

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS  
MUSEU AMAZÔNICO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**OS “PIAÇABEIROS” NO MÉDIO RIO NEGRO:  
IDENTIDADE COLETIVA E CONFLITOS  
TERRITORIAIS**

ELIEYD SOUSA DE MENEZES

MANAUS  
2012

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS  
MUSEU AMAZÔNICO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

ELIEYD SOUSA DE MENEZES

**OS “PIAÇABEIROS” NO MÉDIO RIO NEGRO:  
IDENTIDADE COLETIVA E CONFLITOS  
TERRITORIAIS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social na área de concentração de Ciências Humanas.

ORIENTADOR PROFº. DR. ALFREDO WAGNER BERNO DE  
ALMEIDA

MANAUS

2012

Ficha Catalográfica  
(Catalogação realizada pela Biblioteca Central da UFAM)

Menezes, Elieyd Sousa de

M543p

Os “piaçabeiros” no médio rio Negro: identidades coletivas e conflitos territoriais / Elieyd Sousa de Menezes. - Manaus: UFAM, 2012.

278 f.; il. color.

Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Universidade Federal do Amazonas, 2012.

Orientador: Prof. Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida

1. Identidade coletiva 2. Piaçabeiros 3. Piaçaba – Extrativismo 4. Conflitos territoriais I. Almeida, Alfredo Wagner Berno de (Orient.) II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

CDU 572.029:677.1/.2(811.3)(043.3)

ELIEYD SOUSA DE MENEZES

**OS “PIAÇABEIROS” NO MÉDIO RIO NEGRO:  
IDENTIDADE COLETIVA E CONFLITOS  
TERRITORIAIS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social na área de concentração de Ciências Humanas.

BANCA EXAMINADORA:

Prof.º Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida, Presidente  
Universidade do Estado do Amazonas, Universidade Federal do Amazonas

Prof.<sup>a</sup> Dra. Thereza Cristina Cardoso Menezes, Membro  
Universidade Federal Do Amazonas

Prof.º Dr. Sidnei Clemente Peres, Membro  
Universidade Federal Fluminense

## AGRADECIMENTOS

Primeiramente agradeço à minha família: minha mãe Maria Ziva, guerreira que sempre me deu os melhores exemplos de vida e onde sempre eu procuro me espelhar, meu pai Almir e meus irmãos, Heyd, Everton e Erivelton, pela compreensão e força que têm me dado todos esses anos.

Ao Emmanuel, companheiro de todas as horas, obrigada pela paciência, compreensão, força, carinho, em todas as etapas da pesquisa, me encorajando e incentivando sempre.

Ao prof. Alfredo Wagner, pelo apoio e orientação. Nos momentos em que eu estava com a mente cansada, e perdida com os dados da pesquisa, ele me encorajou e me animou para prosseguir com mais entusiasmo. A discussão intelectual com os problemas da pesquisa e a literatura a serem compreendidos foi essencial.

Aos professores do PPGAS, em especial às professoras Thereza Cardoso e Maria Helena Ortolan pelas contribuições no exame de qualificação, assim como a Profa. Ana Carla Bruno que mesmo nas conversas cotidianas, me deu dicas que ajudaram a problematizar algumas questões na pesquisa.

Aos pesquisadores do Projeto Nova Cartografia Social, tenho aprendido muito com essa equipe, meus agradecimentos a Luís Augusto, Raiana, Glademir, Flávia, Suzy, Érika Nakazono, Franklin Carvalho, Davi Pereira, Cynthia Martins, Claudina, Altaci. Gostaria de agradecer também ao apoio institucional e logístico imprescindível para a realização das atividades de campo em Barcelos do Projeto Nova Cartografia Social, além dos debates teóricos.

Quero agradecer também à Helen Catalina e Gláucia Baraúna pela preocupação nos dias finais da escrita aqui apresentada, pelo apoio e incentivo. Assim

como aos amigos: Robson, Gustavo, Emanuel, Fernando, Niel, Karen, Cristiano, Diogo, Aline, Andreza, Ana Paula e Maria Fernanda.

Agradeço ao apoio financeiro e institucional da CAPES que concedeu a bolsa de mestrado, durante o período de março de 2010 a fevereiro de 2012.

Quer agradecer também aos meus colegas de turma do PPGAS 2010 que passaram juntos comigo pelas disciplinas, pelos artigos científicos, pelos congressos e qualificações: Samya Fraxe, Nilza Silvana, Márcia Meneghini, Inara Nascimento, João Jackson, Andrezinho, Cristian e, em memória ao caçula da turma, Rodrigo Pollari, que nos deixou subitamente três dias antes de minha defesa de dissertação, nos deixando reflexivos com os percursos da vida (e a morte) e com a mistura de sentimentos de saudade, tristeza e amor ao próximo.

Agradeço a todos os agentes sociais da pesquisa que despenderam de seu tempo para me explicar e apresentar as questões relativas aos conflitos territoriais e de identidade em Barcelos, como Sr. Peres, D. Horlandina, Martinho (cedendo também a biblioteca para as atividades de pesquisa), Sr. Chaul, Ádimo (Gonô), Sr. Edgards, Sr. Leonel, Sr. Mamédio, Sr. Osmar, Sr. Caba, Sra. Osvaldina, Sr. João Apolônio, Sr. Jocivan, Sr. Alberto, Sr. Antonio Andrade, Sr. Clarindo, Sr. Edinho, Sr. João (Ornapesca), Sr. Jorge, Sra. Alberta, Sra. Eliete, Sra. Aldenora, Sra. Inalda, Sr. Milton e Sra. Maria França, Sra. Maria de Nazaré (D. Guria), Marilene, Angela, e a Sra. Nazaré (Asiba) que me acompanhou nas casas e roças dos agentes sociais.

Quero expressar meus sinceros agradecimentos a todos que colaboram direta ou indiretamente.

## RESUMO

No município de Barcelos-AM, médio rio Negro, as mobilizações políticas que acionam identidades coletivas estão vinculadas às idéias de que os agentes sociais podem assegurar seus direitos territoriais, que implicam na reprodução social de *povos e comunidades tradicionais*. Estes agentes estão mobilizados em associações, cooperativas, sindicatos e colônia de pescadores reivindicando acesso aos recursos naturais e território, que nesse caso, coexistem. São eles que se autodenominam “piaçabeiros”, pescadores e “patrõezinhos”, ou constituem povos indígenas (tariano, tukano, baniwa, baré, arapaço, werequena, tuyuca). A presente dissertação objetiva compreender a dinâmica dos conflitos territoriais em Barcelos-AM, tendo como a problemática central as implicações sociais desses conflitos para as práticas extrativistas da piaçaba realizada tradicionalmente pelos autodefinidos “piaçabeiros”. A designação “piaçabeiro” é marcada por descontinuidades no que tange a representação social destes agentes. Para a realização desta pesquisa foi necessário um empreendimento de quatro anos descontínuos de trabalho de campo junto aos agentes sociais mencionados acima, além de levantamentos documentais, bibliográficos e arquivísticos. Entrevistei um total de 40 agentes sociais entre os trabalhadores extrativistas, indígenas, pescadores e comerciantes da piaçaba. Com a reivindicação da demarcação da terra indígena, feita pelos próprios indígenas de distintas etnias do médio rio Negro a partir de 2001, mas oficializada em 2007 é intensificado os conflitos territoriais no município, que já se faziam presente com o domínio dos comerciantes de piaçaba designados de “patrões” nos igarapés que dão acesso aos chamados “piaçabais”. A unidade de produção designada de “piaçabal” não é somente o lugar de incidência da palmeira de piaçaba, tal unidade está, sobretudo, articulada em um complexo de relações sociais atreladas à prática extrativista. No âmbito destes conflitos, os agentes sociais mobilizados e articulados começaram a se *distinguir e mobilizar* (ALMEIDA, 2004) através de identidades coletivas, as acionando e buscando *reconhecimento* (FRASER, 2012) identitário para fazer pressão e assegurar o que eles consideram por direitos territoriais que estão articulados com a lógica ao acesso dos recursos naturais. Os trabalhadores extrativistas da piaçaba estão imersos nesse jogo de poder e subordinação entre o sistema comercial vigente (“aviamento”) e as reivindicações de acesso aos recursos que podem ser assegurados mediante o domínio do território.

PALAVRAS-CHAVE: “piaçabeiros”, “identidade coletiva” e “conflitos territoriais”

## ABSTRACT

In the municipality of Barcelos-Amazonas [State, Brazil], mid *Rio Negro* [Black River], the political mobilizations that instigate collective identities, are related to the ideas that the social agents can assure their territorial rights, which imply the social reproduction of traditional peoples and communities. These agents are mobilized in associations, cooperatives, trade unions, and in a colony of fishermen/women demanding access to the natural resources and territory, which in this case, coexist. It is these social agents that call themselves “piaçabeiros”, fishermen and “patrõesinhos”, or constitute indigenous peoples (Tariano, Tukano, Baniwa, Baré, Arapaço, Werequena, Tuyuca). The present dissertation aims to comprehend the dynamic of the territorial conflicts in Barcelos, AM, the central problem being the social implications of these conflicts for the extractivist practices of *piçaba* traditionally executed by the self-defined “piaçabeiros”. The designation “piaçabeiros” is marked by discontinuities with respect to the social representation of these agents. For the realization of the research, an undertaking of 4 discontinuous years of fieldwork was necessary, together with the social agents mentioned above, as well as a documentary, bibliographical and archive survey. I interviewed a total of 40 social agents with in the extractivist workers, indigenous people, fishermen/women and *piçaba* traders. With the demand for the demarcation of the indigenous land, done by the very indigenous people themselves, of distinct ethnicities of the mid Rio Negro, beginning in 2001, but made official in 2007, the territorial conflicts are intensified in the town, that already was present with the domination of the *piçaba* traders designated as “patrões” at the [small] rivers that give access to the so called “piaçabais”. The production unit designated as “piaçabal” is not only the place of where the *piçaba* palm tree occurs. Such a unit is also especially articulated in a complex of social relations entwined in extractivist practices. In the scope of these conflicts, the mobilized and articulated social agents began to distinguish themselves and mobilize (ALMEIDA, 2004) through collective identities, instigating them and looking for identity recognition (FRASER, 2012) to pressure and assure what they consider territorial rights, which are articulated with the logic of access to natural resources. The *piçaba* extractivist laborers are immersed in this power game and subordination between the dominant commercial sistem (“aviamento”) and the demands for access to resources that can be assured by the domain of the territory.

KEYWORDS: “piaçabeiros”, “collective identities”, and “territorial conflicts”.



## LISTA DE ABREVIATURAS

ACIMRN - Associação das comunidades indígenas do médio rio Negro

AIBAD- Associação indígena da base do rio Aracá e Demeni

AIFP - Associação indígena de Floresta e Padauri

ASIBA -Associação Indígena de Barcelos

COLPESCA Z-33 - Colônia de pescadores Z-33

COMAGEPT- Cooperativa Mista Agroextrativista dos Povos Tradicionais do Médio Rio Negro

COOPIAÇAMARIN- Cooperativa de piaçabeiros do Médio e Alto Rio Negro

FOIRN - Federação das organizações indígenas do rio Negro

FUNAI- Fundação Nacional do Índio

GPS – Sistema de Posicionamento Global

IBAMA -Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e Instituto Recursos Naturais Renováveis

IBGE -Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IHGA -Instituto Histórico e Geográfico do Amazonas

INPA - Instituto Nacional de Pesquisas na Amazônia

IPAAM - Instituto de Proteção Ambiental do Estado do Amazonas

ORNAPESCA - Cooperativa dos Pescadores Ornamentais

PIBIC – Projeto de Iniciação Científica

PNCISA -Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia

RESEX – Reserva Extrativista

SDS - Secretaria de Estado do Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável

SEBRAE – Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas

SEFAZ – Secretaria da Fazenda

UFAM - Universidade Federal do Amazonas

## LISTA DE GRÁFICOS E TABELAS

**Gráfico 1** – Rede de relações estabelecidas durante o trabalho de campo (2007 a2011).

**Gráfico 2** -Relação comercial através das hierarquias, meados de 1950.

**Gráfico 3** -Relação comercial através das hierarquias, anos 2000.

**Gráfico 4** – Representação gráfica dos períodos de “seca” e “cheia” no Médio rio Negro e as atividades econômicas dos “piaçabeiros” nesses períodos.

**Gráfico 5**– Representação gráfica da “colocação”.

**Tabela 1** - Quantidade produzida na extração vegetal por tipo de produto extrativo.

**Tabela 2**–Produção extrativista por pessoa física (PF) – piaçaba, Barcelos 2010.

**Tabela 3**- Piaçaba enviada por pessoa jurídica.

**Tabela 4** – Produção extrativista – piaçaba, Barcelos 2010.

# SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	13
Caracterização da pesquisa: a temática e o problema .....	15
Processo de obtenção das fontes .....	18
O objeto e o objetivo da pesquisa.....	25
Estrutura da Dissertação.....	26
CAPÍTULO 1 - CONFLITOS SOCIAIS E ALIANÇAS POLÍTICAS EM BARCELOS-AM.....	28
1.1 Agentes sociais situacionalmente antagônicos e o campo dos conflitos.....	30
1.2 A emergência de identidades coletivas no campo dos conflitos sociais .....	62
1.2.1 Os distintos pontos de vista sobre o processo social de reivindicação territorial.....	67
CAPÍTULO 2 - GÊNESE SOCIAL DA CATEGORIA “PIAÇABEIRO” .....	83
2.1. Conhecimento tradicional enquanto elemento constitutivo da categoria “piaçabeiro” .....	87
2.1.1 Conhecimento e <i>saber</i> .....	89
2.1.2 Sobre o conceito de <i>tradição</i> .....	92
2.2 “Trabalhar na piaçaba” e “trabalhar com gente”: O conceito de trabalho para compreender a categoria “piaçabeiro” .....	98
2.3 Hierarquia e (i)mobilidade social.....	113
2.4 A briga das classificações: das designações genéricas ao reconhecimento de uma identidade coletiva .....	124
2.5 Designação de legitimidade: O “piaçabeiro mesmo” .....	129
2.6 Atribuições relativas ao “rural” .....	131
2.7 O discurso dos agentes sociais: Diferentes pontos de vistas .....	133
CAPÍTULO 3 - O PROCESSO SOCIAL LIDO COMO PROCESSO NATURAL: AS RELAÇÕES SOCIAIS NO EXTRATIVISMO DA PIAÇABA EM DIFERENTES MOMENTOS HISTÓRICOS .....	136
3.1 Alexandre Rodrigues Ferreira e suas recomendações do uso das fibras de piaçaba .....	140
3.2 Spix e Martius: O discurso da perfectibilidade e força de trabalho escrava indígena.....	144
3.3. Alfred Wallace e a descrição do processo social da extração da piaçaba .....	150
3.4 Das abordagens bio-organicistas e econômicas ao advento de identidades coletivas.....	153
CAPÍTULO 4: DESCRIÇÃO ETNOGRÁFICA DO PIAÇABAL: A CONSTRUÇÃO SOCIAL DE UMA TERRITORIALIDADE ESPECÍFICA.....	164

4.1 O processo social da extração da piaçaba .....	164
4.1.1 As técnicas corporais no processo produtivo da extração da piaçaba .....	188
4.2 “A gente endividado é a pior coisa que tem”: A dívida enquanto instrumento de repressão da força de trabalho e seus mecanismos de resistência .....	192
4.3 O espaço simbólico do sobrenatural: Rezas, sonhos e assombrações .....	225
4.4 A construção social de uma territorialidade específica .....	244
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	247
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	252
WEBSITES CONSULTADOS .....	257
MECANISMOS JURÍDICOS FORMAIS CONSULTADOS .....	257
MAPAS E OUTRAS BASES CARTOGRÁFICAS CONSULTADOS .....	257
MAPAS .....	258
Mapeamento Social dos “piaçabeiros” o rio Aracá e Curuduri, PNCSA, 2007.....	258
Expedição de Santa-Anna Nery em 1884 no Rio Negro.....	260
CADERNO DE FOTOS .....	261

## INTRODUÇÃO

A presente dissertação é resultado de quatro anos de pesquisa entre os agentes sociais que se autodefinem “piaçabeiros” no município de Barcelos, médio rio Negro, estado do Amazonas, que teve início quando ainda estava no terceiro ano de graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Amazonas em 2007.

Naquele momento tive a oportunidade de compor a equipe de pesquisa do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA), quando, a convite da Cooperativa Mista Agroextrativista dos Povos Tradicionais do Médio Rio Negro – COMAGEPT, realizei um *survey*<sup>1</sup> nos “piaçabais” do Rio Aracá para a realização do fascículo<sup>2</sup> 17 da série “Movimentos sociais, Identidade Coletiva e Conflitos” no âmbito do PNCSA.

Naquela ocasião a equipe de pesquisa deste *survey* era composta pelo professor e antropólogo Alfredo Wagner, eu, Elieyd Sousa de Menezes, o pesquisador Franklin Plessman de Carvalho, o guia autodefinido “piaçabeiro” da etnia baré, Alírio Reis e o representante da COMAGEPT, José Alberto Péres.

O Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia vem sendo desenvolvido desde julho de 2005 coordenado pelo professor Alfredo Wagner Berno de Almeida. O objetivo do projeto Nova Cartografia é realizar um trabalho de mapeamento social dos Povos e Comunidades Tradicionais na Amazônia. Pretendendo privilegiar a diversidade das expressões culturais combinadas com distintas identidades coletivas objetivadas em movimentos sociais<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup>Malinowski (1978) descreve como um “levantamento de dados”, uma pesquisa exploratória.

<sup>2</sup>O fascículo é uma publicação de doze páginas organizada pelos pesquisadores do PNCSA, mas feita pelos próprios agentes sociais, onde são privilegiadas as próprias falas destes agentes da qual apontam nos croquis e registram o ponto de G.P.S (Sistema de Posicionamento Global) representado no mapa de seus territórios demonstrando todo um conhecimento ali relacionado.

<sup>3</sup> Cf. [www.novacartografiasocial.com](http://www.novacartografiasocial.com), acessado em 21 de abril de 2011.

O fascículo Nº17 trata especificamente dos “Piaçabeiros do Rio Aracá” que buscou evidenciar as reivindicações dos próprios “piaçabeiros” e através do mapa, mostrando os conflitos sociais, as violências físicas e simbólicas que estes agentes viviam.

Depois de lançado o fascículo ainda no ano de 2007 houve propostas dos próprios “piaçabeiros” de continuar o mapeamento social em Barcelos. É neste contexto que esta pesquisa se insere.

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

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

---

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

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

### **Caracterização da pesquisa: a temática e o problema**

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

Através da Portaria FUNAI nº 12 de 12/01/2007 e Portaria FUNAI nº 476, de 29/05/2007 é iniciado oficialmente o processo de demarcação da Terra Indígena em Barcelos, que tem continuidade dois anos mais tarde com a Portaria FUNAI/DAF Nº 1.309, de 30 de outubro de 2009, reivindicadas pelos indígenas organizados na Associação Indígena de Barcelos (ASIBA). Os conflitos sociais que culminam em reivindicações territoriais se agravaram, na medida em que partes dos territórios reivindicados para a demarcação são aqueles onde os patrões se dizem “donos”, ou seja,

---

<sup>5</sup> Sistema de trocas baseado no adiantamento de mercadorias a crédito, da qual persiste uma relação social vertical entre os agentes sociais que o compõe, designados de “patrões” e “fregueses”.

os “piaçabais”, localizados nos os rios Caurés, Quiuini, Aracá, Demeni, Preto e Padauri, que abrangem os municípios de Barcelos e Santa Isabel do Rio Negro/AM.

O “piaçabal” é assim conhecido pela incidência da palmeira de piaçaba, as chamadas “piaçabeiras”, que se dão às margens de igarapés, subafuentes de rios, no entanto, para além de uma abordagem natural, é no “piaçabal” que está um complexo de relações sociais atreladas à prática extrativista. A fibra da piaçaba é conhecida nas confecções de vassouras e artesanatos.

Problematizarei, portanto, a representação do “piaçabal” como lugar da produção em contraste com a circulação, do trabalho em contraste com a casa e a “roça”, do remoto e distante em contraste com o “próximo”. E até mesmo a existência do “piaçabal” sem piaçaba.

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

É oportuno ressaltar que os “patrões” se designam “donos” dos igarapés que os trabalhadores extrativistas realizam suas atividades, estes últimos devem ter “autorização” para extrair as fibras em um determinado igarapé, e pagar tributos por isso. Há ainda a repressão da força de trabalho através da *dívida* e mecanismos de resistência e dominação entre estes agentes sociais nesta relação.

A partir de reflexões sobre os conflitos territoriais em Barcelos subsidiadas pelo trabalho de campo, percebi que não somente os que se autodefinem indígenas e



“piaçabeiros” estão reivindicando seus territórios, mas também os comerciantes da piaçaba conhecidos na região como “patrões”, que estão reivindicando também o “reconhecimento” enquanto “trabalhadores do ramo da piaçaba”<sup>6</sup> e controle dos recursos naturais, como os “piaçabais” da qual eles tem domínios. Para esses agentes, caso a demarcação da terra indígena se concretize eles não poderão entrar nos rios. Com isso eles difundiram essa ideia no município, agregando outros agentes sociais que não constituem povos indígenas como pescadores, madeireiros, agricultores, e assim organizaram uma campanha “anti-demarcação”.

Portanto, procuro analisar os conflitos referidos às questões territoriais e a partir disso, a formação de alianças políticas, atrelada a um sistema econômico conhecido historicamente na Amazônia como “aviamento”. Procuro verificar também quais são as implicações deste conflito nas práticas extrativistas dos trabalhadores da piaçaba, autodefinidos “piaçabeiros”.

O *locus* da presente dissertação se trata dos “piaçabais” no rio Curuduri, afluente do Rio Aracá, que por sua vez é afluente do rio Negro. Com essa configuração das alianças políticas de distintos agentes sociais, a cidade de Barcelos, também foi um *campo* observado.

No decorrer da dissertação serão deixadas em *itálico* algumas palavras que estão sendo utilizadas como categorias analíticas como *survey*, *territorialidade específica*, *categoria*, *classificação*. Já outras, estão sendo utilizadas aspas, evidenciando palavras definidas pelos próprios agentes sociais, como “piaçabeiro”, “patrão”, “piaçabal”, “beneficiamento”, “colocação” “tora”, ou “cabeça”. No entanto, apenas utilizarei estes atributos diferenciais para evidenciar quando os termos tem

---

<sup>6</sup> Cf. Entrevista com a Sra. Inalda Teixeira, “patrozinha” de piaçaba em Julho de 2011.

sentido analítico e/ou definidas pelos próprios agentes sociais, caso contrário, não diferenciarei os termos.

### **Processo de obtenção das fontes**

A repercussão do fascículo do PNCSA sobre os “piaçabeiros do rio Aracá” publicado em 2007 começou a refletir nas discussões dos agentes sociais envolvidos, ou seja, os “piaçabeiros” utilizaram aquele material para tornar público suas reivindicações e os “patrões” começaram a criticar e questionar os depoimentos e o mapa feito pelos trabalhadores extrativistas da piaçaba.

Após essa repercussão no município, comecei em 2008, sob orientação do prof. Alfredo Wagner, o projeto de Iniciação Científica (PIBIC- UFAM) que buscava engendrar uma reflexão sobre as relações de poder entre “patrões” e “piaçabeiros” em Barcelos, especificamente em uma unidade de produção no Igarapé das Quatro Bocas, no Rio Curuduri, afluente do Rio Aracá. Comecei, portanto, a realização de levantamentos documentais, bibliográficos e arquivísticos sobre Barcelos e a extração da piaçaba.

Assim, realizei dois anos de um constante levantamento nas bibliotecas em Manaus, nos anos de 2008 e 2009: Arthur Reis, Instituto Histórico e Geográfico do Amazonas- IHGA, Instituto de Proteção Ambiental do Estado do Amazonas- IPAAM, Secretaria de Estado do Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável- SDS, Instituto Nacional de Pesquisas na Amazônia- INPA, Universidade Federal do Amazonas- UFAM, Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e Instituto Recursos Naturais Renováveis –IBAMA, e Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. Também utilizamos os relatórios de presidentes de Província do Amazonas onde podemos localizar leis e

relatórios dos anos de 1855, 1856 e 1862 referidos à Barcelos, à extração de piaçaba e ao “sistema de aviação”.

Deste modo, o relatório final da pesquisa de Iniciação científica me permitiu obter elementos para pensar e problematizar esta dissertação.

Em 2010 tive a oportunidade de realizar dois trabalhos de campo, duas semanas em fevereiro e duas semanas em setembro. Bem sei que são tempos curtos e inapropriados para designar “campo”, porém naquela ocasião estava, concomitantemente, iniciando as disciplinas obrigatórias desde PPGAS.

Durante o “campo” em 2010 pude observar as relações e conflitos naquele município em decorrência do processo de demarcação. Em fevereiro de 2010 colaborei na organização do curso ministrado pela advogada Sheilla Dourado, pesquisadora do PNCSA, intitulado “Conhecimento tradicional e direito de povos e comunidades tradicionais” que foi solicitado pela COMAGEPT. Neste curso participaram diferentes agentes sociais ligados a unidades associativa como ASIBA, COMAGEPT, Associação dos madeireiros, indígenas baré do povoado do Romão, rio Aracá, servidores públicos, estudantes, “piaçabeiros”, agricultores e “pescadores”.

O segundo momento em 2010 se refere às atividades realizadas em setembro, quando fui realizar levantamentos bibliográficos e entrevistas para a construção dos dados para a dissertação nas associações como Associação Indígena de Barcelos (ASIBA), Cooperativa de piaçabeiros do Médio e Alto Rio Negro (COOPIAÇAMARIN), Cooperativa Mista Agroextrativista dos Povos Tradicionais do Médio Rio Negro (COMAGEPT), Colônia de pescadores Z-33.

Nestes dois momentos não preendi às observações restritas entre “piaçabeiros” e “patrões”. Tentei olhar para a configuração das relações políticas em Barcelos, e foi a partir daí que cheguei à Colônia de Pescadores Z-33, sindicato de

trabalhadores rurais de Barcelos, associação de agricultores, associação de pescadores de peixes ornamentais.

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

Em 2011 realizei o trabalho de campo nos “piaçabais” do rio Curuduri e nas associações da cidade de Barcelos. Conteí também com o apoio logístico do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, pois as despesas para chegar até os “piaçabais” são onerosas, além de despender dias de viagens. Aliás, o apoio advindo da equipe do PNCSA não foi somente logístico, mas, sobretudo intelectual, já que como núcleo de pesquisa as discussões, debates sobre nossas propostas de pesquisa e leituras são constantes, o amadurecimento deste projeto desde a iniciação científica teve uma grande contribuição inclusive para pensar o trabalho de campo e a relação de pesquisa construída até então.

O objetivo do trabalho de campo em 2011 era realizar entrevistas, observações direta, registros fotográficos, registros de G.P.S. além da realização de uma oficina de mapas com agentes sociais autodefinidos “piaçabeiros” que subsidiasse não só a presente dissertação, mas também uma proposta para a publicação de um boletim informativo<sup>7</sup> no âmbito do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia que foi solicitado pela Cooperativa Mista Agroextrativista dos Povos Tradicionais do Médio Rio Negro – COMAGEPT ainda em 2010.

---

<sup>7</sup> O Boletim informativo do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA) consiste em uma publicação de 15 páginas solicitado pelo próprio movimento social que contém mapas, artigos científicos e depoimentos de agentes sociais que visa evidenciar situações de conflitos e reivindicações destes movimentos.

A equipe era composta por mim, Elieyd Menezes, pelo Martinho Albuquerque<sup>8</sup>, Sr. José Alberto Péres<sup>9</sup>, Prof. Alexandre Rivas<sup>10</sup>, que participou como “observador externo” sem opinar ou direcionar em qualquer atividade realizada, o Sr. Ádamo, conhecido como “Godô” que era o dono do barco de quem alugamos para a viagem, e foi também cozinheiro, além de ter pilotado o barco durante alguns momentos. Na altura do igarapé do Madixi, embarcou conosco o nosso “guia” da comunidade do Romão, o Sr. João, conhecido como “cobra” que trabalha na *região*<sup>11</sup> há 50 anos.

Nos “piaçabais” do rio Curuduri, Martinho e eu registramos a localização geográfica com G.P.S. das paragens, colocações, povoados indígenas e outras situações ocorridas neste rio, como homicídios e acontecimentos narrados pelos “piaçabeiros”. Realizamos uma oficina de mapas com os trabalhadores extrativistas que estavam cortando as fibras de piaçaba no rio Curuduri e Cabeçudo. Entrevistei os agentes sociais que se autodefinem “piaçabeiros” em seus próprios locais de trabalho, ou seja, no “piaçabal”. Entrevistei também pequenos comerciantes da piaçaba, conhecidos como “patrõesinhos” que estavam na entrada dos igarapés “vigiando” ou aguardando a produção dos trabalhadores extrativistas.

Já no trabalho de campo realizado na cidade de Barcelos, onde permaneci por pouco mais de um mês, pude entrevistar trabalhadores extrativistas da piaçaba que

---

<sup>8</sup> Indígena da etnia baniwa, cientista social, pesquisador do PNCSA, associado da COMAGEPT e ASIBA.

<sup>9</sup> Presidente da COMAGEPT.

<sup>10</sup> Economista, professor do Depto de Economia (UFAM) e do PPGDR (Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional - UFAM) e Presidente do PIATAM (Projeto Piatam – Inteligência Socioambiental Estratégica da Indústria do Petróleo na Amazônia), este foi como presidente do PIATAM e esteve em Barcelos a convite do Sr. Péres que queria estreitar as relações do PIATAM com a COMAGEPT.

<sup>11</sup> Conforme Bourdieu (2004) uma “*região* é antes de tudo um espaço construído por decisão, seja política, seja da ordem das representações” (p. 113). Nesse caso, o Sr. João conhece a *região* do rio Aracá e seus afluentes, não somente pelo espaço físico, já que a *região* em algum grau perpassa esse *campo*, mas, sobretudo, pelas relações sociais ali estabelecidas com outros agentes sociais que construíram uma visão de mundo que produz efeitos sociais.

moram na cidade de Barcelos e que estavam chegando dos “piaçabais”, além daqueles que moram nas comunidades e estavam na cidade para resolver problemas pessoais, além de mulheres que trabalham eventualmente na extração da piaçaba, agentes sociais que realizavam esta prática extrativista e hoje atuam em outras atividades econômicas, comerciantes conhecidos como “patrãozinho”, representantes da Associação Indígena de Barcelos - ASIBA, presidente da Cooperativa dos Piaçabeiros do Médio Rio Negro – COOPIAÇAMARIN, pude conversar com o empresário conhecido como “Carioca” o Sr. Luis Cláudio, que atualmente é o maior exportador das fibras de piaçaba em Barcelos.

Para o trabalho na cidade pude contar com uma rede de relações, sobretudo com os agentes sociais autodefinidos “piaçabeiros” que me ajudaram a conhecer e entrevistar outros trabalhadores extrativistas. Por exemplo, conheci o Sr. Alberto através do Sr. Chaul que foi presidente da COMAGEPT, o Sr. Alberto realiza as atividades extrativistas da piaçaba e convidou seus amigos que também trabalham na extração desta fibra para conversar comigo e ceder entrevistas sobre suas histórias de vida.

Para a minha estadia na cidade de Barcelos, aluguei uma “quitinete” (casa pequena) no bairro São Sebastião, próximo ao centro da cidade. A escolha de morar sozinha durante a estadia na cidade se deu porque considero oportuno manter certa autonomia em relação aos agentes sociais envolvidos no processo da pesquisa.

Gostaria de ressaltar que não estou me referindo à *neutralidade*, bem sei que na pesquisa antropológica nós também somos agentes sociais que interferimos no *campo*, por isso a importância da reflexividade da qual Bourdieu (1997) sublinhava.

Durante os quatro anos de pesquisa estava situada enquanto pesquisadora do Projeto Nova Cartografia Social, que atua como parceira da COMAGEPT e por isso mantive ligações com membros desta Cooperativa, bem sei que as pessoas no município

também me viam enquanto alguém que atuava como parceiro de uma das associações. Sabendo que há distintos agentes sociais que constroem suas *redes* baseados nas alianças políticas, mas que em outros momentos estes mesmos agentes estão numa relação de antagonismo, tentei analisar os distintos pontos de vistas, que ora são aliados, ora são antagônicos, podendo manter um diálogo com eles.

Por exemplo, quando fui entrevistar o Sr. Osmar Guerra, que é aviado do Sr. Carioca e “patrãozinho” de 12 piaçabeiros, ele me perguntou com quem eu estava morando. Da mesma maneira, a Sr. Inalda, presidente da COOPIAÇAMARIN.

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

As entrevistas com os representantes das unidades associativas se deram na sede de suas organizações como ASIBA, COOPIAÇAMARIN, Colônia de pescadores Z-33. Já as entrevistas realizadas com os agentes sociais que não são lideranças ou não são vinculados a alguma unidade associativa procedi às entrevistas em suas residências ou na biblioteca comunitária de Barcelos.

A biblioteca comunitária é uma iniciativa do professor da rede estadual de ensino, Martinho Albuquerque, indígena da etnia baniwa e também é pesquisador do Projeto Nova Cartografia Social que me acompanhou durante o trabalho de campo nas unidades de produções designadas de “piaçabal” no rio Curuduri em 2011. Ele montou a biblioteca em uma casa de madeira ao lado de sua residência e disponibilizou a todos os seus livros e computador. Os estudantes da rede estadual e municipal de ensino são os que mais utilizam a biblioteca.

No final do trabalho de campo em 2011, houve um imprevisto e perdi todos os dados que obtive. Isso porque o computador que trabalhei durante as semanas em Barcelos queimou. Consegui recuperar as informações do trabalho na unidade de produção designada como “piaçabal”, pois havia deixado uma cópia com o Sr. Péres e uma cópia com Martinho. Como não tinha apagado as entrevistas do gravador, não tive problemas, todavia, as fotos do trabalho realizado na cidade, eu não consegui recuperar.

