bernardo; RIBEIRO, Rodrigo. Entrevista com Maurice Godelier. *Revista Estudos Políticos*, Número 2, 2011. Disponível em http://revistaestudospoliticos.com/entrevista-com-maurice-godelier-por-bernardo-buarque-e-rodrigo-ribeiro/. Acesso em 07 Ago. 2012.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir e escrever. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *O trabalho do antropólogo*. 2ª ed. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP, 2006.

CASTRO, Edna (Org.). *Cidades na Floresta*. São Paulo: Annablume, 2008.

_____. *Território, biodiversidade e saberes de populações tradicionais*. *Papers do Naea,* Nº 092, Belém: UFPA, 1998.

CARVALHO, Luciana Gonçalves de. (Pesquisa e texto). *Trançados do Arapiuns*. Rio de Janeiro: IPHAN, CNFCP, 2004.

_____. *Tessume de histórias*: os trançados do Arapiuns. Rio de Janeiro: IPHAN, 2011

CASCUDO, Luis da Câmara. *Rede de dormir*: uma pesquisa etnográfica. 2ª ed. Rio de Janeiro: FUNARTE/INF: Achiamé; Natal:UFRN, 1983.

CEAPS (Centro de Estudos Avançados em Promoção Social e Ambiental)/ PSA (Projeto Saúde e Alegria) et al. *Anã:* Reserva Extrativista Tapajós Arapiuns. Santarém: Prazer em Conhecer/Amazônia Vive, 2011a.

_____. *Terra indígena do Maró*. Santarém: Prazer em Conhecer/Amazônia Vive, 2011b.

_____. *Projeto Arapiuns*. Documento interno impresso. Acesso 28 de Jan. 2011c.

_____. *Desafios e oportunidades para o desenvolvimento sustentável das comunidades tradicionais de Santarém, no contexto das mudanças climáticas globais*. Arquivo digital de documento originado de consultoria interna, 2010.

_____. Caracterização *da cobertura vegetal e proposta de modelos de sistemas agroflorestais para o projeto de Assentamento Agro-extrativista Lago Grande, Santarém (PA)*: estimativas e plano de monitoramento dos estoques de carbono. Manaus: INPA; Santarém, 2009.

_____. *Uma cartografia da memória*: mapeamento participativo socioambiental, Assentamento Agroextrativista do Lago Grande. Santarém, 2007.

_____. *Fazendo comunicação comunitária*. Santarém: Projeto Saúde e Alegria, 1997.

_____. *Projeto Mulher Cabocla*. Santarém, 1997.

CHAYANOV Alexander V. *Teoria dos sistemas econômicos não – capitalistas*, 1924. Disponível em http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1223914353V2aDN7ku4Mf79OI1.pdf. Acesso em 04 de Jun. 2012.

CLAY, J.W. et al. *Biodiversidade amazônica*: exemplos e estratégias de utilização. Ed 1. Manaus: Programa de Desenvolvimento Empresarial e Tecnológico, 2000, p. 1 a 41; 119 a 131; 375 a 378; 388.

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica*: antropologia e literatura no século XX. Organizado José Reinaldo Santos Gonçalves. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

COSTA, Francisco de Assis. Chayanov e a especificidade camponesa. In: *Economia camponesa nas fronteiras do capitalismo*: teoria e prática nos EUA e na Amazônia Brasileira. NAEA: Belém, 2011.

DA MATA, Roberto. O ofício do etnólogo, ou como ter "Anthropological Blues". In: NUNES, E. O. *A aventura sociológica*: objetividade, paixão, método e improviso na pesquisa social. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

DANIEL, João (1722-1776). *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas*. V. 1. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

DOUGLAS, Mary & ISHERWOOD, Baron. *O mundo dos bens*: para uma antrpologia do consumo. Tradução Plínio Dentzien. 1ª ed. 2ª reimp. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

DUBOIS, J.C.L. *Utilização do potencial extrativista das florestas amazônicas*: soluções encontradas pelo homem na Amazônia. Seropédica: UFRRJ, 1996. Disponível em http://www.rebraf.org.br/15anos/arquivos/extrativismo.pdf. Acesso em 23 de ago. 2008.

ESCOBAR, Arturo. Depois da Natureza: passos para uma ecologia política antiessencialista. In: PARREIRA, Clélia; ALIMONDA, Héctor (Orgs.). *Políticas Públicas Ambientais Latino-Americanas*. Brasília: Flacso-Brasil Editorial Abaré, 2005.

ESTERCI, Neide & SCHWEICKARDT, Kátia Helena S. C. Territórios amazônicos de reforma agrária e de conservação da natureza. In: *Boletim Museu Emilio Goeldi*. V. 5, N°.1. Belém, 2010.

FEAGLE (Federação das Associações de Moradores e Comunidades do Assentamento Agroextrativista da Gleba Lago Grande). *Plano de Utilização do Projeto de Assentamento Agroextrativista do PAE Lago Grande*. Santarém, 2008.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário Aurélio da lÍngua portuguesa*. 3ª ed. Curitiba: Positivo, 2004.

FOLHES, Ricardo Theophilo. *Cenários de mudanças no uso da terra na Amazônia*: explorando uma abordagem participativa e multi-escala no PAE Lago Grande, em Santarém-PA. Dissertação Mestrado em Ciências Ambientais, Instituto de Geociências, Universidade Federal do Pará, Museu Emilio Goeldi e EMBRAPA, Belém, 2010.

FORTES, Meyer. *O ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico*. Tradução Alcida Rita Ramos. Brasília: Universidade de Brasília/Departamento de Antropologia, 2011. In: GOODY, Jack. The developmental cycle in domestic de groups. Introdução. Cambridge Paper in Social Anthropology, Número 1, pg.1-14. Cambridge University Press, 1995. Disponível em http://www.dan.unb.br/images/pdf/serie-traducao/st%2005.pdf . Acesso em 06 de Ago. 2012.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia*. 31ª. Ed. São Paulo: Terra e Paz, 1996.

FRY, Tony. *Reconstruções*: Ecologia, *Design*, Filosofia. Tradução de Gilson César Cardoso de Sousa. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

GALÚCIO, Maria Dorenilce R. *Amazônia, pescadores contam histórias*. Manaus: Ibama/Provárzea (Coleção Retrato Regional), 2004.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens*: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas. 2ª ed. São Paulo:Ed. Nacional; Brasília: INL, 1976.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Culturas híbridas*: estratégias para entrar e sair da modernidade. Tradução Heloísa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa. Tradução da introdução Gênese Andrade. 4ª ed. 1ª reimp. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2006.

GELL, Alfred. Definição do problema: a necessidade de uma antropologia da arte.*Revista Poiésis*, Nº 14, 2009, p. 245-261.

GELL, Alfred. A rede de Vogel: armadilhas como obras de arte e obras de arte como armadilhas. *Revista do Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais EBA*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001.

GIDDENS, Anthony. *Mundo em descontrole*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. 4ª ed., Rio de Janeiro: Record, 2010.

_____ . *Modernidade e identidade*. Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

_____. *As conseqüências da modernidade*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 1991. Acervo Digital.

GEERTZ, Cliffort. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: *A interpretação da cultura*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan S.A, 1989a.

_____. Forma e variação na estrutura da aldeia balinesa. In: *Mosaico Revista de Ciências Sociais*. V. 1, n° 2. Vitória: UFES/CEG, 1989b.

_____. *O saber local*: novos ensaios em antropologia interpretativa. Tradução Vera Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 1997.

GODELIER, Maurice. *O enigma do dom*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GODOI, Emilia Pietrafesa de; MENEZES, Marilda Aparecida de; MARIN, Rosa Acevedo. *Diversidade do campesinato*: expressões e categorias. Vol. 1. São Paulo: Editora UNESP; Brasília: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *Antropologia dos objetos*: coleções, museus e patrimônios. Rio de Janeiro, 2007.