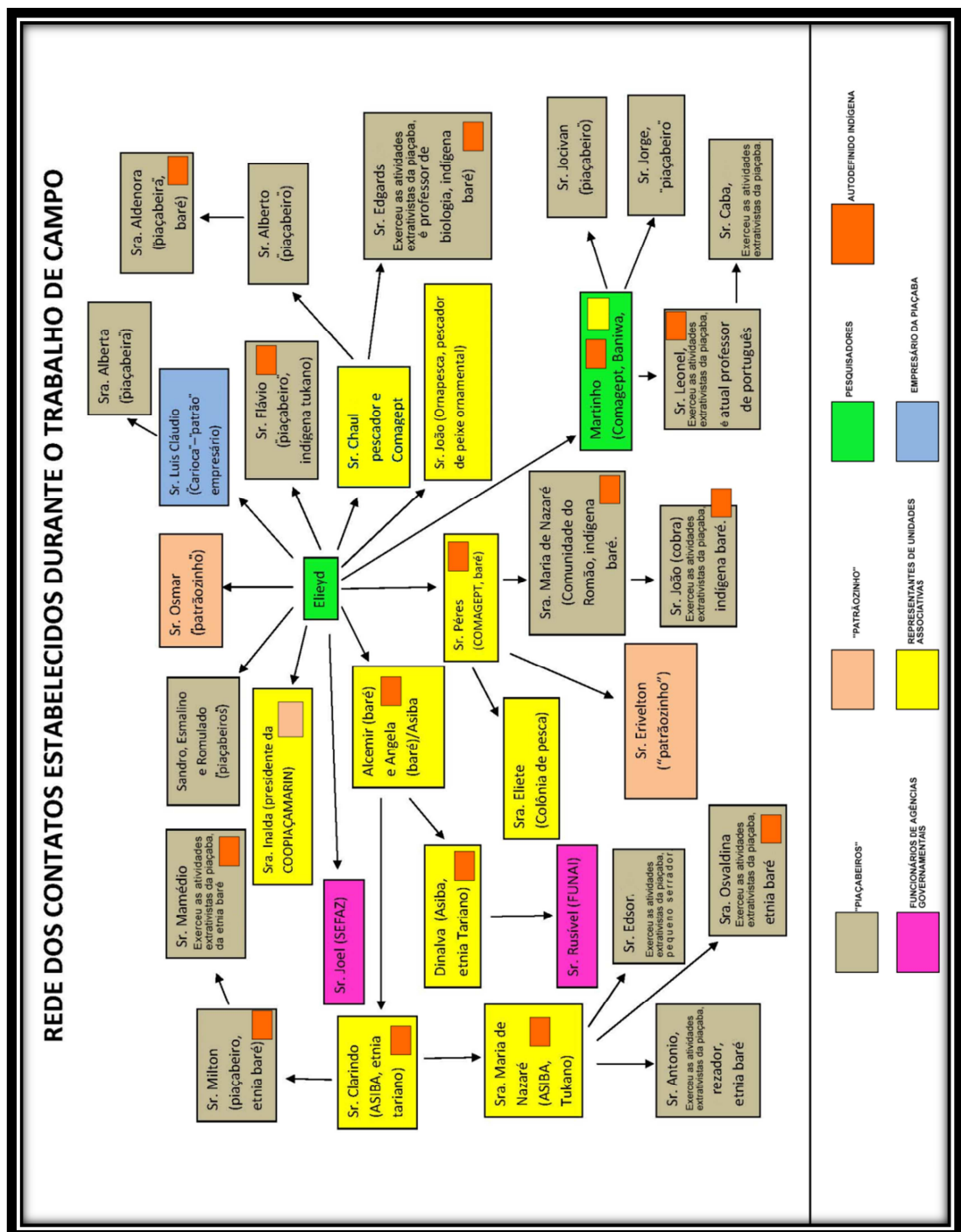


Gráfico 1 – Rede de relações estabelecidas durante o trabalho de campo, de 2007 a 2011.



## O objeto e o objetivo da pesquisa

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

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

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

Neste sentido, o **objetivo** desta dissertação é compreender a dinâmica dos conflitos territoriais em Barcelos, tendo como a problemática central as implicações sociais desses conflitos para as práticas extrativistas da piaçaba realizada tradicionalmente pelos autodefinidos “piaçabeiros”.

Os seguintes questionamentos contribuirão para suscitar este objetivo:

- Como se configurou historicamente essas relações extrativistas da piaçaba em Barcelos e como isso se relaciona com as reivindicações territoriais atuais?
- Como diferentes grupos sociais reivindicam territórios que coexistem, e como isso se relaciona com a percepção do uso dinâmico de diferentes identidades coletivas?

### **Estrutura da Dissertação**

Para a organização do material descrito e analisado, separei a presente dissertação em quatro capítulos classificados pelas temáticas que ajudarão a compreender o objeto e objetivo proposto.

No capítulo 1 intitulado “Conflitos Sociais e alianças políticas em Barcelos-AM” objetivo analisar a configuração política dos conflitos territoriais em Barcelos. Início a dissertação apontando quais são os grupos sociais organizados em unidades associativas que estão envolvidos neste conflito.

Por um lado, têm-se os povos indígenas que realizam ou não as práticas extrativistas da piaçaba e por outro os “patrões”, pescadores e sindicalistas. Procuro refletir como estes grupos estão construindo suas alianças políticas para fins de reivindicação territorial.

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

Já no capítulo 3 intitulado “O processo social lido como processo natural: as relações sociais no extrativismo da piaçaba em diferentes momentos históricos”, proponho uma leitura dos relatos de “viajantes naturalistas” nos séculos XVIII e XIX distintamente referidos à região do rio Negro, tenho como finalidade neste capítulo compreender qual era o “discurso científico” sobre as práticas de povos e comunidades que extraíam as fibras de piaçaba e as relações com o mercado.

No quarto e último capítulo intitulado “Descrição etnográfica do piaçabal: a construção social de uma *territorialidade específica*” procuro realizar uma descrição etnográfica das práticas extrativistas da piaçaba e seus significados para os trabalhadores extrativistas que se autodefinem “piaçabeiros” atentando que tais práticas constroem o que Almeida (2006) designa de *territorialidades específicas*.

## CAPÍTULO 1 - CONFLITOS SOCIAIS E ALIANÇAS POLÍTICAS EM BARCELOS-AM

Em Barcelos-AM as mobilizações políticas em torno das identidades coletivas estão relacionadas com a percepção de agentes sociais de que é possível assegurar os direitos territoriais, que implicam na reprodução, sobretudo, social de distintos grupos.

Estes diferentes agentes sociais estão mobilizados em associações, cooperativas, sindicatos e colônia de pescadores reivindicando acesso aos recursos naturais e territórios “aquáticos e terrestres”. São eles que se autodenominam “piaçabeiros”, pescadores e “patrõeszinhos”, ou constituem povos indígenas (tariano, tukano, baniwa, baré, arapaço, werequena, tuyuca). Em outro plano estão os empresários do turismo, sobretudo da pesca esportiva e dos empresários da piaçaba, conhecidos na *região* como os “patrões exportadores”.

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

Para tanto, pretendo responder ao seguinte questionamento: a) quais são os mecanismos utilizados por estes agentes sociais para emponderar suas reivindicações? b) como as reivindicações pelo acesso aos recursos naturais e territórios estão relacionadas com a percepção do uso dinâmico de diferentes identidades coletivas?

As proposições de Nancy Fraser me ajudam a compreender este processo. Segundo a autora, hoje “as identidades coletivas substituem os interesses de classe como fator de mobilização política – cada vez mais a reivindicação é ser “reconhecido” como negro, homossexual ou ortodoxo em vez de proletário ou

burguês” (Fraser, 2012, p. 34). Tal mobilização está ligada ao *reconhecimento* que se apoia nas diferenças entre grupos sociais.

Essas diferenças constroem as fronteiras étnicas (Barth, 2000), acentuando a diversidade cultural no município, tornando visível a complexidade dos conflitos sociais.

Interpretando a realidade empiricamente observável em Barcelos, noto que os agentes sociais estão primeiramente reivindicando serem “reconhecidos” enquanto suas identidades coletivas, como “piaçabeiros”, indígenas, “patrõezinhos”, pescadores, para depois reivindicarem o acesso aos recursos naturais e ao território, e posteriormente à captação de renda entre os grupos sociais.

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

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

Segundo Almeida (2005, p.71) “as unidades de mobilização podem ser interpretadas como potencialmente tendendo a se constituir como forças sociais”. Neste caso, os agentes sociais estão se agrupando e mobilizando em unidades

associativas e assim reivindicando seus direitos, seja por *reconhecimento*, acesso aos recursos naturais ou territórios.

### **1.1 Agentes sociais situacionalmente antagônicos e o campo dos conflitos**

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

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

Neste âmbito, em 2001 foi solicitada oficialmente a demarcação da “Terra Indígena do Baixo Rio Negro, Aracá e Padauri” pelos indígenas associados da recém criada ASIBA (Associação Indígena de Barcelos). Com a ASIBA mobilizada para reivindicar acesso aos recursos naturais até então limitadas pelos “patrões” e direitos territoriais, os demais agentes sociais começaram a se mobilizar e se organizar em associações, como foi o caso da COOPIAÇAMARIN (Cooperativa de piaçabeiros do Médio e Alto Rio Negro) para também reivindicar seus direitos e acessos aos recursos naturais.

Estão assim organizadas as seguintes associações que reivindicam acesso aos recursos naturais e direitos territoriais: a) ASIBA, b) COOPIAÇAMARIN, c) COMAGEPT, d) Colônia de pescadores. O segundo e o último lançaram uma campanha “anti-demarcação da Terra Indígena” considerando o que eles chamam de “não ao fechamento dos rios”.

Gostaria de ressaltar que quando me refiro a “agentes sociais situacionalmente antagônicos” quero apontar que estes agentes interagem em vários momentos e nem sempre essa relação é de antagonismo, visto que há momentos em que eles irão se apoiar em detrimento de uma *situação social* como cursos, festas, comemorações, velórios, palestras, eleições municipais quando aliados. Por outro lado, há momentos em que estes agentes estão numa relação de antagonismo, como posicionamento sobre a demarcação da Terra Indígena, ou eleições quando estão em coligações diferentes.

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

Sigaud (1996, p. 9) indica que Leach em “Sistemas Políticos da Alta Birmânia” apresentou um ponto de vista distinto daquele que prevalecia na Antropologia Social inglesa da época, assumindo uma visão crítica Leach contrapôs o pressuposto de equilíbrio dos sistemas sociais à visão das realidades sociais repletas de inconsistências.

Neste sentido, o equilíbrio dos sistemas sociais como elemento de uma estrutura social é criticado por Leach. Apoiei-me nessa crítica para considerar a noção de conflito, que discorrerei mais adiante, não como uma patologia social, tal como apontam os positivistas, e sim como um elemento que também faz parte das

relações sociais. Considero que estes dois elementos (equilíbrio e conflito) se complementam numa relação dialética. Portanto, a relação de antagonismo entre esses agentes dependerá da situação social da qual eles estarão inseridos.

*a) A Associação Indígena de Barcelos- ASIBA*

Durante minhas atividades de pesquisa em Barcelos desde 2007, no âmbito do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, quando colaborei para a produção do fascículo N. 17 – Piaçabeiro do Rio Aracá, tive a oportunidade de conhecer alguns agentes sociais que se identificam enquanto indígenas e que são associados à ASIBA. A partir desses contatos participei de reuniões desta associação e construir uma rede de relações sociais, que me proporcionaram a realização de entrevistas com dirigentes da associação e levantamentos de dados na sede da ASIBA.

Criada em 1999, a ASIBA é uma organização heterogênea que reúne indígenas de distintas etnias do Rio Negro, como tariano, tukano, baniwa, baré, arapaço, werequena, tuyuca, dentre outros. Fundada sob um estigma de negação da presença indígena na cidade de Barcelos, esta associação, hoje com 13 anos, tem como objetivo fortalecer e incentivar os modos culturalmente distintos e tradicionais dos povos indígenas em Barcelos. Reivindica a demarcação de terras nos rios Caurés, Quiuni, Aracá, Demeni, Preto e Padaurinos municípios de Barcelos e Santa Isabel do Rio Negro/AM e atualmente está inserida nas discussões sobre Ordenamento territorial no Rio Negro.

Atualmente há 5.500 associados no município de Barcelos, incluindo aqueles indígenas que moram na cidade e aqueles que moram os povoados. Conta com



o apoio da Federação das organizações indígenas do rio negro – FOIRN da qual incentivou a sua criação.

O discurso do próprio contexto regional de que em Barcelos apenas haveria indígenas Yanomâmis ou mesmo de que não haveria indígenas era constante, embora isso venha se desconstruindo na última década com a criação e atuação da ASIBA.

A luta hoje a gente avançou, tivemos vários desafios no princípio, quando os políticos sempre desafiaram a minha pessoa, que eu não tenho cara de inteligente mesmo, então muita gente achava que eu era meio louco, inventaram que nós éramos uma associação indígena dentro de um município que não tem indígenas, então eles lançaram um desafio dizendo que era para eu desistir, que índio mesmo eu não ia achar ninguém aqui, mas a gente enfrentou esse desafio, estamos com cinco mil associados, num primeiro momento em um levantamento nós contamos 5.500 associados, em todo o município incluindo as comunidades, a gente fez levantamento em 50 comunidades, mas a gente achou 25 comunidades indígenas de várias etnias, uma salada, por isso que dizem que não existe cultura por aqui, porque é uma salada de famílias baniwas, bares, tukanos, então não tem como eles falarem as línguas, porque um baré não vai entender um tukano, um tukano não vai entender... então eles falam o português, meu filho já não fala mais a língua, então isso é um problema por aqui, mas isso não impede que ele seja indígena, então o trabalho é assim a gente hoje é mais ou menos respeitados, porque nós somos a única associação que está conseguindo crescer no meio de tantos problemas. (Sr. Clarindo Campo, ASIBA, julho 2011)

Um dos desafios dessa associação quando criada foi o de reivindicar o “reconhecimento” de sua identidade étnica frente ao Estado e aos demais grupos sociais das quais interagem, como os não-indígenas.

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

Associação Indígena de Barcelos fundada em 05/11/1999, é organização da sociedade civil organizada, sem fins econômicos, é regida pelo seu estatuto social e, está situada na rua José Basílio, número 02, Bairro Centro, Cidade de Barcelos/Amazonas - Brasil. Com 11 anos de existência, já conseguiu realizar uma caminhada significativa de conquistas no movimento indígena nesta região do médio e baixo rio negro, os quais citamos algumas; implantação de saúde indígena que funciona através do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI-RN), início do processo de Identificação das Terras Indígenas pela FUNAI. Os indígenas que antes se envergonhavam ao

se identificar com as suas etnias de origem, hoje a maioria se orgulham de serem indígenas graças as inúmeras oficinas de capacitação e sensibilização sobre a identidade indígena, assim como seus direitos.

Atualmente ASIBA enfrenta vários desafios: uma forte manifestação contra a demarcação de terras indígenas esta sendo levantado, principalmente pelos políticos locais, e patrões dos piaçabeiros. Outro desafio que ASIBA enfrenta hoje é a implantação de Departamento de Educação Escolar Indígena na SEMEC, assim com a efetiva implantação de Educação Escolar Indígena no município de Barcelos. Outra luta é em relação a geração de renda das famílias indígenas, que têm sido trabalhado através de incentivo de confecção e produção de artesanato de piaçava, experiência esta que tem dado muito certo. (<http://asiba-rn.blogspot.com.br/2011/04/asiba-associacao-indigena-de-barcelos.html>, acessado em 30 de abril de 2011)

Os membros dessa associação atuam em diversas áreas, são artesãos, fazem “roças”, são “piaçabeiros”, castanheiros, pescadores, rezadores ou “benzedeiros”, funcionários públicos, estudantes e estão organizados sob um viés étnico.

Desde a sua criação em 1999 até 2011 a associação indígena de Barcelos foi representada por uma família cuja mãe é tukano e o pai, tariana. Por dois mandatos consecutivos, o Sr. Clarindo, tariana fora presidente da ASIBA e quando termina o período de exercício do cargo, sua esposa D. Maria, tukano é eleita presidente da então recente diretoria, da qual é delegada ao Sr. Clarindo a função de assessor, visto sua experiência e conhecimento no movimento indígena.

A partir do segundo semestre de 2011 com as eleições para a escolha da nova diretoria da ASIBA, a delegação de liderança desta associação passa a ser de uma representante da etnia baré, a Sra. Dilsa.

Os grupos étnicos vinculados à ASIBA estão num constante processo de interação e organização interna, tanto para reivindicar “reconhecimento” de uma identidade quanto para reivindicar seus “territórios”. Como citei anteriormente, o viés

étnico é acionado para emponderar esses grupos e estabelecer as fronteiras (étnicas) com os “outros”, nesse caso, os pescadores, pequenos madeireiros e “patrõesinhos”.

Para Barth (2000) os grupos étnicos são categorias atributivas e identificadoras utilizadas pelos próprios agentes, sua característica é organizar a interação entre as pessoas.

Barth prefere não trabalhar com tipologias de formas de grupos e relações étnicas, o autor escolhe outro aporte metodológico: explorar os diferentes processos que podem estar envolvidos para geração e manutenção de grupos étnicos. Para tanto, Barth desloca o foco da constituição interna e da histórica de cada grupo e se dedica às fronteiras e sua manutenção. (BARTH,2000,p.27)

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

Os grupos étnicos para Barth (2000) são formados quando os agentes, numa finalidade de interação, usam suas identidades étnicas para se categorizar e categorizar os outros. Desse modo, passam a ser vistos como forma de organização social. O autor admite que nesse processo de auto-atribuição de um grupo étnico encontraremos dificuldades conceituais: a manutenção da fronteira.

Num sentido de fronteira social, é nela que os grupos interagem e se distinguem. Embora, Barth (2000) atenta que o modo de organização do grupo étnico e sua articulação interétnica variam em cada caso.

Para Eriksen (1993) o termo etnia se refere às relações entre grupos cujos membros se consideram distintos, e estes grupos podem ser classificados hierarquicamente dentro de uma sociedade. O autor assevera que para a investigação

antropológica a organização étnica e identitária, ao invés de serem fenômenos primordiais radicalmente opostos à modernidade e ao Estado moderno, são frequentemente reações aos processos de modernização.

Neste sentido, Eriksen se apóia em Abner Cohen (1974) quando trata da questão étnica ser também uma questão política além de estar relacionada às mudanças históricas. Neste sentido, Eriksen quando fala de etnicidade, indica que os grupos e as identidades se desenvolveram em contato mútuo e não em isolamento, pois é um aspecto da relação social. Vejamos:

Ethnicity is an aspect of social relationship between agents who consider themselves as culturally distinctive from members of other groups with whom they have a minimum of regular interaction. It can thus also be defined as a social identity (based on a contrast *visa-vis* others) characterized by metaphoric or fictive kinship (Yelvington, "1991:168). When cultural differences regularly make a difference in interaction between members of groups, the social relationship has an ethnic element. Ethnicity refers both to aspects of gain and loss in interaction, and to aspects of meaning in the creation of identity. In this way it has a political, organisational aspect as well as a symbolic one. (ERIKEN, 1993, p. 12)

Eriksen aborda a etnicidade numa visão interacionista, a partir de um aspecto político-organizacional e simbólico. O que o aproxima de Fredrik Barth, aliás, Eriksen faz uma leitura Barth para suas análises.

A reflexão que estes autores apontam se mostram de maneira oportuna para a compreensão da questão étnica em Barcelos, sobretudo com a criação da ASIBA. Os indígenas associados a ela estão num constante jogo de “reconhecimento”, entre eles próprios e entre os não-indígenas na cidade de Barcelos.

Isso porque cada vez mais cresce o número de associados da ASIBA. O principal critério para um indígena se associar é se autodefinir indígena e a

associação o reconhecer como tal. Para esse reconhecimento, é realizado um levantamento entre as famílias, da qual o critério de parentesco é o principal elemento discutido.

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

Esse fenômeno étnico e da sua associação faz com que os não-indígenas criem argumentos que não legitimam o movimento indígena em Barcelos. Durante o trabalho de campo, participei de conversas com os não-indígenas na cidade, sobretudo àqueles que estão associados à colônia de pescadores, associação de madeireiros, “patrõesinhos”, e estes argumentavam que qualquer um podia ser indígena, ou que os indígenas que moram na cidade não são tão indígenas quanto os Yanomâmis.

Vejamos o depoimento de um dos funcionários da FUNAI na cidade de Barcelos, que na ocasião estava falando sobre o alcoolismo entre os indígenas:

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

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

É nesse jogo de relações que a ASIBA vêm tentando a busca por “reconhecimento”, sobretudo aquela da identidade étnica que se torna um fenômeno cada vez mais político.

Fraser (2002) aponta que a luta pelo reconhecimento é uma nova forma de reivindicação política, da qual são abrangidas questões de representação, identidade e diferença<sup>12</sup> entre os grupos sociais, sobretudo aqueles considerados “minoritários” (não num sentido quantitativo do termo).

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

Quando me refiro “em algumas situações” quero apontar que quando entrevistei pescadores, madeireiros, “patrõesinhos” estes se referiam aos povos indígenas que compõem a ASIBA como tais e legitimavam essa identidade, porém quando o assunto era a demarcação da Terra Indígena pretendida no médio rio Negro, estes colocavam em dúvida essa etnicidade. Desse modo, nas situações em que estes agentes sociais se mostravam resistentes a reconhecer as identidades étnicas dos membros da ASIBA, ou seja, do “outro”, demonstravam uma maneira de enfrentar e se opor à demarcação da terra indígena no Médio Rio Negro.

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

---

<sup>12</sup>FRASER, Nancy. A Justiça Social na Globalização: redistribuição, reconhecimento e participação. Trad. Teresa Tavares. In: Revista Crítica de Ciências Sociais, nº. 63, out. 2002.

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

Hutchinton e Smith (1996) dividem as abordagens sobre etnicidade em dois campos: o primordial e o instrumental. A primeira se refere encontrar laços primordiais, como atribuição pelos indivíduos para os laços de religião, sangue, “raça”, língua, região, tradição.

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

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

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

Cohen (1978) define um grupo étnico como

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

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

Todavia, o autor trata a etnicidade como uma reorganização dinâmica das relações e dos costumes, longe de continuidades. Sublinha que esta é um “fenômeno fundamentalmente político”. (COHEN, 1978, p. 122) pois os símbolos culturais são utilizados como mecanismos de articulação e alinhamento político.

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

Almeida (2004) assevera que os exercícios de “distinguir e mobilizar”, consistem num duplo desafio que movimentos sociais enfrentam face às políticas governamentais. Para compreender esse duplo desafio nos conflitos territoriais em Barcelos, faz-se necessário estender para além das políticas governamentais, coloca-



se também frente aos outros grupos sociais como patrões, pescadores e sindicalistas. Nesse caso, “distinguir e mobilizar” faz parte do processo de interação de uma fronteira social que o conflito nos mostra.

### *Sobre o processo de demarcação da Terra Indígena*

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

Elieyd: Essa luta da demarcação da terra indígena, quais são as áreas que vocês estão reivindicando?

Sr. Clarindo: Nós temos a área do Padauri, rio Ereré, que fica entre o rio Padauri, Aracá, e Curuduri, o rio Ereré fica bem no meio.

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

Sr. Clarindo: do rio Ereré é todo o rio porque ele é pequeno. Mas o rio é grande dá pra entrar cinco dias, ele termina numa campina, e lá a área é de piaçabal, então o Curuduri fecha junto com o Padauri lá em cima lá na fronteira na área Ianomâmi, então o rio Ereré entra no meio e acaba por aí assim, é um riomuito bonito, eu tentei fazer um sítio lá, mas é muito longe é um gasto muito grande, lá o rio é muito bonito, a água é muito limpa, e tem igarapé que a água é água verde de tão transparente que ele é, uma maravilha! Dá até ára exportar água que é mineral. Então é uma área muito bonita que está sendo pleiteada para a demarcação, fora o igarapé da Comunidade do Floresta, no rio Negro, na margem esquerda, e aqui na área do Aracá e Demeni, é uma área também de pesca, o pessoal do Demeni que não tem extrativismo, e Aracá todo eles pescam também lá.

Em 2007 houve duas portarias da FUNAI instituindo dois grupos de trabalho para os estudos de identificação e delimitação das áreas indígenas, são elas: a Portaria FUNAI nº 12 de 12/01/2007 e Portaria FUNAI nº 476, de 29/05/2007.

A Portaria FUNAI nº 12 de 12/01/2007 constitui o grupo técnico para realizar os estudos de identificação e delimitação das áreas indígenas denominadas Baixo Rio Negro, Rio Aracá e Rio Padauri, localizadas nos municípios de Manaus, Santa Isabel do Rio Negro, Barcelos e Novo Airão, no Estado do Amazonas. Este grupo técnico fora composto por um antropólogo, Edward Mantonelli Luz, uma ambientalista, Andréa Leme da Silva e técnico em agrimensura, Zenildo de Souza Castro<sup>13</sup>.

Já a Portaria FUNAI nº 476 de 29/05/2007 constitui o grupo técnico para realizar os estudos de Identificação e Delimitação das áreas denominadas Rio Jurubaxi, Tapurugara, Rio Preto, Foz do Rio Uneuixi abrangendo o município de Santa Isabel do Rio Negro, Amazonas. Este grupo técnico foi composto pelo antropólogo José Maria Trajano Vieira, pela ambientalista Alexandra Coraça de Freitas, pelo engenheiro agrimensor Sebastião Carlos Baptista, pelo diretor da Federação das organizações indígenas do rio Negro - FOIRN Abrahão de Oliveira França, e o diretor da Associação das comunidades indígenas do médio rio negro - ACIMRN José Augusto Fonseca<sup>14</sup>.

Peres (2010, p. 229) aponta que os trabalhos realizados por estas duas equipes foram considerados insuficientes pela Coordenação Geral de identificação e delimitação (GCID) da FUNAI, portanto, as duas Terras Indígenas não foram demarcadas, e o movimento indígena no médio rio Negro continua a reivindicar a demarcação de seus territórios.

Dois anos após a publicação das Portarias acima mencionadas, a FUNAI institui novamente outra equipe técnica para a realização dos estudos de natureza antropológica necessários à identificação e delimitação das terras indígenas, na margem direita do rio Negro e nas regiões de abrangência dos rios Caurés, Quiuini, Aracá,

---

<sup>13</sup> <http://www.funai.gov.br/ultimas/Informe%20seii/2007/11-15-2007.htm>

<sup>14</sup> <http://www.funai.gov.br/ultimas/Informe%20seii/2007/106-2007.htm>

Demeni, Preto e Padauri, nos municípios de Barcelos e Santa Isabel do Rio Negro/AM, trata-se da Portaria FUNAI/DAF Nº 1.309, de 30/10/2009.

A Portaria FUNAI/DAF Nº 1.309, de 30 de outubro de 2009 constitui um grupo técnico para a realização dos estudos antropológicos necessários à identificação e delimitação de áreas de ocupação tradicional indígena, na margem direita do rio Negro e nas regiões de abrangência dos rios Caurés, Quiuini, Aracá, Demeni, Preto e Padauri, nos municípios de Barcelos e Santa Isabel do Rio Negro/AM. Este grupo de trabalho é composto por quatro antropólogos: Sidnei Clemente Peres (coordenador), Luciene Pohl, Luiz Augusto Nascimento e Elói dos Santos Magalhães.

Nove meses após a publicação da portaria FUNAI/DAF Nº 1.309, de 30/10/2009, é publicado a Portaria FUNAI/DAF Nº 1.045, de 27/07/2010 que constitui o grupo técnico com o “objetivo de realizar mais uma etapa dos estudos complementares de natureza etno-histórica, antropológica e ambiental necessários à identificação e delimitação de áreas de ocupação tradicional indígena, na margem direita do rio Negro e nas regiões de abrangência dos rios Caurés, Quiuini, Aracá, Demeni, Preto e Padauri, nos municípios de Barcelos e Santa Isabel do Rio Negro/AM”<sup>15</sup>. A equipe é composta pelo antropólogo Sidnei Clemente Peres (coordenador), o antropólogo Augusto Souza do Nascimento, a bióloga Priscila Ambrósio Moreira, o biólogo André Braga Junqueira, o membro do Conselho Fiscal da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FOIRN, Marivelton Rodrigues Barroso, a Presidente da Associação Indígena de Barcelos – ASIBA, Maria Aparecida Duque Dias, e o Secretário Executivo da Associação Indígena de Barcelos – ASIBA, Antonio de Jesus Dias Campos. Além do Servidor João Gonçalves Bonfim, Técnico Agrícola cedido do INCRA.

Atualmente estes estudos estão em andamento, portanto, me detenho apenas na sociogênese da reivindicação desta Terra Indígena no Médio Rio Negro através das

---

<sup>15</sup> <http://www.funai.gov.br/ultimas/Informe%20seii/2010/144-2010.htm>

portarias e das entrevistas realizadas durante os trabalhos de campos com os povos indígenas que estão representados pela ASIBA.

As portarias de 2007 se referem ao baixo rio Negro, Aracá, Preto, Padauri, Rio Jurubaxi, Tapurugara, Rio Preto, Foz do Rio Uneuxi que são abrangidos pelos municípios de Novo Airão, Barcelos e Santa Isabel. Já a Portaria de 2009 se refere à margem direita do rio Negro e nas regiões de abrangência dos rios Caurés, Quiuini, Aracá, Demeni, Preto e Padauri.

A tensão destes conflitos sociais envolvendo o território e ao acesso aos recursos naturais se coloca no momento em que os indígenas, organizados pela Associação Indígena de Barcelos – ASIBA reivindicam os rios que abrangem a área de incidência de palmeiras de piaçaba em Barcelos e Santa Isabel. Ameaçando o domínio dos “patrões” nos “piaçabais”. Considero que essas áreas configuram-se enquanto *territorialidades específicas*<sup>16</sup> de agentes sociais designados de “piaçabeiros” indígenas e também não-indígenas, estes últimos mantêm laços de parentesco e afinidade com os primeiros.

O discurso dos dirigentes da ASIBA em relação à Terra Indígena é que quando seus territórios forem oficialmente demarcados, não haverá proibição das atividades tradicionalmente realizadas pelos povos que também vivem daqueles territórios como os “piaçabeiros” que não se autoidentificam como indígenas, pescadores ornamentais e de subsistência, os pescadores comerciais teriam acesso também desde que não jogasse bombas e outros artifícios que poderiam causar prejuízos aos recursos naturais encontrados naquele território, causando matanças desordenadas de peixes como vem ocorrendo.

---

<sup>16</sup> Cf. Almeida (2006)

O que os dirigentes desta unidade associativa vêm denunciando é o domínio de comerciantes da piaçaba conhecidos na região como “patrão” que colocam placas de propriedade nos igarapés, e proíbem pessoas de entrar nesses canais e cursos d’água.

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

b) *Cooperativa de piaçabeiros do médio e alto rio Negro - COOPIAÇAMARIN*

No âmbito das reivindicações dos povos indígenas, os “patrões” se sentiram ameaçados com a possibilidade da demarcação. Para eles, os “rios seriam fechados”, impossibilitando o acesso a quem não se autodefine enquanto indígena. Deste modo, um grupo de “patrões” criaram a COOPIAÇAMARIN em 2008.

Em 2011 esta Cooperativa contava com 230 associados, das quais 36 são “patrões” e 194 “piaçabeiros”. Nenhum dos membros da diretoria ou conselho fiscal é “piaçabeiro”, apenas “patrões”, ou seja, já nasceu arraigada na estrutura do sistema de aviamento.

Dos sete associados “piaçabeiros” desta cooperativa que entrevistei, cinco nunca foram a uma reunião da cooperativa e dois foram porque o “patrão” “recomendou” que fossem, mas não souberam me explicar do que se tratava a reunião.

As estruturas do sistema de aviamento são fortes e se fazem presente mesmo na organização das cooperativas, onde ao invés do “patrão” subsidiar os produtos para os trabalhadores extrativistas, é a cooperativa que tenta fazer. Há um *habitus* institucional desta prática, tomando como *habitus* as proposições de Bourdieu (2006) que o definiu como a internalização da estrutura, disposições cultivadas que “consiste

naquilo que se vive como mais natural, aquilo sobre o que a ação consciente não tem controle” (BOURDIEU, 2006, p. 86).

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

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

Esta cooperativa é vista pelas outras organizações sociais, como a ASIBA ou COMAGEPT e até mesmo por outros “patrõeszinhos” não-cooperados como “cooperativa de patrões”. Mesmo tendo a sua presidente reivindicando “reconhecimento” como “trabalhadores do ramo da piaçaba”. É oportuno notar que os comerciantes da piaçaba associados a esta cooperativa querem ser distinguidos daqueles que são conhecidos como “patrões empresários”.

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

Sua criação se deu porque alguns agentes sociais comerciantes locais de piaçaba conhecidos na região como “patrõeszinhos” pleiteavam se associar em alguma

cooperativa para buscar melhorias em suas condições de trabalho e diminuição de impostos. No momento em que esse grupo fora conversar com outra Cooperativa já criada e consolidada, eles não foram aceitos porque eram “patrões”.

Deste modo, rejeitados, receberam apoio de um vereador e um antropólogo para fundarem sua própria cooperativa. Mas eles não nomearam a cooperativa como de “patrões” e sim de “piaçabeiros”, o que aponta um uso instrumentalista de uma identidade coletiva.

Sabendo que como uma “cooperativa de piaçabeiros” há um peso político maior, já que os “patrões” não são bem vistos frente alguns órgãos do Estado, sobretudo àqueles de financiamento. Vejamos o diálogo sobre a criação da COOPIAÇAMARIN:

**Sra Inalda:** Bom, tem uma cooperativa ai, que se diz ser de "piaçabeiros" né? Que quando a gente tá assim de férias, não é todo ano, mas quando tá todo mundo de férias a gente vai e trabalha também na "piaçaba", corta também. Corta, limpa, faz... Então, nós fomos lá pra se associar né? A gente queria se associar a uma cooperativa que pertencesse, né? Ai, a pessoa que estava lá, que era o presidente da cooperativa disse que não, que a gente não podia se associar.

Eu disse: "mas porque que a gente não pode?"

Ele disse: "Não, vocês não podem, vocês são patrão".

Eu disse: "Não, mas nós também fazemos parte, a gente conduz a "piaçaba", nós já trabalhamos muitos anos, cortando, e quando a gente tá de férias, a gente também vai trabalhar na "piaçaba"."