GT (GRUPO TÉCNICO) COBRA GRANDE. *Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Cobra Grande*. Coordenção Leandro Mahalem de Lima. Santarém: Pará, 2009.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, *fronteiras, hídridos: palavras-chave da antropologia transnacional*. MANA Volume 3. N°1, 1997. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131997000100001. Acesso em 3 Jul. 2012.

HARRIS, Mark. Presente Ambivalente: uma maneira amazônica de estar no tempo, 2006. In: ADAMS, Cristina, et. al. (edits.). *Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade*. São Paulo: Annablume, 2006.

HÉBETTE, Jean. & MOREIRA, Edma Silva. Situação social das áreas rurais amazônicas. In: HÉBETTE, Jean. *Cruzando a fronteira*: 30 anos de estudo do campesinato na Amazônia. Vol. IV. Belém: EDUFPA, 2004.

HOBSBAWM, Eric & RANGER, Terence (orgs.). Introdução. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984, p. 9-23. Disponível em http://pt.scribd.com/doc/60796138/A-Invencao-das-Tradicoes. Acesso em 5 Abr. 2011.

IANNI, Octávio. *Teorias da Globalização*. 9ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001

INGLÊS DE SOUSA, H. M. O coronel Sangrado (Cenas da Vida do Amazonas). Belém: Universidade Federal do Pará. Santos: publicado em 1877, 1968.

ICMBIO/ Santarém. Informes de Gestão**:** 002/2012 – Reserva Extrativista Tapajós Arapiuns. Santarém, 2012.

ISA (Instituto Socioambiental). *RESEX Tapajós-Arapiuns*. 2004. Disponível em http://uc.socioambiental.org/uc/6577. Acesso em Ago. 2012.

ISAAC, Victoria Judite et al. *Atividades pesqueiras no Lago Grande de Curuai*: Região Médio Amazonas. Manaus: EDUA/ProVárzea/IBAMA, 2003.

JURANDIR, Dalcídio. *Chove nos campos de Cachoeira*. 4ª ed. Belém: Cejup, 1995.

KOPYTOFF, Igor. A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo, 2008. In: APPADURAI, A. *A vida social das coisas*: a mercadoria sob uma perspectiva cultural. Tradução Agatha Bacelar. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008. Disponível em http://www.4shared.com/office/Dp4OEawe/APPADURAI_Arjun_-_A_Vida_Socia.html. Acesso em 16 de Jun. 2012.

KRUCKEN, L. Design e território: valorização de identidades e produtos locais. São Paulo: Studio Nobel, 2009.

LEFF, Enrique. Globalização, ambiente e sustentabilidade do desenvolvimento; A formação do saber ambiental. In: LEFF, Enrique. *Saber ambiental*: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder.Tradução de Lúcia Mathilda Endlich Orth. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. *Epistemologia ambiental*. Tradução de Sandra Valenzuela. Revisão técnica de Paulo Freire Viana.São Paulo: Cortez, 2001.

LEITE LOPES, José Sergio et al. *A ambientalização dos conflitos sociais*. Rio de Janeiro: Relume Dumara, Nucleo de Antropologia da Política / UFRJ, 2004.

LEITE LOPES, José Sergio. Sobre processos de "ambientalização" dos conflitos e sobre dilemas da participação. Porto Alegre*: Horizontes Antropológicos*, ano 12, n. 25, 2006, p. 31-64, jan./jun.

LENZI, Cristiano Luis. *Sociologia ambiental*: risco e sustentabilidade na modernidade. Bauru: Edusc, 2006.

LEROY, J. P. Contra a mercantilização e a privatização da vida e da natureza, os Bens Comuns. Proposta, ano 36, Nº125, 2012.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Tradução Mariano Ferreira. 6 ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

LIMA, Deborah de Magalhães. A construção histórica do termo caboclo: sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. *Novos Cadernos NAEA*. Vol.2, nº2, 1999. Disponível em http://www.periodicos.ufpa.br/index.php/ncn/article/view/107/161. Acesso em Nov. 2011.

_____. A economia doméstica em Mamirauá, 2006. In: ADAMS, C. et. al. (Edits.) *Sociedades caboclas amazônicas*: modernidade e invisibilidade. São Paulo: Annablume, 2006.

LIMA, Deborah de Magalhães & ALENCAR, Edna Ferreira. *A lembrança da história*: memória social, ambiente e identidade na várzea do Médio Solimões. Lusotopie, 2001. Disponível em www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/lima.pdf. Acesso em 12 de Jun. 2012.

LIMA, Deborah & POZZOBON, Jorge. Amazônia socioambiental. Sustentabilidade ecológica e diversidade social. *Estudos Avançados* Vol. 19, N° 54. São Paulo, 2005. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142005000200004. Acesso em 06 nov. 2008.

LIMA Diana Nogueira de Oliveira. *Consumo*: uma perspectiva antropológica.Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

_____. Antropologia do Consumo: a Trajetória de um Campo em Expansão. In: ANPOCS.*BIB*: Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais/Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociai. N°41. São Paulo, 1996. Disponível em http://www.anpocs.org.br/portal/images/bib56.pdf. Acesso em 14 de Jun. 2012.

LITTLE, Paul E. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil*: por uma antropologia da territorialidade. Série Antropologia 322. UNB: Brasília, 2002. Disponível em http://www.direito.caop.mp.pr.gov.br/arquivos/File/PaulLittle.pdf. Acesso em 16 de Jun. 2012.

_____. *Espaço, memória e migração: por uma teoria de reterritorialização*. 2012. Disponível em http://seer.bce.unb.br/index.php/textos/article/viewFile/5757/4764. Acesso em 23 de Ago. 2012.

MACHADO, Sandra et al. *Fazendo Educação Ambiental*. Santarém: Instituto de Pesquisa Ambiental na Amazônia, 2001.

MACHADO, Lia Osório. Urbanização e mercado de trabalho. *Grupo de Pesquisa Retis*, 2002. Disponível em <http://acd.ufrj.br/fronteiras/pesquisa/rede/p03pub001.htm>. Avesso em 16 de jun. 2010.

MCCRACKEN, Grant. A produção do consumo moderno (p.21-61); Manufatura e movimento de significado no mundo dos bens (p.99-120). In MCCRACKEN, Grant. *Cultura & Consumo*. Rio de Janeiro: Mauad, 2003.

MAFFESOLI, Michel. *O tempo das tribos*: o declínio do individualismo nas sociedades pós-modernas. 4ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. *A contemplação do mundo*. Porto Alegre/ RS: Artes e Ofícios Ed., 1995.

MAGALHÃES, Marcos Pereira. O mito da natureza selvagem. In: FURTADO, Rogério (org.) (2008). *Scientific American Brasil*. São Paulo: Duetto Editorial (Coleção Amazônia: n°. 1 Origens), 2008, p.36-41.

MALINOVSKI, Bronislaw. Introdução: objecto, método e alcance desta investigação. In: Os Argonautas do Pacífico Ocidental. In: *Ethnologia*, n.s., N° 6-8, 1977, p.17-37. Disponível em http://www.4shared.com/get/5Pp4khsX/MALINOWSKI_Bronislaw_-_Os_Argo.html. Acesso em 2 Jun. 2011.

MANZINI, Ezio. *Design para a inovação social e sustentabilidade, comunidades criativas, organizações colaborativas e novas redes projetuais*. Rio de Janeiro: E-papers, 2008.