O presidente dessa cooperativa disse: "Não, mas não pode."

Eu disse: Tá bom, então. Ai, quando foi um dia, nós fomos chamados pra uma reunião ai. Nós temos um amigo, o Betão, vereador. Então, nós fomos chamados ai pra uma reunião com um representante do governo, governo estadual. Ai, ele falou pra gente: "forma uma cooperativa, senão daqui a pouco vocês não vão poder trabalhar.

Ai começou a dar aquela idéia, ai teve um antropólogo aqui, ele tá até trabalhando agora com a gente.

**Elieyd:** Como é o nome dele?

**Sra Inalda:** O Eduardo (Edward Luz). Ai ele disse pra gente: "forma uma cooperativa, pra vocês trabalharem ". Ai nós fomos lutar pra formar essa cooperativa, com ajuda de algumas pessoas, né, porque eu não entendia nada, ai me colocaram lá como presidente e eu não entendia nada, mas eu fui buscando informações.

Narrando o mesmo episódio, mas sob uma ótica diferente, o ex-presidente da COMAGEPT que não aceitou associar os “patrõesinhos”, aponta que o objetivo da Cooperativa da qual faz parte é tentar organizar o que ele denomina de “pessoas carentes”, assim ele não considera que os patrõesinhos façam parte desse “grupo”, aponta também que o principal argumento da criação da COOPIAÇAMARIN, segundo seu ponto de vista, foi a isenção de impostos. Há uma lógica econômica e de mercado que interfere nessas relações sociais.

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

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

Há também aqueles comerciantes da piaçaba que não são cooperados da COOPIAÇAMARIN por motivos políticos, ou seja, não têm uma relação amistosa com o grupo que a fundou, e têm um ponto de vista diferente sobre esta cooperativa. Isso porque, um dos fatores de atritos entre os “patrões” são a briga pelos domínios dos igarapés. Os patrões se denominam “donos” dos igarapés e isso faz com que eles coloquem placas proibindo a entrada de pessoas não autorizadas por eles na entrada dos igarapés, afirmando seus domínios.



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

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

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

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

Deste modo quem pode entrar no igarapé deve ter autorização do “patrão” que se diz “dono”, para extrair as fibras da piaçaba e comercializá-las. Quando um trabalhador extrativista está trabalhando com um comerciante que não é o “dono”, ou

seja, aquele que não tem o domínio do igarapé da qual está extraído, ele deverá pagar uma taxa que corresponde ao “arrendamento do igarapé”.

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

Além da taxa do “arrendamento”, o “piaçabeiro” paga também a denominada “tara” que corresponde a uma fração da produção que não é paga ao “piaçabeiro”, por ser descontado as possíveis “impurezas” que possam vir a pesar na sua produção<sup>17</sup>.

O piaçabeiro ele paga 20% de tara, 12% do igarapé porque é do patrão.

Elieyd: 12%?

Sr. Clarindo: 12% porque ele trabalhou, tirou piaçaba no igarapé do patrão. Eu não invento, eu estive lá na Campinha do rio Preto, aí um piaçabeiro meio tímido me levou lá na casa dele, lá no rio, e ele desconta 12% mais outra tara, e mais imposto do igarapé porque eles estavam no igarapé do patrão. (Trecho da entrevista com o Sr. Clarindo, ASIBA, Julho 2011)

O Sr. Erivelton, acima critica que a diretoria é formada por “patrõesinhos” e não pelos “próprios piaçabeiros”, já que essa é uma “Cooperativa de piaçabeiros”. Da mesma maneira, o Sr. Clarindo, ex-presidente da ASIBA abaixo:

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

---

<sup>17</sup>Veremos no capítulo quatro as implicações da tara neste sistema econômico.

Para tentar explicar essa situação a Sra. Inalda, aponta que os “patrõesinhos” não estão no mesmo plano que os “patrões empresários” e que quando os “patrõesinhos” vão à unidade de produção designada de “piaçabal” eles também podem cortar piaçaba. Mesmo assim, eles são reconhecidos como “patrões” e não como “piaçabeiros”<sup>18</sup>.

A representante da COOPIAÇAMARIN aponta que os associados desta Cooperativa são contra a demarcação das Terras Indígenas em Barcelos. Não conheci durante o trabalho de campo algum “patrãozinho” que fosse a favor ou que se autodesignasse como indígena.

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

As divergências políticas entre os representantes das associações são evidentes e se reforçam quando o assunto é a demarcação das terras indígenas. Há situações que são levadas para o lado pessoal destes agentes, mas há situações que não são levadas, isso depende de quem se relaciona com quem.

---

<sup>18</sup> Sobre esta questão, no capítulo Dois, procedo à discussão.

Porque tem uma Cooperativa aí (se refere à Comagept) que ela é a favor da demarcação, então a gente meio que se bica toda vez (risos) a gente não combina, a gente não dá certo. (Sra. Inalda Teixeira, COOPIAÇAMARIN)

Durante a entrevista com a presidente da COOPIAÇAMARIN houve o que eu considero dois momentos durante a entrevista: uma quando o gravador estava ligado e depois quando eu desliguei o gravador. As informações que foram gravadas se referiam às ações mais institucionais da Cooperativa, sobre o seu posicionamento em relação à demarcação da Terra Indígena em Barcelos, a distinção entre “patrão-regatão ou patrãozinho” e “patrão exportador”.

Já as atividades que não foram gravadas se referem à campanha “contra” a demarcação da Terra Indígena, sobre o trabalho de um antropólogo, Edward Luz<sup>19</sup>, que foi contratado pelos vereadores para construir um “contra-laudo”.

Depois que a entrevista gravada terminou, as Senhoras representantes da COOPIAÇAMARIN, me contaram sobre seus pontos de vistas sobre as demais associações e também sobre o antropólogo Edward Luz que está realizando um trabalho “contra” a demarcação. Este antropólogo está fazendo o que ela chamou de “contra-laudo” em favor da COOPIAÇAMARIN e contra a demarcação da Terra Indígena. Ele realizou visitas às comunidades que solicitaram a demarcação indígena e estava sendo propagado a ideia de que a demarcação indígena não era oportuna por conta do “fechamento dos rios”, que os indígenas iam ficar mais isolados que são já são e que nem os regatões poderão entrar para comercializar os produtos. Há também uma alegação deste antropólogo que essas comunidades não são indígenas e sim “caboclas”.

---

<sup>19</sup> Inclusive coordenou o primeiro grupo de trabalho para a identificação e delimitação das áreas indígenas denominadas Baixo Rio Negro, Rio Araçá e Rio Padauri, localizadas, respectivamente, nos municípios de Manaus, Santa Isabel do Rio Negro, Barcelos e Novo Airão, no Estado do Amazonas, designado pela Portaria FUNAI nº 12 de 12/01/2007, Grupo Técnico com a finalidade de realizar estudos de identificação e delimitação

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

Percebe-se nesse plano uma tentativa de enfraquecimento do movimento indígena no médio rio Negro, mas esses conflitos apenas acentuam as fronteiras étnicas e criam mecanismos para os povos indígenas em Barcelos se organizarem e reivindicarem seus direitos territoriais e “reconhecimento”.

*c) Cooperativa Mista Agro-extrativista dos povos tradicionais do médio rio negro – COMAGEPT*

Em 2007 é criada a COMAGEPT por um grupo de pescadores, agricultores, indígenas, “piaçabeiros”, professores indígenas que já exerceram as atividades de agricultura e extração de piaçaba, cipó, seringa além de um autodefinido indígena baré que atua no comércio local, já fora vereador e já tentou trabalhar com o “aviamento” da piaçaba e atualmente trabalha com a compra de “camu-camu” na *região*, numa estrutura similar ao do aviamento.

Segundo o presidente desta cooperativa,

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

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

O objetivo da COMAGEPT é isentar a situação do comércio feito através de padrões, é aproximar o próprio extrativista do mercado, ter as coisas com mais facilidade, como não pagar a nota na SEFAZ, porque a COMAGEPT vai se responsabilizar de fazer tudo isso. O nosso objetivo é ajudar os extrativistas. (Vanderli, cooperado da COMAGEPT e membro da diretoria da ASEMB – Associação dos madeireiros de Barcelos)

As questões de infra-estrutura e logística também são discutidas dentro desta Cooperativa, há uma busca constante de parcerias como a Universidade Federal do Amazonas e Universidade do Estado do Amazonas, e institutos vinculados como o Instituto PIATAM que visam apoiar em estudos de viabilidade em alguns produtos pretendidos à comercialização. As inscrições em editais de financiamento de projetos também são práticas desta Cooperativa.

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

Esta cooperativa atua em atividades mistas como agricultura, pesca, comércio, extrativismo e funciona através de projetos dos próprios cooperados. Os cooperados se mobilizam em grupos em algum projeto em comum e trabalham em torno

daquilo. Por exemplo, tive a oportunidade de acompanhar o projeto de criação de alevinos dos Srs. Chaul, Edgards, Martinho e Rosenir, que compraram milheiros de alevinos tambaqui para a reprodução em cativeiro. Em nome da Cooperativa eles buscam apoio institucional da Prefeitura, Estado ou Governo Federal, mas quando não conseguem dividem a despesa do projeto ou trabalham em multirão.

Mesmo organizados como nós estamos em Cooperativa, se fosse só eu sozinho a gente não fazia aquilo (criadouro de peixes) porque seria muito pesado, porque junta, pra pagar 200 reais para uma pessoa limpar, pra um fazer fica pesado, já pra 4 fica maneiro, porque lá nós pagamos para o rapaz limpar primeiro, roçar a beirada, aí depois ele cavou a beirada todinha, a gente é que pagou pra ele, saiu maneiro, aí pra nós fazer a barragem, foi só já nós, por isso não saiu muito pesado, mas só para uma pessoa sai pesado e as vezes a gente sozinho não tem tempo pra segurar. (Sr. Chaul, COMAGEPT, Setembro de 2010)

Um dos pontos de vistas sobre esta Cooperativa é que ela é conhecida como a “Cooperativa do Péres” e não como COMAGEPT. O Sr. José Alberto Péres, atual presidente e um dos fundadores é conhecido na cidade como uma figura política forte, se autodefine indígena baré, já foi vereador, já compôs a diretoria da ASIBA e Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Barcelos.

Em várias ocasiões durante o trabalho de campo, me deparei com situações onde os entrevistados associados à COLPESCA Z-33, ASIBA, e comerciantes locais não sabiam o que era a COMAGEPT, quando eu falava que o Sr. Péres era o presidente, as pessoas reconheciam e diziam que o que eu estava falando da “cooperativa do Péres”.

Como já citado anteriormente, há divergências políticas em jogo construindo pontos de vistas distintos sobre cada associação. Inicialmente o posicionamento dos representantes da COMAGEPT era a favor da demarcação das Terras Indígenas em Barcelos. Vejamos o discurso dos representantes em 2007:

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

Em 2007 o contexto político de Barcelos apresenta pequenas diferenças em relação a 2011. Com a criação da COOPIAÇAMARIN e as pressões das campanhas “anti-demarcação”, fez com que se fosse repensado pela liderança da COMAGEPT as possibilidades de acesso aos recursos naturais das áreas pretendidas.

Em 2011, na ocasião do trabalho de campo pude verificar com o presidente desta cooperativa que seu posicionamento em relação à demarcação depende das condições de acesso aos agentes sociais àquele território pretendido, e respectivamente às condições de trabalho e distribuição de renda.

Agora o discurso mudou, a possibilidade de indicar a implementação de uma RESEX ao invés de uma Terra Indígena está sendo construída pelos representantes desta cooperativa.

Porque tem, foram criadas algumas reservas extrativistas, onde garante que aquelas pessoas que vivem daquela atividade, regulariza aquela área para que possa desenvolver a atividade com segurança. Então isso é uma coisa que a gente vai pensar lá na frente, no futuro. Eu estou colocando para vocês uma visão que pode acontecer aqui, digo, se vocês quiserem. Então o meu papel aqui é vir aqui solicitar a presença das pessoas, ser um veículo de comunicação entre vocês, com o governo do Estado, do governo federal, das entidades que nos ajudam, enfim para que a voz de você e o trabalho de vocês possa ser visto e ouvido por alguém que pode ou não fazer alguma coisa, dependendo de nós, se eles verem nós organizados, nós temos direitos e deveres. (Sr. Péres, COMAGEPT, julho 2011, rio curuduri)

Uma Reserva Extrativista é assim considerada pelo Sistema nacional de Unidades de Conservação – SNUC como uma modalidade de Unidade de Conservação de uso Sustentável, ou seja, concilia a conservação da natureza com o uso sustentável de parte dos recursos naturais.

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



*d) Colônia de pescadores Z-33*

Fundada em fevereiro de 2002, a Colônia de pescadores Z-33, doravante COLPESCA Z-33, possui 868<sup>20</sup> associados e congrega pescadores de peixe ornamental e de pesca comercial. Atualmente é presidida pela Sra. Eliete, esposa de um pescador que hoje é vereador, e que em mandato anterior fora presidente desta mesma COLPESCA.

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

A gente procura trabalhar o lado social do pescador, tentando fazer com que eles se organizem, tentando fazer com que eles procurem se documentar porque o grande problema de pescadores e piaçabeiros em geral chama-se documentação. Então a gente tenta tirar dos pescadores é se organizar, tirar documentação, tem muitos que tentam se aposentar e não conseguem, tentam benefícios e não conseguem por causa que não tem documentação. (Sra. Eliete, presidente da Colônia de pescadores Z-33)

Há também, no âmbito desta colônia projetos educacionais aos filhos dos pescadores, como cursos a distancia em convênios com o Ministério da Pesca e Universidade Federal do Paraná para inclusão digital, aquícultura e pesca.

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

Em Barcelos há quatro modalidades de pesca, como aponta Sobreiro (2007), são elas: subsistência, comercial, ornamental e esportiva. A primeira é realizada apenas

---

<sup>20</sup> Informação levantada durante trabalho de campo em julho de 2011 com a presidente desta COLPESCA nos arquivos da Colônia.

para fins próprios ou em pequenas redes de trocas, tanto de moradores da sede municipal, quando dos povoados às margens dos rios. A segunda é realizada por pescadores com a finalidade comercial comestível, eles são associados à COLPESCA Z-33 e possuem uma organização de trabalho e relação com o território que não é terrestre, é aquático.

Quanto à forma de organização da produção, os pescadores comerciais comestíveis da área urbana podem realizar pescarias diárias ou semanais. Nas diárias, saem geralmente no início da tarde, retornando ao amanhecer. São realizadas de 2 a 6 pescarias por semana, variando de acordo com a época do ano e conforme a dedicação à outras atividades econômicas. Utilizam canoas ou cascos de madeira de variados tamanhos com motor “rabeta”, com potência entre 3 e 5 HP, levando a reboque uma ou duas canoas. Viajam sozinhos ou com até outros 2 pescadores, com os quais trabalham em regime de parceria<sup>12</sup>. Como as viagens são rápidas não há necessidade de utilizarem gelo para a conservação do pescado. Entregam o pescado entre 4 e 6 horas da manhã “na beira” em frente ao Mercado Municipal, geralmente para um “atravessador que circula de bicicleta pela cidade revendendo aos consumidores ou que mantém pontos fixos de venda, na maioria das vezes em sua própria residência. (...)Os pescadores que realizam viagens semanais estão, em geral, atrelados a um patrão que é o dono do barco (que pode ou não ser pescador) ou comerciante. Existem proprietários de barcos pesqueiros sediados na área rural, como na comunidade Daracuá. Os patrões assumem as despesas da viagem e adiantam o pagamento em forma de rancho ou dinheiro. Ao final de cada viagem estas despesas são descontadas da produção de cada pescador caracterizando uma relação de aviamento. (SOBREIRO, 2007, p. 34)

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

A terceira modalidade de pesca em Barcelos tem uma estrutura comercial semelhante às dos “piaçabais”, ou seja, o “sistema de aviamento” que é a pesca ornamental. Os peixes ornamentais não são comestíveis, apenas para fins de ornamentação (vivos) e são exportados para países da Europa, Estados Unidos e Japão<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Cf. Aponta Sobreiro (2007).

Na ocasião do trabalho de campo em setembro de 2010 pude entrevistar e acompanhar os chamados “piabeiros”, estes apontavam que os peixes ornamentais mais comercializados são: cardinal, acará-disco, lápis, borboleta e xadrez.

Peres (2003) descreve as disparidades dos preços pagos entre o pescador de peixes ornamentais, designados de “piabeiros” e os comerciantes destes peixes a qual os primeiros são subordinados, também conhecidos na região como “patrões”:

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

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

Numa tentativa de sair da dependência do “atravessador”, os pescadores de peixe ornamental, com o apoio do SEBRAE, fundaram a Cooperativa dos Pescadores Ornamentais – ORNAPESCA.

Criada em 2008, mas formalizada em dezembro de 2009, a ORNAPESCA até 2010 contava com 34 “piabeiros” cooperados. O objetivo da criação é romper com as relações comerciais com o atravessador. Assim a própria ORNAPESCA venderia os peixes de todos os pescadores ornamentais.