MAUSS, Maurice. Sociologia e antropologia. Precedido da Introdução à obra de Maurice Mauss por Claude Lévi-Strauss. Textos Georges Gurvitch e Henri Lévy-Bruhl. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

_____. Métodos de observação. In: *Manual de etnografia*. Disponível em http://repositorio.ufsc.br/xmlui/bitstream/handle/123456789/1356/mauss_metodosdeobservacao.pdf?sequence=1. Acesso em 6 Nov. 2012.

MEDEIROS, Thais Helena. *Potencial da produção de artefatos de mercado como ferramenta de utilização racional da floresta no desenvolvimento local*. Monografia de especialização. Lavras: Departamento de Educação Física, Pós-graduação Lato Sensu em Ecoturismo, Interpretação e Planejamento de Atividades em Áreas Naturais/UFLA, 2008.

_____. Relatório de Oficina: Sensibilizar grupo na comunidade de Santo Antonio, município de Prainha, para a produção de artefatos a serem comercializados no mercado contemporâneo. In: CEFT BAM/CEAPAC/MAIS (2007). *Projeto Uirapuru*. Santarém, 2007a.

_____. Relatório Consultoria Técnica: Desenvolvimento de produtos em conjunto com marcenaria e teçume de talas e fibras para serem distribuídos em mercados locais, regionais e externo. In: CEFT BAM/CEAPAC/MAIS (2007). *Projeto Uirapuru*. Santarém, 2007b.

_____. Relatório de Oficina: Sensibilizar grupo na comunidade de Pinhel [RESEX Tapajós Arapiuns], para a produção de artefatos a serem comercializados no mercado contemporâneo. In: CEFT BAM/CEAPAC/MAIS (2007). *Projeto Uirapuru*. Santarém, 2007c.

_____. *Fichamento da Conferência III Memória e Tragédia*: proferida pelo Prof. Dr. Flávio Ribeiro de Oliveira. Manaus: UFAM, 2011.

MEDEIROS, Thais Helena, SARMENTO, Fernanda & DIAS, Renata. Santarém/ Belterra: Relatório de Apresentação do Projeto INEA/ FAO, da Oficina de Criação Interativa e Participativa da Logomarca e Beneficiamento do Látex, 2011 (não publicado).

MILEO, Bruno Alberto Paracampo; SAMPAIO JUNIOR, Jeferson Sampaio Brelaz. Sinais distintivos, bens culturais e acesso a mercados: o caso da merca coletiva Aíra na interface entre direitos intelectuais e patrimônio cultural. In: CARVALHO, Luciana Gonçalves; MILEO, Bruno Alberto Paracampo (Orgs.). *Patrimônio cultural e direitos culturais na Amazônia*: experiências de pesquisa e gestão. Santarém, UFOPA, 2012.

MILLER, Daniel. C*onsumo como cultura material*. Ano 13, N° 28. Porto Alegre: *Horizontes Antropológicos*, 2007. Disponível em http://www.scielo.br/pdf/ha/v13n28/a03v1328.pdf. Acesso em 14 de Jun. 2012.

MILLS, C. Wright. *Sobre o artesanato intellectual e outros ensaios*. Seleção e introdução Celso Castro. Tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Revisão técnica Celso Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

MMA/ICMBIO. *Plano de Manejo Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns*. Santarém, 2008.

MMA/ PROVÁRZEA. Revista *Jirau*. Ano 1, N° 1, 2002.

MOREIRA, Edma Silva & HÉBETTE, Jean. Metamorfoses de um campesinato nos Baixo Amazonas e Baixo Xingu Paraense. In: GODOI, Emilia Pietrafesa de; MENEZES, Marilda Aparecida de; MARIN, Rosa Acevedo. *Diversidade do campesinato*: expressões e categorias. Vol. 1. São Paulo: Editora UNESP; Brasília: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009.

NEDERVEEN PIETERSE, J. *Globalization as hibridization*. Working Paper Series. Nº 152, 1993. Disponível em http://repub.eur.nl/res/pub/18857/wp152.pdf. Acesso em 03 de Jul. 2012.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, vol. 4, n. 1. Rio de Janeiro, 1998. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131998000100003. Acesso em 11 de Set. 2012.

PAZ, Octavio.*Os Filhos do barro*: do romantismo à vanguarda. Tradução Olga Savary. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

_____. *O uso e a contemplação*.Tradução Alexandre Bandeira, 2011. Disponível em http://revistaraiz.uol.com.br/portal/index.php?option=com_content&task=view&id=102&Itemid=116. Acesso em 01 de Jun. 2012.

PORTO GONÇALVES, Carlos Walter. Geografia Política e desenvolvimento sustentável. In: *Terra Livre*: Geografia, política e cidadania. N° 11-12. São Paulo: AGB, 1992-93.

RESEX TAPAJÓS ARAPIUNS. Dois Rios, informativo da RESEX Tapajós Arapiuns. Ano 1, N° 1, Santarém, 2011.

RIBEIRO, Berta G. *A arte do trançado dos índios do Brasil*: um estudo taxonômico. Apresentações de Lélia Gontijo Soares e José Seixas Loureiro. Belém: Museu Emílio Goeldi; Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Folclore, 1985.

RIBEIRO, Walter Costa. Do Lugar ao Mundo ou o Mundo no Lugar? In: *Terra Livre*: Geografia, política e cidadania. N 11-12. São Paulo: AGB, 1992-93).

RICOEUR, Paul. Advertência; Da memória e da reminiscência (p.23-70); Memória pessoal, memória coletiva (p.105-142); Sobre alguns mestres de rigor: Michel Foucault, Michel Certeau, Norbert Elias (p.210-245); Esquecimento (p.423-462). *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Unicamp, 2007.

SAHLINS, Marshall David. *Cultura e razão prática*. Rio de Jameiro: Jorge Zahar Ed, 2003.

_____. O "pessimismo sentimental" e a esperiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto"em via de extinção (Parte I). In: Mana, 1997a, 3(1): 103-150. Disponível em http://www.scielo.br/pdf/mana/v3n1/2455.pdf. Acesso em 05 Ago. 2012.

_____. O "pessimismo sentimental" e a esperiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (Parte II). In: Mana, 1997b, 3(1): 41-73. Disponível em http://www.scielo.br/pdf/mana/v3n1/2455.pdf. Acesso em 05 Ago. 2012.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Epistemologia das estátuas quando olham os pés: a ciência e o direito na transição paradigmática [parte I, capítulo 1: Da ciência moderna ao novo senso comum]. In: *A crítica da razão indolente*. Contra o desperdício da experiência. São Paulo: Cortez, 2000.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Um discurso sobre as ciências*. 4ª ed. São Paulo: Cortez, 2006.

SCHANIN, Teodor. *A definição de camponês*: conceituações e desconceituações. O velho e o novo em uma discussão marxista. Universidade de Manchestre. Disponível em http://www2.fct.unesp.br/nera/revistas/07/Shanin.PDF. Acesso em 27 de Mai. 2012.

SACHS, I. De volta à mão visível: os desafios da Segunda Cúpula da Terra no Rio de Janeiro. Estudos Avançados. Vol. 26. N. 74. São Paulo, 2012. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142012000100002&lng=en&nrm=iso. Acesso em 17 de Jun. 2012.

SHANLEY, P. *Frutíferas e plantas úteis na Vida Amazônica*.Belém: CIFOR, Imazon, 2005.

SCHWEICKARDT, Kátia Helena Serafina Cruz. F*aces do Estado do Amazonas*: entre as curvas do Rio Juruá. São Paulo: Annablume; Manaus: Fapeam, 2012.

SOSNISKI, Cristina da S. *Pesquisa socioeconômica e de saúde*: Fase I (RIO TAPAJÓS) e Fase II (RIO ARAPIUNS). Santarém: CEAPS; Terre des Hommes, 2009.

THOMSON, A. *Histórias (co)movedoras*: história oral e estudos de migração. *Revista Brasileira de História*, Volume 22, N° 44. São Paulo, 2002. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-01882002000200005&script=sci_arttext. Acesso em 27 de Ago. 2012.

TOCANTINS, Lendro. *O rio comanda a vida*: uma interpretação da amazônia.Rio de Janeiro: Gráfica Record Editora, 1968.

TÖNNIES, Ferdinand. *Comunidade e sociedade como entidades típico-ideais*. In: FERNANDES, Florestan. *Comunidade e sociedade*: leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação. São Paulo: Editora Nacional e Editora da USP, 1973.

TUAN, Yi-Fu. *Espaço e lugar: perspectiva da experiência*. Tradução Lívia de Oliveira. São Paulo: DIFEL, 1983.

VAZ, Florêncio Almeida. *História e memórias da Cabanagem no Baixo Amazonas*. Santarém: Programa de Antropologia e Arqueologia-PAA/ICS/UFOPA. Disponível em www.grupos.com.br/.../Messages.html. Acesso em 11 de Nov. 2012

VELHO, Otávio Guilherme. *Capitalismo autoritário e campesinato, um estudo comparativo a partir da fronteira em movimento*. Edição on-line. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009.

VELTHEM, Lucia Hussak van. *A Pele de Tuleperê*: etnografia dos trançados Wayana. Ilustração de Guilerme Leite. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1998.

VELTHEM, Lucia Hussak van. *Trançados indígenas norte amazônicos*: fazer, adornar, usar Disponível em http://www.funai.gov.br/projetos/Plano_editorial/Pdf/REP4-2/Artigo_3_Lucia_Hussak_Trancados_indigenas_norte_amazonicos_fazer_adornar_usar.pdf. Acesso em 20 Set. 2012.

VERÍSSIMO, José. *A pesca na Amazônia*. Belém: Universidade Federal do Pará. Publicado em 1895. Rio de Janeiro e São Paulo: Livraria Clássica de Alves & C; Monographias Brasileiras, 1970.

WAGLEY, Charles. *Uma comunidade amazônica*: estudo do homem nos trópicos. Tradução Clotilde da Silva Costa. 3ª ed. Belo Horizonte: Editora Itatiaia. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

WILLIAMS, Raymond. *Política do modernismo*: contra os novos conformistas. Tradução André Glaser. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

_____ (2005). *Culture and Materialism*, selected essays. London: New York: Verso, Radical Thinkers.

WITKOSKI, Antonio Carlos. Paisagem e modo de vida na várzea amazônica; Introdução; Capítulo 1; O camponês amazônico como objeto de investigação [Apendice]. In: *Terras, florestas e águas de trabalho*: os camponeses amazônicos e as formas de uso de seus recursos naturais. 2ª Ed. São Paulo: Annablume, 2010.

ZARIN, Daniel. J. et al. (Org.). *As florestas produtivas nos neotrópicos*: conservação por meio do manejo sustentável? Traduzido por Rutecleia Portilho Zarin e Patrícia Delamônica Sampaio. São Paulo/ SP: Peirópolis, Brasília/ DF: IEB- Instituto Internacional de Educação do Brasil, 2005.

APÊNDICES

APÊNDICE 1 –lista das entrevistadas(os) e dos participantes das reuniões

LOCALIDADE	CONVERSAS E ENTREVISTAS	PARTICIPANTES DAS REUNIÕES
VILA GORETE	Nair Santos Lopes –artesã	Maria Nazaré dos Santos
	Rosalina (Rosa) de Sousa Castro –artesã	Valdenilza Quintino Lopes
	Antonia Castro (Dondon) –artesã	Ivanilza Castrp dos Santos
	Maria de Fátima Linhares Nascimento –artesã	Maria Vanderlice Castro Pinto
	Januário Lopes –recordador	Olidiana Maria Quintino da Silva
	Carmem Santos –recordadora	Lucinha Alves
	Dorivaldo (Garimpeiro) –piloto voadeira	Dilaci dos Santos
	Dilair Santos Lopes –guia local	Ivaize dos Santos Castro
		Edilson Cardoso de Sousa
		Lenil de Castro Pinto
		Adilson Antonio Lopes Brito
		Luciano de Oliveira Bezerra

APÊNDICE 1 –lista das entrevistadas(os) e dos participantes das reuniões (continuação 1)

LOCALIDADE	CONVERSAS E ENTREVISTAS	PARTICIPANTES DAS REUNIÕES
SÃO MIGUEL	Josefa Cardoso –artesã	
	Lenir Cardoso –artesã	
	Zilda França –artesã	
	Ana Sousa Castro –artesã	
	Laureano Silva dos Santos –artesão	
	Laurevane Sales (Nico) –artesão	
	Alzira –artesã	
	Józima Nunes (dona Miloca) –recordadora	
	Dinair Silva Ferreira –artesã (São Marcos)	
	Dilanei –artesã (São Marcos)	
	José Miguel (Pacú) –piloto voadeira	
	Pedrão –piloto voadeira	
	Maria Luzia dos Anjos –guia local	

APÊNDICE 1 –lista das entrevistadas(os) e dos participantes das reuniões (continuação 2)

LOCALIDADE	CONVERSAS E ENTREVISTAS	PARTICIPANTES DAS REUNIÕES
VILA BRASIL	Maria Emília Mota –artesã	Aldeci Dias Castro
	Alzira Lopes –artesã	Pedros dos Santos Oliveira
	Izolina da Cruz –artesã (Aratapi)	Valter da Cruz Fonseca
	Marcina da Cruz Fonseca –artesã	Flavia Milene
	Neciana –artesã	Ana Paula Dias
	Maria Anselma Nogueira Dias (Selma) –artesã	Marinalva
	Maria Meríce Viana –artesã	Nalva
	Maria Raimunda Galúcio –artesã	
	Florízia da Cruz Ferreira –artesã	
	Odete Ferreira de Sousa –artesã	
	Maria Rosi Canté Pereira (Diva) –artesã	
	Ana Claudia Dias –artesã	
	Deize Canté Pereira –artesã	
	Jonas Dias –recordador	
	Ana Maria Dias Cardoso –guia local	
	Juliana Pereira Oliveira –guia local	
	Dinaiara Nogueira Dias –guia local	
	Osvaldo Cardoso Cruz (Catiçal) –piloto voadeira	
	Antonia Galúcio –artesã	