Então a cooperativa não vai ser uma atravessadora, ela vai vender direto ao mercado. Criamos a cooperativa pra ver se há uma melhora do peixe ornamental. Os piabeiros estavam encontrando dificuldades

com os atravessadores e não havia organização. (Sr. João, presidente da Ornapesca, setembro de 2010)

Atualmente com as dificuldades de estrutura física e logística como a falta de uma sede, flutuantes, vasilhas de armazenamento dos peixes, por exemplo, a cooperativa não tem autonomia e funciona no âmbito da COLPESCA Z-33 que colabora na inclusão da ORNAPESCA em seus projetos e cedendo os espaços para as reuniões. Deste modo, a COLPESCA Z-33 e ORNAPESCA atuam em parceria, tendo a primeira maior representatividade no município.

A Ornapesca é uma associação nova que é inter-municipal, que ela pega Barcelos, Santa Isabel e São Gabriel nesses três municípios têm pescadores os chamados piabeiros, que são pescadores de peixe ornamental. Essa cooperativa está se estruturando e a busca dela é tirar do pescador de peixe ornamental a figura do atravessador. O atravessador é a pessoa que praticamente escraviza o piabeiro, ele vende o material por um preço muito alto e compra o peixe por um preço muito baixo, e então a pessoa fica dependente, vamos dizer assim, do patrão. Então com o objetivo dela é esse: tirar para que não tenha essa disparidade de valores e agregue valor ao peixe que aí de melhora a situação no pescador lá na origem e facilita para o comprador também, comprando um peixe melhor podendo pagar melhor também. Que criou a associação foi um grupo de piabeiros já apoiados pelo pessoal do SEBRAE, mas foi iniciativa do próprio pescador nada de patrão. Agora em janeiro desse ano que eles conseguiram tirar o CNPJ já para funcionar legalmente. (Rosenir, membro da COMAGEPT, Fevereiro de 2010)

Sobreiro (2007) afirma que o patrão encomenda as quantidades das espécies que deseja comprar de acordo com as demandas do mercado externo e que em 2007 já apresentava poucas demandas, tendo como consequência o declínio desta atividade.

Em junho de 2011 foi preso o pesquisador Ning Labbish Chao, coordenador do Projeto PIABA<sup>22</sup>, sob a alegação de biopirataria de peixes ornamentais. Na ocasião do meu trabalho de campo em Barcelos em julho de 2011, ou seja, um mês após esta

---

<sup>22</sup> Piaba é um projeto científico interdisciplinar, criado em 1989 para compreender a pesca dos peixes ornamentais associado ao sistema ecológico e sócio-cultural da bacia do médio rio Negro, no Amazonas, procurando meios de preservar os peixes e, ao mesmo tempo, manter a pescaria de peixes ornamentais e outros recursos renováveis em níveis comerciais e ecologicamente sustentáveis. Fonte: <http://acritica.uol.com.br/manaus/Aposentado-Ufam-presos-biopirataria>

prisão, vários agentes sociais, seja pescadores de diferentes modalidades a “patrões” em Barcelos comentavam este acontecimento.

A “fofoca”<sup>23</sup> que estava discorrendo no município era de que a demanda do mercado externo de peixes ornamentais estava declinando devido à biopirataria, pois em laboratórios estrangeiros estes peixes haviam sido reproduzidos em cativeiro, não tendo a necessidade de importá-los, apenas “fabricá-lo” como afirma representantes da COMAGEPT na ocasião do trabalho de campo em julho de 2011.

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

O município de Barcelos se destaca nessa atividade contando com várias empresas do ramo que oferecem serviços de alta qualidade para pescadores, a maioria praticante de “pesque e solte”, provenientes principalmente dos Estados Unidos, eventualmente Japão, países vizinhos e outros Estados do Brasil. Na atividade da pesca esportiva, existe a possibilidade concreta de geração de empregos diretos e indiretos e a criação de mercado para produtos agrícolas, extrativos e artesanato. Os moradores do município questionam os benefícios econômicos destes empreendimentos para a população local, pois os produtos consumidos pelos turistas são oriundos de Manaus e o número de empregos gerados é limitado, além de relatarem a existência de conflitos entre ribeirinhos, pescadores comerciais e empresários de pesca. (SOBREIRO, 2007, p. 09)

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

A função do guia, de acordo com Sobreiro (2007, p. 36) é de “cuidar das embarcações, levar os turistas até as áreas de pesca e orientá-los quando estes não estão

---

<sup>23</sup> Elias e Scotson(2000) apontam que a fofoca pode ser um elemento integrador, elogioso ou depreciativo dentro de um grupo social.

familiarizados com a pescaria”. Para as atividades de “guia” os pescadores utilizam um conjunto de conhecimentos tradicionais para conduzir o turista às áreas mais propícias à pesca.

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

## **1.2 A emergência de identidades coletivas no campo dos conflitos sociais**

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

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

São autores que contribuíram para estimular a discussão da questão do *conflito* em determinados lugares e momentos, suas visões diferentes são enriquecedoras do debate, mas não pretendo me apropriar destas idéias como um todo.

Simmel (2003) nos apresenta uma abordagem positiva do conflito na vida social. Para o autor, o conflito não é um acidente na sociedade, ele é parte

integrante. É também um fator que contribui para a formação de associações e organizações no seio de uma coletividade: É diretamente uma forma de "socialização", significa que a sociedade vive e permanece porque há conflitos. O antagonismo constitui sua marca mais imediata, que engendra intolerância e animosidade entre os adversários, colocando-os insuportáveis uns aos outros, se excluindo e perseguindo mutuamente. O conflito confere a capacidade de regulação social.

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

Já Coser (1956) atribui funções ao *conflito*, dentre elas, evitar o desaparecimento de fronteiras entre grupos. O *conflito* também pode mostrar o poder que cada grupo aciona em determinadas situações de conflito. Coser define o poder como a oportunidade de influenciar o comportamento dos outros de acordo com o nosso próprio desejo.

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

Os conflitos sociais em Barcelos, sobretudo pelo acesso aos recursos naturais e territoriais, intensificaram a mobilização de diferentes agentes sociais que se

organizaram conforme seus elementos comuns, reforçando identidades coletivas e reagrupando sujeitos até então numa existência atomizada. Sair de tal existência é buscar “reconhecimento” como sujeitos de direitos.

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

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

Deste modo, os pequenos comerciantes de piaçaba, denominados por “patrõesinhos” que estão organizados na COOPIAÇAMARIN se aliaram à Colônia de pescadores Z-33, Sindicato de trabalhadores rurais de Barcelos, madeireiros e vereadores locais numa campanha “anti-demarcação”.

Quando os “patrõesinhos” cooperados à COPIAÇAMARIN reivindicam acesso aos rios e “piaçabais” no mesmo plano que os “piaçabeiros” sugerem o uso instrumentalista dessa categoria de identidade coletiva para ganhar força política, já que ser “patrão” é visto pelos órgãos governamentais como uma espécie de “coronel”, essa visão é uma herança das relações comerciais do aviamento de anos atrás que ainda é muito forte.

A Sra. Inalda, afirma em depoimento abaixo que existe uma visão única de “patrão” como aquele que detém o capital financeiro e mantém os demais agentes sociais subordinados a ele numa relação comercial. Mas ela frisa que há outra



modalidade de “patrão” que é o que ela denomina de “patrãozinho” ou “patrão-regatão” que depende e é subordinado ao “patrão exportador”<sup>24</sup> no âmbito da cadeia comercial.

Inclusive, ela aponta que em estudos sobre a cadeia produtiva da piaçaba os “patrõesinhos” são referidos à imagem de um comerciante que monopoliza e escraviza os trabalhadores extrativistas, mas ela assevera que os “patrõesinhos” são pequenos comerciantes que também são subordinados e também ficam devendo ao “patrão exportador”. Portanto, ela afirma que os agentes sociais mais antagônicos são os “exportadores” e não os pequenos comerciantes denominados de “patrõesinhos”.

Vejam os:

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

Por outro lado, há “piaçabeiros” que começaram a se autodefinir enquanto indígena e se associar à ASIBA. Aqueles que por algum tempo negaram essa identidade étnica, agora a estão retomando e reafirmando.

Essa dinâmica de usos de identidades coletivas está em torno dos conflitos sociais. Para além dessa questão de uso de identidades, há também as alianças políticas que se construíram em torno de reivindicações em torno de elementos comuns.

Peres (2010) descreve dois cenários de interação que mobilizaram distintas organizações em Barcelos no que tange a demarcação da Terra Indígena. O autor

---

<sup>24</sup> No capítulo dois veremos como se dá esta distinção entre os “patrões”.

presenciou a passeata indígena que percorreu as ruas da cidade de Barcelos carregando faixas a favor da demarcação de terras indígenas no município e posteriormente, outra passeata promovida pela Câmara de Vereadores contra a demarcação de terras indígenas, portando também, cartazes e acompanhadas por carros de som.

É nesse movimento que se configuram as alianças políticas deste conflito. Os “patrões” mobilizaram a colônia de pescadores, que mobilizou o sindicato de trabalhadores rurais, que mobilizou alguns vereadores numa campanha “anti-demarcação”.

Os indígenas tanto aqueles que realizam as práticas extrativistas da piaçaba, quanto àqueles que praticam a pesca, agricultura e demais atividades econômicas, através da Associação Indígena de Barcelos (ASIBA) mobilizaram a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) e tiveram o apoio do Instituto Socioambiental (ISA).

Nos trabalhos de campo em 2010 observei uma rede de alianças se formando, se “distinguindo e mobilizando”<sup>25</sup> o que me permitiu olhar para outros agentes considerados até então marginais nesse processo da pesquisa, como COLPESCA Z-33, a Ornapesca, o sindicato dos trabalhadores rurais, associação dos madeireiros e as associações indígenas que são integrantes da ASIBA mas tem suas organizações autônomas nos povoados indígenas, como a Associação indígena da base do rio Aracá e Demeni (AIBAD) e Associação indígena de Floresta e Padauri (AIFP).

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

---

<sup>25</sup> Cf. Almeida (2004)

### 1.2.1 Os distintos pontos de vista sobre o processo social de reivindicação territorial

Para a organização dos discursos que enunciam as posições dos agentes sociais em relação ao processo de demarcação da Terra Indígena na margem direita do rio Negro e nas regiões de abrangência dos rios Caurés, Quiuini, Aracá, Demeni, Preto e Padauri, organizo em dois recorrentes posicionamentos, não necessariamente dicotômicos:

*i. Reivindicações para a Demarcação da Terra Indígena na margem direita do rio Negro e nas regiões de abrangência dos rios Caurés, Quiuini, Aracá, Demeni, Preto e Padauri*

Quando entrevistei os indígenas associados à ASIBA, comecei aleatoriamente por uma das lideranças, o Sr. Clarindo Campos. Como representante da Associação indígena<sup>26</sup> ele aponta que a reivindicação da Terra Indígena pelos povos indígenas no médio rio Negro é um processo que em 2011 completava uma década. Essa demanda territorial se dá num momento de reivindicação do reconhecimento das identidades étnicas frente aos aparatos do Estado e aos demais grupos sociais que se relacionam.

Como parte desta *política de reconhecimento*<sup>27</sup>, os povos indígenas membros da ASIBA, que é uma associação multiétnica, querem assegurar os direitos de manter seus territórios, preservando-os e tirando do domínio dos comerciantes

---

<sup>26</sup> Solicitei uma entrevista com a Sra. Maria, etnia Tukano, então presidente da ASIBA e esposa do Sr. Clarindo, ela gentilmente pediu para o Sr. Clarindo ceder a entrevista, já que estava a frente de muitas atividades desta associação. Inclusive, os outros diretores desta associação falaram que o Sr. Clarindo seria a pessoa ideal para explicar-me sobre a história da ASIBA, as relações interétnicas internas e o processo de demarcação da Terra Indígena.

<sup>27</sup> Fraser (2006)

conhecidos como “patrões”, que se dizem proprietários das terras pretendidas à demarcação.

O significado desta reivindicação para este agente social que representa uma unidade associativa é a possibilidade de garantir os direitos previstos na Constituição Federal de 1988 que assegura os direitos dos povos indígenas no Brasil. Este agente social está acompanhando o terceiro grupo de trabalho designado pela FUNAI para proceder ao relatório de identificação das terras indígenas, seja participando das viagens aos territórios pretendidos, seja participando das reuniões na cidade.

Neste discurso, a associação indígena assegura que os trabalhadores extrativistas não-indígenas terão seus direitos de continuar extraíndo as fibras e tendo acesso aos rios, igarapés, e locais de extração. Por outro lado, os “patrõesinhos” não poderão ficar na entrada dos igarapés controlando quem pode entrar ou sair.

O Sr. Clarindo nasceu no rio Uaupés, São Gabriel da Cachoeira, e atualmente reside na sede municipal de Barcelos, mas mantém “roças” de mandioca e de frutas na estrada próximo à cidade, que é considerada “área rural”.

Ele assevera que os territórios pretendidos à demarcação da Terra Indígena são utilizados pelos povos indígenas de Barcelos, mas não de forma contínua. Por exemplo, em um determinado período do tempo estes agentes sociais se organizam e constroem suas condições de sobrevivência cultural e econômica em um lugar específico de seu território, quando as possibilidades de existência neste lugar cessam, eles se mudam para que os recursos naturais existentes naquele lugar específico do território se recomponham, como as áreas de “roça”, plantações e igarapés. Evidenciando um criterioso manejo dos recursos naturais existentes em seu território.

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

**É, era só a área onde realmente as pessoas usufruem. É só o território tradicional da comunidade,** mas de qualquer forma, a nossa cultura é assim, a gente não funda a cidade, nós fundamos a comunidade, a aldeia, **porque para nós preservar uma área, você não pode fazer a roça no mesmo local, pescar no mesmo local, caçar no mesmo local, daqui a pouco chega um tempo que vai ficar escasso de peixe, vai ficar escasso, então o quê que acontece, a comunidade vai ter que mudar para outro lugar, na mesma região é claro, mas um pouco mais distante, cinco dias, três dias daquele local, enquanto isso a comunidade vai virar mato novamente, os peixes vão se renovando, vão se repovoando novamente, os animais de caça vão voltar enquanto o pessoal está na outra comunidade trabalhando e vivendo, e daqui a 20 anos outra geração com certeza voltará e já vai estar tudo novamente em alta,** caça, peixe, então a gente acha que não precisa ter uma área pequena para poder preservar e viver dentro dessa floresta, para que a gente possa sobreviver com muito tempo de gerações, temos que ter uma área com um espaço suficiente, para que a gente possa conviver com a natureza, então essa é a nossa política, esse é o nosso pensamento. (Sr. Clarindo, Tariana, ASIBA, julho de 2011, grifos meus)

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

Oliveira Filho (1999) aponta que

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

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

Esse *processo de territorialização*, de acordo com Oliveira Filho é o movimento pelo qual um elemento político-administrativo, por exemplo, uma *comunidade* indígena, vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, além de reestruturar as suas formas culturais atrelados aquele território<sup>28</sup>.

Almeida (2006) retoma a noção de *territorialidade* com outro sentido em relação ao citado por Oliveira Filho. Diferentemente de uma abordagem geográfica, o autor considera que a *territorialidade*

funciona como fator de identificação, defesa e força, mesmo em se tratando de apropriações temporárias dos recursos naturais, por grupos sociais classificados muitas vezes como “nômades” e “itinerantes”. Laços solidários e de ajuda mútua informam um conjunto de regras firmadas sobre uma base física considerada comum, essencial e inalienável, não obstante disposições sucessórias porventura existentes. (ALMEIDA, 2006, p. 24).

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

“São estas que irão delimitar dinamicamente terras de pertencimento coletivo, cujo uso é disciplinado por costumes e percepções culturais que convergem para um território”. (ALMEIDA, 2006, p. 25).

As *territorialidades específicas* estão para além de um espaço físico, é um espaço político e identitário que são construídas e ressignificadas, de modo a marcar a diferença em relação a outro grupo social.

O Sr. Leonel, etnia baré, professor de língua portuguesa da rede estadual de ensino e associado à ASIBA, aponta que os povos indígenas que vivem em suas terras tradicionalmente ocupadas em Barcelos não têm garantia de permanência, pois a qualquer momento alguém pode aparecer afirmando que é proprietário, tal como

---

<sup>28</sup> Cf. Oliveira Filho (1999, p. 24)

acontece quando os patrões se intitulam donos, ou a grilagem de terras em outras regiões da Amazônia.

Bem, como eu faço parte, eu milito as questões indígenas, há muito tempo, **eu sou a favor da demarcação de terra**. Por quê? Graças a Deus, eu sempre digo que graças a Deus, aqui pra nossa região, ainda não chegou, ou não chegaram os chamados grileiros! ainda não chegou. São raras as pessoas que tem um título definitivo. Então nós vivemos numa região tão grande tão imensa, que pessoas moram lá 20, 30, 40, 50 anos mas não tem o título de terra. Ou seja, não pode dizer ‘esse pedaço de chão é meu!’ né?! Então por essa razão, hoje **eu sou a favor da demarcação de terras, desde que os governos, eles tenham um projeto**, uma proposta para que eles possam situar o interiorano lá naquela reserva, lá naquele local onde foi demarcado. **Por que se for pra pensar em demarcar terras só por demarcar, e nesse fato eu não sou a favor**, ‘vamos demarcar!,mas o que é que nós temos de bom pra oferecer de bom pra essas pessoas?’, por exemplo para os que estão lá nos piaçabais? Pra que ele possa... porque, o patrão não vai mais poder chegar lá, não é que o patrão seja a arma dele, sobrevivência dele, que por sinal são os exploradores né, eles sobrevivem do trabalho desses piaçabeiros. Então, nesse caso aí, eu sou a favor por essa questão, porque cedo ou mais tarde que chegar alguém aqui nas nossas terras eles vão poder dizer ‘não, esse aqui eu comprei do governo’ e nós vamos ter que sair dessa área porque nós não temos nenhum documento pra dizer que ‘essa terra é minha!’ (Sr. Leonel, baré, julho de 2011, grifos meus)

A demarcação para este agente social seria uma forma de melhorar a qualidade de vida dos indígenas e também de prevenção contra possíveis grilagens de terra. É conveniente destacar que seu posicionamento sobre a demarcação da Terra Indígena depende das circunstâncias em que ela se dará. Ou seja, ele é a favor desta demarcação desde que haja projetos ou políticas públicas para a melhoria de vida dos povos que moram nessas localidades depois de demarcado.