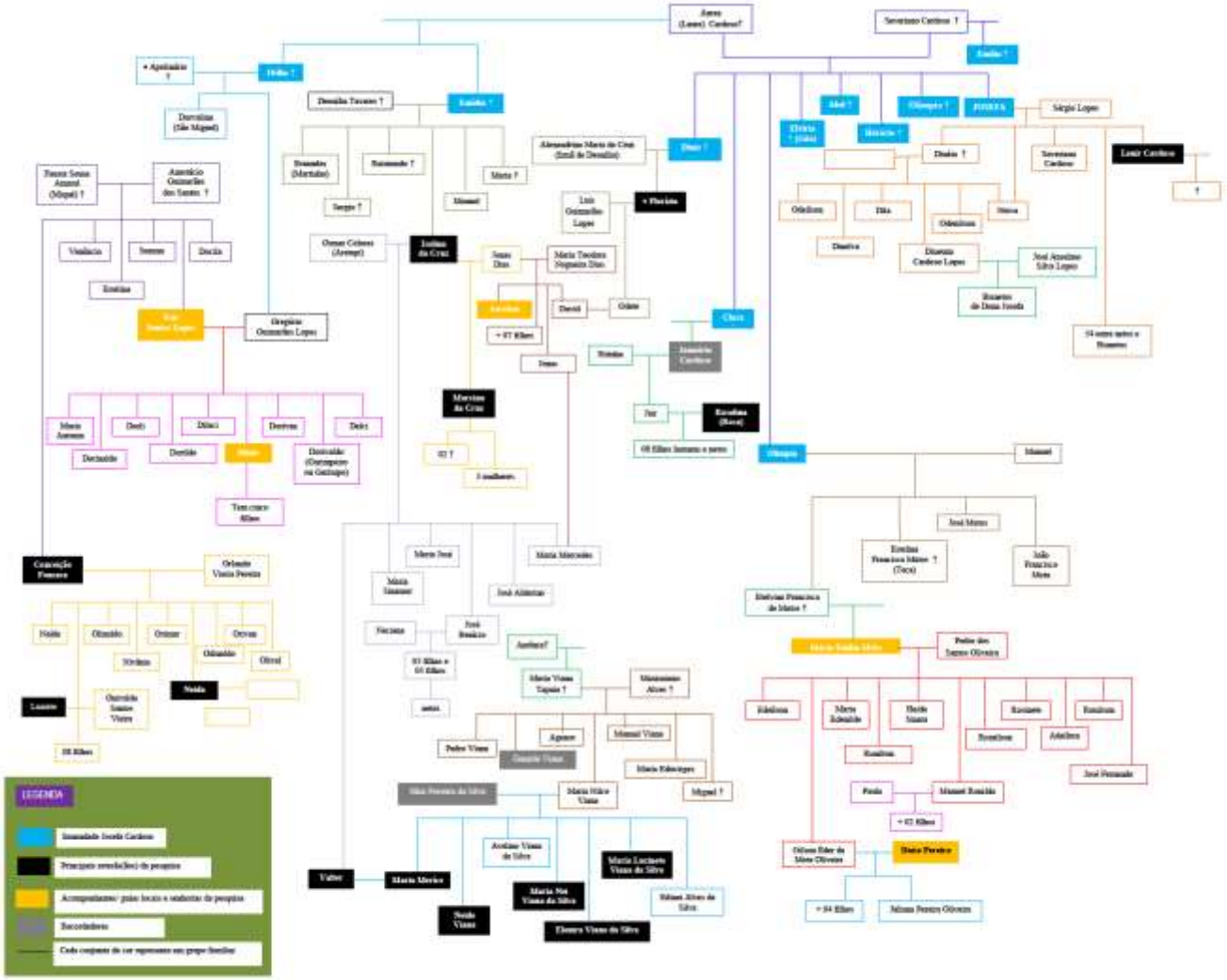
APÊNDICE 1 –lista das entrevistadas(os) e dos participantes das reuniões (continuação 3)

LOCALIDADE	CONVERSAS E ENTREVISTAS	PARTICIPANTES DAS REUNIÕES
VILA COROCA	Conceição Laíse dos Santos Pereira –artesã	
	Neida Maria Pereira Rego –artesã	
	Luziete da Silva –artesã	
	Ana (Niquita) e Abel Dias –recordadores	
ARIMUM	Maria Nei Viana da Silva –artesã	Lucirene
	Neide Viana –artesã	Alcinei
	Elenira Viana da Silva –artesã	Nilciney
	Maria Lucinete Viana da Silva (Nete) –artesã	Neci
	Elias dos Santos Lopes –artesão	Joelma
	Júlio Ferreira da Silva –recordador	Nilzete
	Zenaide Viana –recordadora	Ailson
PSA	Tibério Allogio –coordenador	
	Davide Pompermaier –coordenador	
	Ândrea Colares -técnica	
	Carlos Dombroski –técnico	
STTR	Manoel Edivaldo Santos Matos –presidente	

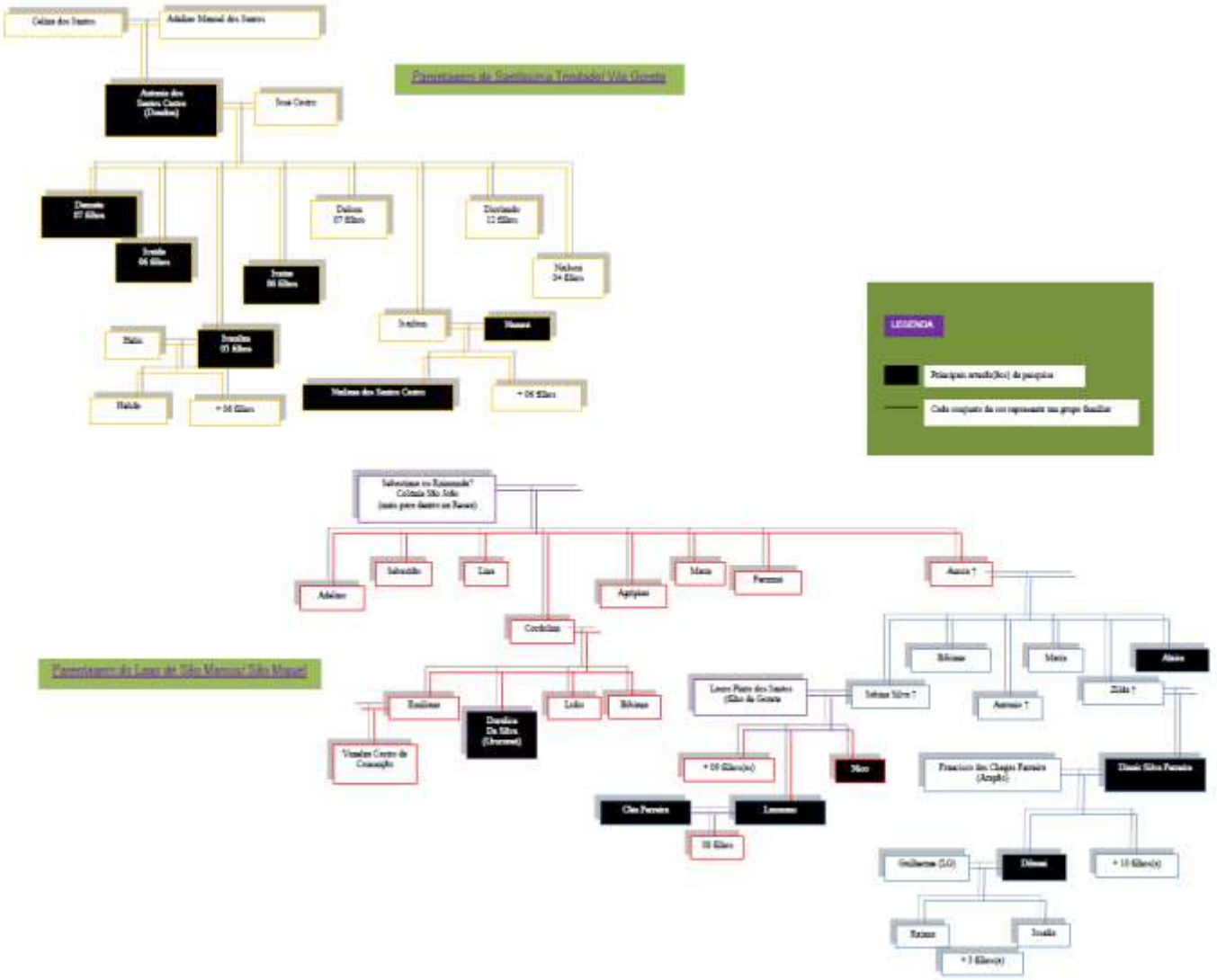
APÊNDICE 1 –lista das entrevistadas(os) e dos participantes das reuniões (continuação 4)