Ele argumenta através de possibilidades futuras que os comerciantes da qual os trabalhadores extrativistas são subordinados ficarão impedidos de entrar nos igarapés para proceder a comercialização das fibras. Deste modo, os “piaçabeiros” não terão quem os financie e nesse caso, demarcar as Terras indígenas sem um projeto para subsidiar as atividades extrativistas se torna inviável, pois os trabalhadores extrativistas

da piaçaba seriam imobilizados pela falta de instrumentos de trabalho e capital financeiro que custeie as viagens até a unidade de produção designada de “piaçabal”.

Numa mesma reivindicação, mas sob uma ótica diferente do Sr. Leonel, está a Sra. Maria França, autodefinida indígena da etnia baré e esposa de “piaçabeiro”, ela me conta em entrevista que a demarcação da Terra indígena seria uma forma de garantir o trabalho e liberdade aos “piaçabeiros”, pois assim o domínio dos patrões que se afirmam detentores dos igarapés que correspondem às áreas de “piaçabal” seria enfraquecido.

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

Seu argumento é construído a partir de uma relação de subordinação com os “patrões” que posteriormente coaduna com os argumentos dos agentes sociais anteriormente citados, que apontam melhoria de vida para os povos indígenas e “piaçabeiros” caso a Terra Indígena seja demarcada.

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

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

Embora resida na cidade, reivindica o território que morou por 32 anos na vila Conceição, rio Padauri. Lá está o cemitério de seus familiares e falecido esposo,



foi nesta vila que ela construiu sua vida, criou seus filhos e, portanto, este território tem um sentido para além de base física.

Deste modo a Sra. Osvaldina faz uma reflexão sobre caso demarcado seu território, seus netos poderão usufruir do modo de vida culturalmente distinto como o dela, com as “roças”, pesca e plantações. Daí, pontua a necessidade de compreender as *territorialidades específicas* como algo descontínuo.

Eu acho que é melhor uma demarcação de terras, porque vem gente dos estrangeiros, de outros cantos, querer se apossar das nossas terras. Acontece aqui em Barcelos, só porque eles tem muito dinheiro, compram um pedaço de terra e se apossam de outra e outra! O Padauri, Aracá e Demeni são uma reserva, por causa que a margem do rio Negro já está muito invadida pelas pessoas, gente de outros cantos, pescar de arrastão e vão acabando com tudo, que a margem do rio Negro mesmo... se você entra em um lago desses não escuta mais o barulho do peixe, de nada! Então é por isso que a gente queria essa demarcação de terra, pelo menos já não ia ficar tão escasso, as caças e os peixes... basta dizer que há uns tempos atrás veio um alemão chamado Felipe que fez um hotel lá, a senhora acredita que ele expulsou todas aquelas pessoas que moravam perto dali, em sítios, e foi como ele pegou aquela enorme área, aí já estavam proibindo os pobres ribeirinhos da beira de pescar o peixe para comer. Como é que ele queria que esses pobres se alimentassem! Então isso foi uma revolta, principalmente, principalmente, de nós indígenas. Então a gente quer pedir a demarcação de terras, pelo menos da nossa área! Principalmente onde eu morava, no Padauri se funcionasse a demarcação de terras, a vila Conceição, onde eu morei 32 anos, seria liberta para gente trabalhar, pegar seu peixe para sobreviver. (...) Um dia tudo acaba, por isso que a gente quer a demarcação. Eu sei que tem muita gente contra à demarcação, mas também eu sei que tem muita gente a favor. (Sra. Osvaldina, betnia baré, julho de 2011)

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

No depoimento do Sr. João é mencionada divergência entre os próprios indígenas de povoados diferentes:

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

É oportuno notar que os agentes sociais que se autodefinem indígenas se colocam nas entrevistas como aqueles que preservam os recursos naturais existentes no território em contraposição aos outros grupos, como pescadores comerciais que utilizam bombas e praticam o arrastão nos rios<sup>29</sup>, “patrões” da piaçaba que não realizam práticas de depredação ambiental, mas exploram a força de trabalho dos trabalhadores extrativistas.

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

uma vez o fulano, não lembro o nome dele, foi tirar madeira e aí nós soubemos que ele estava lá, um dia eles tinham matado três antas e a ainda é abusado esse homem, eu não gosto desse homem, ele, a mulher dele e mais cinco estavam tirando madeira, eles estavam serrando e quando nós chegamos na paragem que ele estava, chega estava aquela carne tudo secando, tinha este esse negócio de cardinal que eles estavam pegando e aí eu falei para eles: "olha nós moramos nessa comunidade, o senhor não procurou saber quem mora aqui" e ele disse: " olha eu vim para cá, eu comprei gasolina eu comprei combustol, então eu não dependo de comunidade!" ele foi me tratando logo assim, com a maior, como se diz o dono do pedaço, mas os donos do pedaço somos nós que moramos lá, e a aí eu deixei ele falar

---

<sup>29</sup> De acordo com depoimentos de indígenas barés do povoado do Romão, rio Aracá, há barcos comerciais que vêm da cidade de Barcelos, Manaus ou Novo Airão que entram nos rios próximo de seu povoado e arrastam com malhadeira por quilômetros, deixando o rio escasso de peixes sem que os povos que também vivem da pesca sem ter como pescar.

tudinho, e depois eu disse: "pois é, mas o que custava o senhor parar na nossa comunidade e perguntar"porque nas comunidades existe presidente e vice-presidente, e ele disse assim: "primeiro, você não criou a anta, você não criou cardinal, você não criou a itaúba e você vem mandar aqui", eu disse: "**tá certo, como se diz eu não criei tudo isso não, mas isso a gente preserva, é uma coisa nossa, agora você vem lá de Barcelos em fazer isso aqui é uma sacanagem!** se eu embarcasse aqui no seu barco mexesse nas suas coisas, o senhor não iria gostar não! e aí é a gente começou a falar, o meu marido falou um bocado de coisas para ele, e aí não demorou um cara chegou lá era o genro dele... (...)eles tiraram castanha tudo eles fizeram lá, mas bagunçaram mesmo, eles tiraram muita madeira, muita itaúba, e ele disse que a gente não tinha documentos para provar que aquele que igarapé pertencia a nós. (Sra. Marilene, baré do povoado do Romão)

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

Estas e outras situações são narradas constantemente pelos indígenas que moram nos povoados para frisar o porquê reivindicam a demarcação das Terras Indígenas em seus territórios.

*ii. Movimentos em contraposição à Demarcação da Terra Indígena na margem direita do rio Negro e nas regiões de abrangência dos rios Caurés, Quiuini, Aracá, Demeni, Preto e Padauri*

Para uma compreensão mais acurada dos conflitos sociais envolvendo as reivindicações do território por diferentes grupos sociais, achei conveniente conhecer outros agentes sociais que também vivem dos recursos naturais existentes no território reivindicado pelos povos indígenas em Barcelos, é o caso dos pescadores associados à Colônia de pescadores Z-33, Cooperativa de piaçabeiros do médio-alto Rio Negro – COOPIAÇAMARIN que apresentei anteriormente.

Os agentes sociais que se apresentam em oposição à demarcação são aqueles que se sentem desfavoráveis e excluídos com esta possibilidade, percebem que

como não se autodefinem indígenas, não têm o direito de continuar realizando suas atividades econômicas no território pretendido.

A Sra. Eliete, presidente da Colônia de Pescadores Z-33 aponta que os pescadores estão apreensivos com a proposta de Demarcação da Terra Indígena, pois vêem suas atividades econômicas e de subsistência ameaçadas.

Como representante da COLPESCA Z-33 reivindica que a Terra Indígena não seja demarcada, pois assim os pescadores continuariam tendo acesso aos recursos pesqueiros.

Um dos efeitos do seu posicionamento foi de dar apoio às manifestações e passeatas nas ruas de Barcelos “contra” a demarcação da terra indígena em 2009<sup>30</sup>.

Os pescadores, sobretudo os associados à COLPESCA Z-33 consideram os rios, lagos e igarapé também utilizados pelos indígenas em Barcelos e pretendidos à demarcação como seus territórios. O território é uma construção social que está relacionada à base física considerada comum. Percebo nesse aspecto que há territórios sobrepostos à área de exploração de outros grupos como os pescadores.

Num ponto de vista semelhante ao da Sra. Eliete, está o Sr. Evilázio que é presidente da associação dos madeireiros do município de Barcelos. Os pequenos madeireiros veem suas atividades ameaçadas pela proposta de Demarcação da Terra Indígena, acreditam que o acesso aos rios deva ser de todos e não somente dos povos indígenas.

Uma das propostas de sua associação é o de realizar plano de manejo para extração de madeira, assim como proceder ao reflorestamento como alternativa sustentável desta atividade econômica.

---

<sup>30</sup> Peres (2010) faz uma descrição etnográfica desta *situação social* em Barcelos em 2009.

Ainda segundo ele, caso seja demarcado, os trabalhadores extrativistas da piaçaba não terão como continuar suas atividades, pois não teriam quem os financiasse.

Ainda sabendo que rios e lagos são da união, por acaso, a grande questão é que a mercadoria é do patrão, e daí vem todo o problema porque o piaçabeiro só vai para o piaçabal se tiver um patrão que forneça a mercadoria para ele, e tenha a garantia do produto, agora tá certo, o rio é da União, o presidente da República vai dar para ele o rancho para cortar piaçaba? tem que ter um braço forte, tem que ter um patrão que aguento. (Sr. Evilázio, presidente da associação dos madeireiros do município de Barcelos)

Nem todos os “piaçabeiros” são a favor da demarcação da Terra Indígena em Barcelos. Há trabalhadores extrativistas da piaçaba como o Sr. Jorge que é contra esta demarcação. O Sr. Jorge reside na sede municipal de Barcelos e extrai as fibras de piaçaba no rio Padauri, um dos rios pretendidos para a demarcação. Não se autodefine indígena e por isso acredita que será prejudicado pela demarcação da Terra Indígena pois está convencido de que terá que sair do “piaçabal” caso seja demarcado.

A minha teoria senhora, eu acho isso demais errado porque a senhora sabe que tem muitas pessoas que precisa demais de trabalhar em piaçaba né, porque a senhora sabe, olha Barcelos não tem emprego, a pessoa vier pra fazer o que? A não ser se desse condições pra eles viverem né!? Porque se não vai ficar ruim! Pois é, então eu acho que não deveria ser fechado e deixar esse trabalho, porque muita gente precisa, muita gente nasceu e se criou, conheço muitas pessoas que trabalhou com piaçaba, num sabe fazer outra atividade a não ser cortar piaçaba, se esse pessoal saírem e virem aqui pra cidade, não tem como sobreviver! Não tem estudo! Não vai ter emprego! Não sabe fazer uma carpintaria ou uma obra de cimento nada, de alicerce nada, então esse pessoal como é que eles vão viver? (Sr. Jorge, piaçabeiro, julho de 2011)

O Sr. Alberto, “piaçabeiro”, também não se mostra favorável à reivindicação dos indígenas em relação à demarcação, embora resida na sede municipal de Barcelos, extrai as fibras de piaçaba no rio Padauri, um dos rios pretendidos para a demarcação. Como não se autodefine indígena, também acredita que terá que sair do “piaçabal” caso seja demarcado. Mesmo considerando a possibilidade dos trabalhadores extrativistas

que não se autodefinem indígenas continuar suas atividades na unidade de produção designada de “piaçabal”. O Sr. Alberto demonstra preocupação em como continuar tais atividades sem os meios de produção que os “patrões” adiantavam.

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

O significado desta situação para o Sr. Alberto é que a sua existência enquanto “piaçabeiro” não-indígena está ameaçada, mesmo a associação indígena garantindo o acesso aos “piaçabais” a ele.

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

Sua atividade enquanto “patrãozinho” está ameaçada e seus domínios dos igarapés também. Já que a própria associação indígena afirma que proibirá a entrada de “patrões” a não ser que eles queiram trabalhar extraindo as fibras, tal como os “piaçabeiros”.

A reivindicação dos agentes sociais que formam esta cooperativa é que a Terra Indígena não seja demarcada em Barcelos da forma que está sendo feita (sem consulta aos demais grupos). Ela sugere que as associações existentes no município pensem em alternativas em que todos os grupos possam usar o território de maneira sustentável e sem “exclusão”.

Como resposta ao sentimento de exclusão exposto pela Sra. Inalda, há uma campanha na cidade de Barcelos contra a demarcação da terra indígena no município, proposta pela COOPIAÇAMARIN e que foi apoiada pela colônia de pescadores, Ornapesca, Câmara municipal e associação dos madeireiros.

É oportuno salientar que os conflitos sociais envolvendo o território em Barcelos não se iniciam com a reivindicação dos indígenas para a demarcação de seus territórios, pois estes já existiam antes com o domínio dos patrões nos igarapés que controlavam o acesso aos recursos naturais. Com tal reivindicação, os conflitos sociais apenas se intensificaram, pois aqueles que se apresentavam numa existência atomizada, agora estão organizados e mobilizados para a reivindicação de suas *terras tradicionalmente ocupadas*, que é o caso dos povos indígenas no médio rio Negro.

Nem todos os comerciantes de piaçaba são cooperados da COOPIAÇAMARIN, por exemplo, o Sr. Erivelton conhecido na região como “macaco”, patrão de piaçaba e ex-vereador de Barcelos e atual candidato a vereador neste ano de 2012 em Barcelos. O conheci na entrada do igarapé do Cabeçudo, afluente do rio Aracá, onde os trabalhadores extrativistas da piaçaba que são subordinados a este comerciante estavam extraindo piaçaba.

O Sr. Ádamo, barqueiro que estava nos acompanhando durante o trabalho de campo, reparou que em cima do barco do Sr. Erivelton tinha uma placa escrita que era proibida a entrada naquele igarapé com exceção de algumas pessoas, e havia os nomes de quem podia entrar.

Como essa placa estava virada de costas para nós, apenas quem viu foi o Sr. Ádamo que estava pilotando a voadeira, pois teve que dar a volta em frente ao barco do Sr. Erivelton, viu tal placa e me avisou.

Quando voltamos para a entrada do igarapé do cabeçudo para realizar a entrevista com este comerciante da piaçaba e também registrarmos uma foto da placa, o Sr. Erivelton já havia retirado e guardado emborcada em cima de seu barco, sem condições de visibilidade.

Este comerciante acredita que nas áreas que serão demarcadas, somente indígenas poderão ter acesso, o que dificultaria para quem não se autodefine indígena. Deste modo ele sugere que a Terra Indígena não seja demarcada e como alternativa indica que deveria ser criado um manejo das terras e das áreas de “piaçabal”.

Ele não é cooperado da COOPIAÇAMARIN, inclusive há divergências entre ele e o grupo que criou esta cooperativa por causa dos domínios dos igarapés. Inclusive a placa seria um mecanismo de evidenciar este domínio.

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

Considero interessante verificar a incongruência do depoimento do Sr. Erivelton, especificamente do trecho grifado, da qual ele aponta que é difícil as pessoas serem proibidas de ter acesso às áreas que são tomados como meios de subsistência, já que ele próprio coloca uma placa na entrada de um igarapé limitando o acesso de transeuntes.



Já o Sr. Péres, indígena da etnia baré, presidente da COMAGEPT, durante o processo da pesquisa de 2007 a 2011 muda o seu posicionamento sobre a demarcação muda.

Em 2007 era a favor da demarcação da Terra Indígena, solicitando, inclusive para acrescentar no conteúdo do fascículo<sup>31</sup> como pauta de reivindicação da COMAGEPT a demarcação das Terras Indígenas no município.

Em 2010 seu posicionamento sobre a demarcação da Terra Indígena já estava sendo refletido, isso porque quando perguntei em conversas informais sobre a questão da demarcação, ele indicava que apoiava parcialmente a esta demarcação, falara que os rios pretendidos deveriam ser reavaliados, pois eram territórios que não somente os povos indígenas utilizavam, mas também outros agentes sociais que se consideram povos e comunidades tradicionais, como pescadores, “piaçabeiros” não-indígenas, ribeirinhos.

Em 2011 durante o trabalho de campo por todo o percurso do rio Curuduri, começou a acionar outros agentes sociais a pensarem numa Reserva Extrativista no lugar da Terra Indígena. Como sua proposta é recente, ainda não teve divulgação, tampouco repercussão no município.