LOCALIDADE/ INTITUIÇÃO	CONVERSAS E ENTREVISTAS	PARTICIPANTES DAS REUNIÕES
URUCUREÁ	Doralice da Silva –artesã (Nova Sociedade)	Alciene
	Air Rodrigues Tapajós –artesã	Dulcenira
	Alvina Ferreira Rodrigues –artesã	Mariazita
	Maria Eunice de Oliveira –artesã	Claudina
	Anadir de Oliveira –artesã	Aurenice
	Maria Elsa Rodrigues –artesã	Dinomar
	Amélia Rodrigues –artesã	Nazir
	Ivaneide Oliveira –artesã	Francilene
	Zilda Tapajós –artesã	Raimunda
	Rosangela Tapajós –artesã	
	Maria Zeneide de Sousa Tapajós –artesã	
	Euzanildes –artesã	
	Ana (Suzana) –artesã	
	Odenilda Gama Silva (Deca) –artesã e guia local	

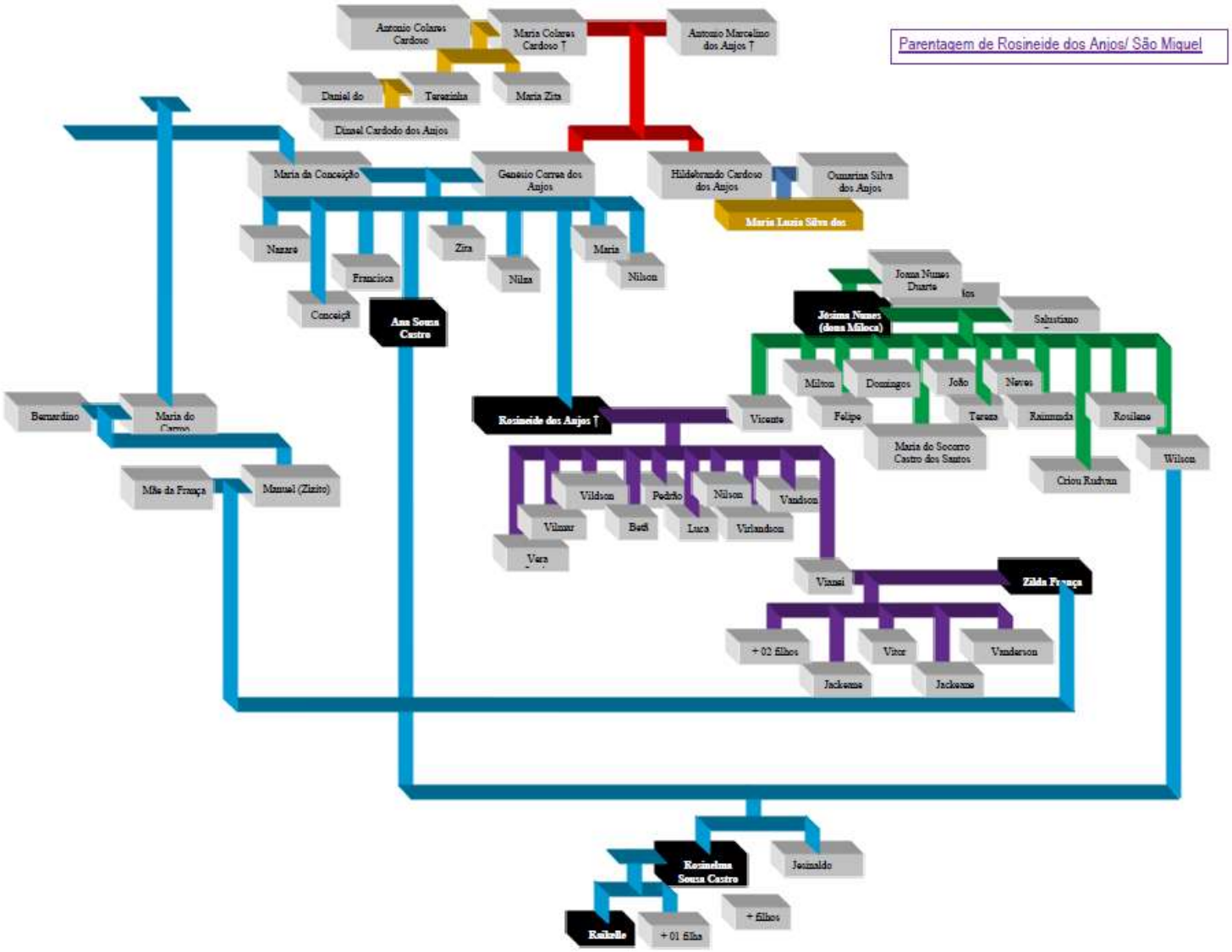
APÊNDICE 2 –quadro demonstrativo das redes de parentesco que ligam artesãs(ãos) a lugares culturais da artesania



APÊNDICE 2 –quadro demonstrativo das redes de parentesco que ligam artesãs(ãos) a lugares culturais da artesania



Parentagem de Rosineide dos Anjos/ São Miquel



APÊNDICE 3 –carta que antecedeu a primeira entrada em campo

UFAM

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação
Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Sociologia
PPGS

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Convido a(o) Sra(r). para participar do **Projeto de Pesquisa As relações socioculturais originadas da comercialização das artesanias de palha do tucumã (*Astrocarium vulgare*): Alternativa geradora de renda na contribuição do desenvolvimento local no contexto global contemporâneo**, em que eu, Thais Helena Medeiros, sou a pesquisadora. O estudo pretende investigar a produção de significação das relações socioculturais advindas do fortalecimento de tecnologias sociais, com indicação geográfica, como alternativas geradoras de renda pela produção de artefatos culturais utilitários do cotidiano no contexto global contemporâneo, na área de abrangência da foz do Rio Arapiuns no Rio Tapajós, município de Santarém, Médio Amazonas Paraense.

Entendo que o trabalho vem de encontro aos desejos de ampliação da geração de renda bem como atender as demandas ligadas ao ecoturismo ou mesmo ao turismo de base comunitária, em cujas plataformas se assentam novos projetos de desenvolvimento e envolvimento dos grupos que produzem as cestarias em palha de tucumã. Também está imbuído em resguardar técnicas culturais de práticas, modos de vida, de usos e costumes sociais e ambientais dessas localidades.

Na pesquisa, serão adotados métodos de abordagem qualitativa da vertente etnográfica como a utilização de memória, história oral, observação participante, questionários abertos; gravação, fotografia e fimagens. As pessoas a serem contatadas possuem livre arbítrio para se retirarem do projeto, sem ônus e riscos na pesquisa.

Para qualquer injformação, a(o) Sra(r). poderá entrar em contato com a Sra. Marluce Lima, secretaria do Programa de pós-Graduação em Sociologia, na Universidade Federal do Amazonas (UFAM): 092 91289257 ou pelo email: lucelima@yahoo.com.br/

www.ppgsocio.ufam.edu.br.

Meu contato: 093 8117 9082; email: thais.ouricoamazonia@gmail.com

Fui informada(o) sobre o que a pesquisadora(o) quer fazer e porque precisa da minha colaboração, e entendi a explicação. Por isso, eu concordo em participar em participar do projeto, sabendo que não vou ganhar nada e que posso sair quando quiser. Estou recebendo uma cópia deste documento, assinada, que vou guardar.

Assinatura do participante_____

Santarém, _____/_____/_____

Santarém, _____/_____/_____

Pesquisadora Responsável: _____

APÊNDICE 4 –carta que antecedeu a primeira entrada em campo

Santarém, 16 de dezembro de 2011

Comunidade:

Aos cuidados do(a) Sr(a).:

Antes de expor o objetivo desta carta, devo primeiramente me apresentar.

Sou Thais Helena Medeiros e mora em Santarém há 15 anos. Vim morar aqui para trabalhar com o Projeto Saúde e Alegria (PSA). Desde 2003, trabalho com organização de grupos para a produção de artesanatos. Entre esses grupos estão a Oficinas Caboclas do Tapajós, o Grupo de Desenvolvimento Local Tamuá do município de Prainha e a marca Pinhé da comunidade de Pinhel na Resex Tapajós Arapiuns. Também tenho trabalho com o grupo de biojóias e látex de Jamaraquá e com o EcoCouro de Maguari.

Já comercializei muitas peças e já fiz trabalhos com o Grupo TucumArte de Urucureá quando trabalhava no PSA. O teçume em palha de tucumã sempre me impressionou pela sua beleza e utilidades dos objetos. Como era de se esperar, a cesta tradicional vendida nos mercados em Santarém sempre foi o produto que mais me agradou.

Agora o objetivo dessa carta.

Desse meu encantamento pelo artesanato em palha de tucumã decidi estudar o artesanato. E faço esse estudo na Universidade Federal do Amazonas, que fica em Manaus. Mas, moro em Santarém. Por que desejo estudar a arte de trançar a palha de tucumã? Porque considero que essa arte é típica dos e das artesãs e artesãos de comunidades das margens do Arapiuns. Mas também encontramos artesãos(ãs) em algumas localidades na beira do Tapajós lado da Resex Tapajós Arapiuns. No Lago Grande do Curuai também tem gente que tece artesanatos em palha de tucumã. Eu penso que essa técnica de trançar e colorir a palha de tucumã só existe aqui no Arapiuns.

E é por isso que esse teçume interessa: é uma tradição que passa de mãe para filha há algum tempo. Como pretendo fazer isso? Vou trabalhar com as memórias das pessoas mais

velhas e das artesãs e dos artesãos. O que elas guardam de recordação de suas avós e mães que também teciam. Também gostaria de conversar com as pessoas que tem alguma recordação de como essa técnica nasceu e se manteve ao longo dos tempos. Gostaria de ouvir e organizar o que elas irão contar, dialogando com as teorias e estudos que tratam de povos tradicionais e seus usos, costumes e práticas do cotidiano. Vou fazer um grande relatório científico com fotos e um filminho. Também quero fazer uma cartilha com os resultados dessa pesquisa com CD de fotos e do filminho, a qual entregarei para os entrevistados.

Assim, o Projeto Saúde e Alegria irá me apoiar com os mapas e relatórios de trabalhos realizados nas comunidades que produzem o artesanato em palha de tucumã. Também conversarei com o Ceapac via os Trançados do Arapiuns. Conversarei com lideranças do movimento social organizado da área do Arapiuns também.

Dessa forma, solicito autorização para um primeiro encontro com esta comunidade para o período entre 8 e 15 de janeiro de 2012.

Thais Helena Medeiros

Pesquisadora do projeto
REDES DE SOCIABILIDADE E COMÉRCIO NA FLORESTA
Análise das relações socioculturais em torno das artesanias em palha de tucumã

APÊNDICE 5 –carta que antecedeu segunda entrada em campo

Santarém, 17 de abril de 2012

Comunidade: ARIMUM/ SÃO GERALDO
Grupo do Teçume JARARACA

Aos cuidados do(a) Sr(a).: MARIA LUCINETE VIANA

Olá para Todas e Todos!

Espero de coração que estejam todas e todos bem e com saúde; produzindo muitos objetos de palha de tucumã, vendendo-os; cuidando e manejando as reservas de tucumanzeiros!

Conforme, combinei com vocês em nossa última reunião aí, no dia 13 de janeiro de 2012, retorno com notícias. Encaminho para vocês o meu relatório de pesquisa junto a esta carta. Como não está publicado ainda, gostaria que o mantivesse somente para o grupo ter acesso. Solicito, por hora, que evitem de repassar para outras pessoas fora do grupo. Após eu ter terminado o meu trabalho, no final deste ano, aí sim, comuniquem a mais pessoas. Bem como segue uma proposta de data para continuar a pesquisa em torno das relações socioculturais do artesanato em palha de tucumã nesta comunidade. Lembro que para esta visita gostaria de conversar com as senhoras tecedeiras e senhores da comunidade e com aquelas pessoas que tem alguma coisa para contar sobre a história do teçume em palha de tucumã. Gostaria muito que vocês pudessem me apontar mais gente para falar bem como de avisá-las de que irei procurá-las na data em que estarei aí.

Assim, venho por meio **desta propor que a minha chegada seja no dia 20 de julho de 2012**. Gostaria de **ficar em Arimum/ São Geraldo até dia 23 de julho**. Assim, penso que será possível entrevistar as pessoas e conviver um pouco com elas e com vocês!

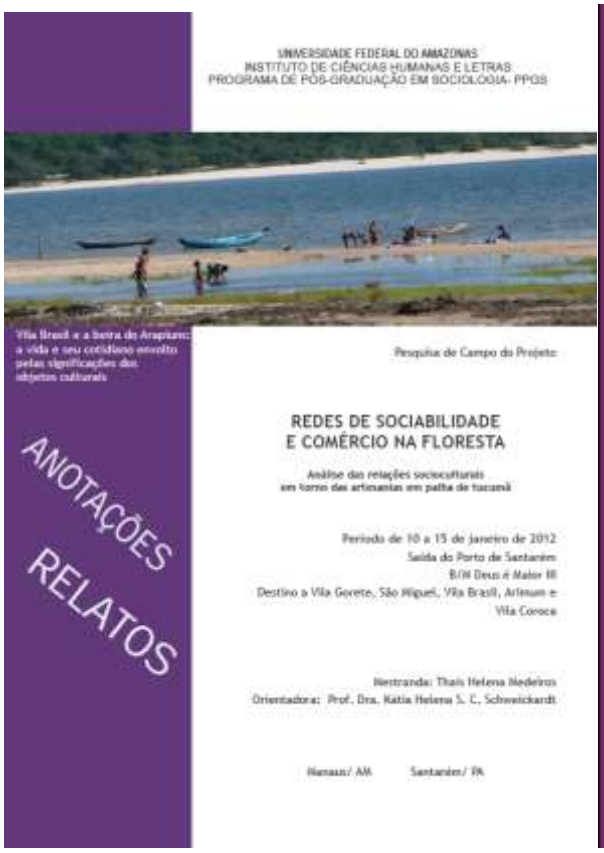
Aguardo uma confirmação de vocês por este mesmo mensageiro, e quando estiver mais próximo da minha ida enviarei um bilhete de confirmação. Caso algo impeça a vocês, solicito me informarem também.

Saúdo a Todas e Todos com um grande abraço e esperando que esta data seja boa para todos nós!

Thais Helena Medeiros

Pesquisadora do projeto
REDES DE SOCIABILIDADE E COMÉRCIO NA FLORESTA
Análise das relações socioculturais em torno das artesanias em palha de tucumã

APÊNDICE 6 –capa, sumária e referência da revista do relatório de campo: 10-15 de janeiro de 2012



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA- PPGS

Vila Brasil e a beira do Arapiuns: a vida e seu cotidiano envolto pelas significações dos objetos culturais

ANOTAÇÕES
RELATOS

Pesquisa de Campo do Projeto:

REDES DE SOCIABILIDADE E COMÉRCIO NA FLORESTA

Análise das relações socioculturais em torno das artesanias em palha de tucumã

Período de 10 a 15 de janeiro de 2012
Saída do Porto de Santarém
B/M Deus é Maior III
Destino a Vila Gorete, São Miguel, Vila Brasil, Arimum e Vila Conoca

Mestranda: Thaís Helena Medeiros
Orientadora: Prof. Dra. Kátia Helena S. C. Schweickardt

Manaus/ AM Santarém/ PA

SUMÁRIO

I. A PREPARAÇÃO
Dia 10 de janeiro de 2012 saída as 1040h, no B/M Deus é Maior III 03

II. A PARTIDA DO PORTO DE SANTARÉM 06

III. 10 E 11 DE JANEIRO DE 2012, VILA GORETE 11

IV. SÃO MIGUEL 15

V. VILA BRASIL, SEXTA, DIA 13 DE JANEIRO DE 2012 20

VI. TARDE DO DIA 13 DE JANEIRO DE 2012 ARIMUM 24

VII. NO SÁBADO DIA 14 DE JANEIRO DE 2012 ARATAPI 28

VIII. NA MANHÃ E TARDE DO DIA 14 DE JANEIRO DE 2012 CONOCA 29

XIX. MANHÃ DO DIA 15 DE JANEIRO
A ESPERA DO BARCO NA CASA DE DONA FLORÍZIA
EM COMPANHIA DE SELMA E ODETE 30

X. «a rede de dormir» 31

XI. DOMINGO DE MANHÃ, 15 DE JANEIRO DE 2012 32

XII. REFERÊNCIAS 33

XIII. ANEXOS 36
Carta para as comunidades 37
Autorização do PAE Lago Grande/ FEAGLE 38
Autorização da Reserv Tapajós Arapiuns 39
Termo de Consentimento Livre e Esclarecido 40

Fotos e edição:
Concepção de arte e design gráfico, diagramação:
Thaís Helena Medeiros

MEDEIROS, Thaís Helena (2011). *Relatório de campo do projeto de mestrado «REDES DE SOCIABILIDADE E COMÉRCIO NA FLORESTA: análise das relações socioculturais em torno das artesanias em palha de tucumã». Santarém: UFOPA/ AM.*

ANEXOS

ANEXO 1

FEAGLE

Federação das Associações de Moradores e Comunidades do Assentamento Agroextrativista da Gleba Lago Grande

Av. Cuiabá s/n Bairro Matinha- CEP.68040-400-CNPJ:07.813.723/ 0001-59
Fone: (93) 9158-7739 Santarém-PA Email: feagle2010@hotmail.com
Fundada em 18 de Abril de 2005

AUTORIZAÇÃO

A Federação das Associações de Moradores e Comunidade do Assentamento Agroextrativista da Gleba Lago Grande (FEAGLE) Declara para os devidos fins de direito que a Senhora Thais Helena Medeiros está sendo autorizada em ir a comunidade de Vila Brasil,Urucureá,Arimum,Vila Gorete.e fazer sua reunião conforme foi solicitado.

Por ser verdadeira esta subscrevo-me

Santarém 09 de Janeiro de 2012

Antonio Oliveira de Andrade (secretario)

ANEXO 2

MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE - MMA
INSTITUTO CHICO MENDES DE CONSERVAÇÃO DA BIODIVERSIDADE – ICMBio
RESEX TAPAJÓS-ARAPIUNS - SANTARÉM/PA

ICMBio MMA

AUTORIZAÇÃO DE VISITA

Nº. 05/2012-ICMBio/DIUSP/RESEX/STM

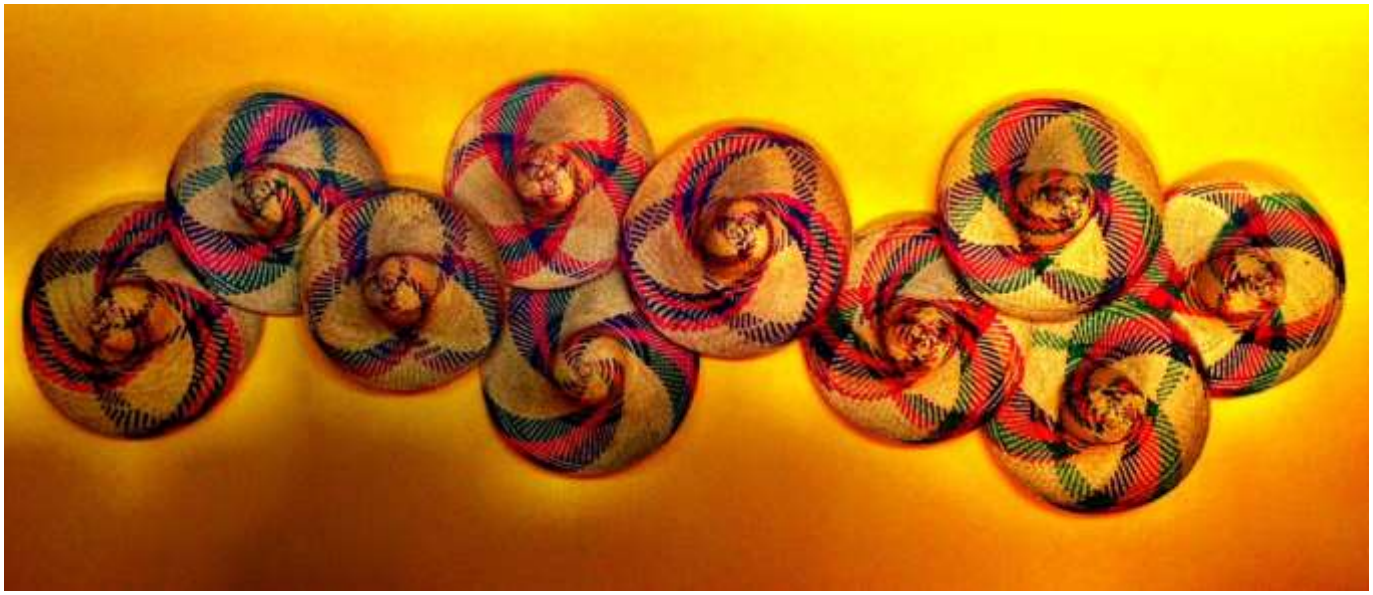
O **Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade - ICMBio**, através da **Diretoria de Unidades de Conservação de Uso Sustentável e Populações Tradicionais - DIUSP**, e da **Chefia da RESEX - Tapajós Arapiuns, com sede nesta cidade de Santarém, sito à Av. Tapajós, nº. 2201**, atendendo solicitação, via Sistema de Autorização e Informação em Biodiversidade - SISBIO Nº 33105-1 de 17/02/2012, recebido por esta Unidade, **AUTORIZA** pesquisadora vinculada a Fundação Universidade do Amazonas, abaixo relacionada:

NOME	Nº /CPF	Data Nascimento	Nacionalidade
Thaís Helena Medeiros	294.389.691-87	----------	Brasileira

Ao adentrar na área da Reserva Extrativista Tapajós Arapiuns, durante o período de Março a Novembro de 2012 **na Comunidade de Tucumã e São Miguel na região do Arapiuns**, com a **finalidade de Pesquisa Cientifica. Solicitamos** que ao **chegar à comunidade procure as lideranças**, e realize uma reunião para esclarecer os **motivos da visita**, com posterior **encaminhamento de uma cópia do relatório da visita**, a esta **Chefia da RESEX - Tapajós/Arapiuns** e a **Organização das Associações da RESEX - Tapajós/Arapiuns.**

Santarém, 29 de Fevereiro de 2012.

Gustavo Pinheiro Rego
Gestor Substituto da RESEX - Tapajós/Arapiuns
ICMBIO/DIUSP/RESEX/STM

C/C Sr. Leônidas Bentes Farias
M.D. Presidente da Organização das Associações da Resex Tapajós/Arapiuns
A solicitação deve ser protocolada, com mínimo 10 dias de antecedência, da data da visita pretendida à Unidade de Conservação Federal.

Av. Tapajós nº 2201 Aldeia CEP 68.040.000 SANTARÉM PA
Fone: (0xx93) 3523 2847/2798/2815 – Ramal 237 - FAX: (0xx93) 3522 3370