Em 2012 este agente social lançou candidatura a vereador no município de Barcelos. Uma de suas propostas é criar e aprovar a lei municipal denominada de “piaçabal livre” da qual qualquer trabalhador extrativista possa extrair as fibras de piaçaba sem ter que pagar o “arrendamento” ao comerciante denominado de “patrão” ou ficar subordinado ao “sistema de aviamento”. Essa proposta foi inspirada no movimento

---

<sup>31</sup> PROJETO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA. **Os piaçabeiros do Rio Aracá.** Universidade Federal do Amazonas, Manaus/AM: EDUA, 2007.

das quebradeiras de coco do babaçu no Maranhão, que aprovaram a lei municipal do “babaçu livre”.

Os conflitos sociais em Barcelos, sobretudo aqueles que dizem respeito às reivindicações territoriais, abrangem distintos grupos sociais, inclusive as categorias de povos e comunidades tradicionais.

Dentre esta amplitude de situações sociais de conflito que estão ocorrendo no município de Barcelos - AM, a presente dissertação trata somente da problemática do extrativismo da piaçaba relacionada ao processo e a dinâmica dos conflitos territoriais. Para dar ensejo a esta problemática é necessária compreender quem são os sujeitos da ação que se autoidentificam “piaçabeiros”.

## CAPÍTULO 2 - GÊNESE SOCIAL DA CATEGORIA “PIAÇABEIRO”

Neste capítulo tenho como finalidade examinar os significados e os usos sociais da *categoria* “piaçabeiro” por aqueles que assim se autoidentificam e são identificados por outros com as quais mantém relações. Proponho analisar os discursos dos distintos agentes sociais e verificar os contextos em que é acionada tal *categoria*.

A *categoria* empreendida aqui não está referida a um agrupamento de profissionais ou uma concentração homogênea de pessoas referidas a uma determinada atividade, ocupação ou profissão, conforme explicitado em versões dicionarizadas. A *categoria* à qual me refiro constitui-se enquanto instrumento de análise, estabelecendo aproximações com conceitos teóricos. Ela supõe mais que entendimento, perpassa o campo das representações sociais.

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

Cardoso de Oliveira (2003) procedendo a uma genealogia da noção de *categoria* na antropologia analisa as proposições de Kant, Hamelin, Durkheim, Mauss, Levy-Bruhl e constata que tal noção continua a se constituir no centro das indagações antropológicas. O interessante é que embora os autores trabalhados por Cardoso de Oliveira tenham idéias diferentes sobre a noção de *categoria*, todos concordam num mesmo ponto: tempo e espaço enquanto *categorias* essenciais do entendimento humano.

Tempo e espaço implicam numa série de juízos e raciocínios, de representações coletivas. São formas de nossa sensibilidade ou inteligibilidade, mas elas não são suficientes por si só, pois supõem uma relação e são construídas nas consciências coletivas.

Tanto uma quanto a outra supõem uma *classificação* (Foucault, 1999). Tal *classificação* não é aleatória. As *categorias* de tempo e espaço estão dispostas segundo as relações sociais que as sociedades estabelecem de acordo com seus pressupostos culturais.

A *categoria* não está somente num plano abstrato do entendimento humano, pois ela se expressa na maneira como organizamos e classificamos o mundo, como nos relacionamos e nos percebemos. Neste sentido, a *categoria* implica numa classificação impressa nas representações que afetam a sensibilidade social, já que ela está tanto no plano das ideias, quanto no plano das ações, pois não estão desassociadas.

Essa sensibilidade social está relacionada com a percepção dos indivíduos quando estes se autodefinem enquanto membros de um grupo e afirmam uma determinada identidade coletiva. Deste modo, o sistema de diferenciação, de relações e os lugares de onde são construídas as *unidades discursivas*<sup>32</sup>perpassam o campo das *categorias*.

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

A dúvida que se coloca neste momento é entender quais os critérios de designação desta *categoria* “piaçabeiro”. Ou seja, seriam critérios econômicos? Trata-se de uma atividade profissional ou refere-se a uma ocupação? Seriam critérios

---

<sup>32</sup> Para Foucault (2010) O discurso é uma série de elementos que operam no interior do mecanismo geral de poder. Conseqüentemente é preciso considerar o discurso como uma série de acontecimentos, como acontecimento político, através dos quais o poder é vinculado e orientado.

culturais? Seriam fatores identitários? São competências de saber? Ou estes critérios se entrelaçam? Quais são os elementos que são compartilhados e construídos socialmente, que estão no âmbito das representações e que fazem os agentes se autodefinirem e legitimarem a autodefinição dos outros?

Compreender essas questões se faz necessário para entender a trajetória social dos entrevistados que se coaduna com a percepção e consciência de si mesmo que cada agente social tem<sup>33</sup>.

É oportuno ressaltar que a representação social está ligada ao pensamento e também às ações. Não pretendo reduzir *representação* no plano abstrato, é preciso enunciar que elas só o são porque estão postas na ação dos indivíduos, já que as representações são expressas nas práticas sociais.

No ato de conhecer e perceber o mundo, os homens classificam e ordenam as coisas de acordo com os modelos fornecidos pelas suas sociedades<sup>34</sup> e também de acordo com os papéis sociais que estes desempenham nela.

Partindo desse ponto de vista, é que intérpretes que sucederam a Durkheim, afirmam que nesse processo social das relações é que vão sendo construídas as representações coletivas, nesse caso específico, como os “piaçabeiros” se enxergam e enxergam os “outros” como “patrões”, “regatões”, “parentes”? E como eles atuam a partir disso?

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

---

<sup>33</sup>Durkheim (2009) considera a *representação social* enquanto a consciência possível que os homens têm da própria sociedade e de si. A *representação social* está colocada para o autor enquanto uma forma de ver o mundo e de se enxergar nele, enquanto uma *categoria* de pensamento.

<sup>34</sup>Cf. Durkheim (2009) A sociedade não é uma simples soma de indivíduos. O sistema formado por sua associação representa uma realidade específica que tem suas próprias características. Desse modo para Durkheim nada poderia se produzir de coletivo se as consciências individuais não existissem, mas essa condição, apesar de necessária, não é suficiente. É necessário que estas consciências estejam associadas, combinadas e recombinadas de certa forma, é dessa combinação que resulta a vida social. Portanto, a representação social dá sentido à realidade.

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

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

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

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

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

As *representações sociais* são características de uma determinada época e contexto histórico. Os critérios de designação da *categoria* “piaçabeiro” são concebidos aqui de maneira distinta, mas com percepções similares, como: “conhecimento” e

“marginalização”, “rural”, “legitimidade”, pois são elaboradas socialmente e assim compartilhadas.

## **2.1. Conhecimento tradicional enquanto elemento constitutivo da categoria “piaçabeiro”**

Tomando as afirmações dos entrevistados que se autodefinem como “piaçabeiros”, tem-se a seguinte definição:

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

Os critérios de competência e saber nos depoimentos cedidos durante o trabalho de campo aparecem como um dos critérios desse significado. Os agentes sociais que se definem “piaçabeiros” são *representados* como aquele que detém um conhecimento para extrair e beneficiar as fibras de piaçaba, e quem sabe também as noções espaciais e temporais da *região*.

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

Para cortar as fibras de piaçaba é necessário “saber extrair”, “conhecer” no discurso de Alcimar, Francisco Araújo, João Batista e Alírio (no início deste tópico).

Isso implica em *classificar* a partir de um conhecimento distinto e assim reconhecer as palmeiras, os locais para a montagem de um lugar propício para a realização das atividades extrativistas denominado de “colocação”, em saber beneficiar as fibras, de construir seus próprios instrumentos de trabalho, reconhecer quais as palmeiras que já foram cortadas, há quanto tempo elas foram cortadas, e por quanto tempo elas não poderão ser cortadas novamente, revelando um manejo criterioso e sustentável.

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

O trabalhador extrativista da piaçaba não realiza este trabalho somente com a força física, mas, sobretudo, a partir das técnicas corporais que permite ter o corpo como principal instrumento de trabalho. Seja ao segurar com os pés um agrupado de fibras ao invés das mãos no momento de beneficiá-las, ou inclinando o quadril para trás e os ombros para frente no momento de “bater e pentear” a palmeira para extraí-la, e até mesmo a maneira de agachar para organizar as fibras e amarrá-las.

Todos os processos da extração das fibras são articuladas, classificadas e seguem uma ordem de modo que o trabalho realizado dependa das relações sociais atuais estabelecidas entre os próprios trabalhadores extrativistas da piaçaba, designados de “piaçabeiros”.



### 2.1.1 Conhecimento e *saber*

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

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

Um saber é aquilo de que podemos falar em uma prática discursiva que se encontra assim especificada: o domínio constituído pelos diferentes objetos que irão adquirir ou não um status científico (...) Um saber é, também, o espaço em que o sujeito pode tomar posição para falar dos objetos em que se ocupa em seu discurso (...) Um saber é também o campo da coordenação e de subordinação dos enunciados em que os conceitos aparecem, se definem, se aplicam e se transformam (...) Finalmente, um saber se define por possibilidades de utilização e apropriação oferecidas pelo discurso. (FOUCAULT, 2010, p. 204)

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

Para Foucault o conhecimento foi inventado, efeito das relações sociais. Este é uma construção social que não está em absoluto inscrito na natureza humana. “O conhecimento é o resultado do jogo, do afrontamento, da junção, da luta e do compromisso entre os instintos. É porque os instintos se encontram, se batem e chegam, finalmente, ao término de suas baralhas, a um compromisso, que algo se produz. Este algo é o conhecimento”. (Foucault, 2010, p.16)

Para o autor, não se pode deduzir os conhecimentos dos próprios instintos humanos, pois não faz parte da natureza humana. E a luta, o combate, o resultado do

combate, o risco e o acaso que vão dar lugar ao conhecimento. O conhecimento não é instintivo, muito menos natural, pelo contrário.

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

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

Assim, me aproximo das análises de Foucault ao conceber o conhecimento construído a partir das relações sociais, em diversos momentos, sobretudo em conflitos sociais, sendo feitos e acionados nessas situações. Implica também na reprodução e manutenção de um sistema social.

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

No caso referido à realidade observável na presente dissertação, o conhecimento não é somente no campo das técnicas de extração de piaçaba, é também no campo do conhecimento da *região*. Não me refiro à *região* enquanto um espaço geográfico, mas conforme apontado por Bourdieu (2002) a *região* é um produto histórico de determinantes sociais.

Durante o trabalho de campo, alguns autodefinidos “piaçabeiros” como o Sr. João, o Esmalino, o Sandro e o Romualdo, me guiaram mostrando os lugares da qual extraíam as fibras da piaçaba. O Sr. João, indígena da etnia baré, 60 anos, guiou a

equipe da qual eu estava compondo durante todo o percurso da comunidade do Romão, rio Aracá, até as proximidades da nascente do rio Curuduri, indicando os lugares, inclusive, onde aconteceram assassinatos, onde “patrões” afundaram com cargas de piaçaba, plantio de mandioca e frutas designadas por eles de “roças”, sejam antigas ou recentes<sup>35</sup>, lugares de pesca, onde determinadas espécies de peixe, como tucunaré ou cardinal se encontravam.

Apontava a *região* indicando os lugares onde as pessoas que estão navegando pelos rios param para descansar, que é designado de “paragem”, é também onde os comerciantes da piaçaba, designados de “patrões” atracam suas embarcações para pesar as fibras de piaçabas. Apontava “colocações”, povoados, os nomes de cada lugar, o destino dos igarapés, dos furos. De dia ou de noite, ele conhecia toda a *região*.

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

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

---

<sup>35</sup> Cf. Almeida (2006, p.51) “A chamada roça trata-se da referência essencial que sedimenta as relações intrafamiliares e entre os diferentes grupos familiares, além de assegurar um caráter sistêmico à interligação entre os povoados. Ela consiste, além disso, um traço invariante e no símbolo exponencial da conquista da autonomia, e em decorrência, da identidade que lhe corresponde”.

A “colocação” é assim denominada uma unidade de produção no “piaçabal” que coaduna as relações individuais e coletivas entre os trabalhadores extrativistas da piaçaba. Ela é o espaço de moradia provisória no “piaçabal”, é nela onde os as estruturas de madeira e palha que serve como abrigo durante a temporada de extração da piaçaba, conhecido como “barracão” são construídos. A “colocação” constitui-se um ponto de referência no lugar de produção referido ao “piaçabal”.

Esmalino narra todos os nomes dos lugares de estadia no piaçabal que ele denomina de “colocação” do rio Curuduri, inclusive os igarapés numa ordem de subida do rio até a nascente. Inclusive, eles conhecem as histórias daqueles que extraíram ou extraem as fibras de piaçaba naquelas localidades.

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

### **2.1.2 Sobre o conceito de *tradição***

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

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

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

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

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

Toda ação social, e por sua vez, a relação social podem ser orientadas pela representação da existência de uma ordem legítima. Uma ordem é denominada de *convenção* ou *direito*. A primeira se refere a um *costume* determinado por um grupo de pessoas que é tido como vigente. A segunda se refere a um quadro coativo.

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

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

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

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

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

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

*Costume* e *cultura* nas análises de Thompson se confundem, embora, propositalmente. Isso porque o autor enfatiza que no século XVIII na Inglaterra, o que ele denomina de “comunidades tradicionais” operavam forças poderosas de controle social e moral, as normas defendidas não eram as mesmas que a Igreja ou as autoridades governamentais, eram definidas dentro do que ele chama de “cultura plebéia”.

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

Thompson elenca o tempo presente ao *costume* e a permanência à *tradição*. Embora para o autor, o *costume* visa à *tradição* podendo alterá-la.

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

Hobsbawm não está preocupado em estudar as chances de sobrevivência das tradições, mas sim o modo como elas surgiram e se estabeleceram. É nesse contexto que ele considera a “tradição inventada” da qual se entende um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente; uma continuidade em relação ao passado.

Mas tal continuidade se caracteriza por certa artificialidade. As tradições inventadas são reações a situações novas que ou assumem a forma de referência a

situações anteriores, ou estabelecem seu próprio passado através da repetição quase que obrigatória.

O autor assevera que a *tradição* deve ser diferenciada do *costume*. O objetivo e a característica das *tradições*, inclusive das *inventadas*, é a invariabilidade. Porém, eles se relacionam em algum momento. O “costume tem a dupla função de motor e volante”. Ou seja, não evita as inovações e pode mudar até certo ponto. Sua função é dar a qualquer mudança desejada a sanção do precedente, continuidade histórica e direitos naturais, conforme o expresso na história. (Hobsbawm, 1985, p. 10)

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

Outra diferença entre *tradição* e *costume* em Hobsbawm se refere à “convenção” ou “rotina”. Para o autor, as sociedades que se desenvolveram a partir da Revolução Industrial foram naturalmente obrigadas a inventar, instituir ou desenvolver novas redes de “convenções” e “rotinas” com uma frequência maior do que antes<sup>36</sup>.

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

---

<sup>36</sup> Neste ponto, Thompson se aproxima de Hobsbawm onde assevera que os conflitos ocasionados pela Revolução Industrial se deram, em parte, pelo choque dos *costumes*. Isso porque havia o confronto entre uma economia de mercado inovadora e a economia moral da chamada “plebe” que era baseada no *costume*. Tal economia inovadora era, para a dita “plebe”, como “uma exploração, uma expropriação de direitos de uso costumeiro, ou a destruição violenta de padrões valorizados de trabalho e lazer, por isso a cultura popular é rebelde, mas o é em defesa dos *costumes*” (Thompson, 1998, p. 14).



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

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

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

Noto que a *tradição* em Hobsbawm não necessariamente precisa ser algo de um passado remoto, mas sim algo politicamente construído, inventado com reivindicações do presente. O autor esclarece uma confusão usual em torno da *tradição* e *costume*, e relaciona-o à uma pseudo continuidade.

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

Os autores apresentam diferentes abordagens em relação ao conceito de *tradição*. Hobsbawm vê na *tradição* uma categoria política, onde o presente cria o passado, se inventa e reinventa com fins de mobilização. Há uma ruptura com a ideia de

“nação” pois fortalece outras identidades que não a “nacional”. Diferente de Weber, onde a *tradição* deve manter o que já está: um sistema político patriarcal baseado num *costume* enraizado.

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

## **2.2 “Trabalhar na piaçaba” e “trabalhar com gente”: O conceito de *trabalho* para compreender a categoria “piaçabeiro”**

O conceito de *trabalho* perpassa o campo das representações sociais da autodefinição “piaçabeiro”. Tal conceito se apresenta de forma ampla nas ciências sociais. É lido sob diversas óticas, sobretudo a dos economistas e sociólogos, há também as explicações das ciências exatas, como a física, mas não é o caso de discuti-la aqui.

Ao proceder a uma “crítica da economia política” Karl Marx afirma que o *trabalho* é um processo de interação entre o homem e a natureza, da qual o primeiro se apropria da segunda através da ação que regula, controla e transforma. O *trabalho* levado em consideração para o autor é o *produtivo*, ou seja, é aquele que produz diretamente capital.

Marx (2004) ainda aponta que os elementos simples do *processo do trabalho* são as atividades orientadas a um fim para produzir valores de uso, apropriação do natural para satisfazer a necessidades humanas. O homem não efetua uma ação

somente, ele pensa antes da transformação da natureza, ele a subordina para a sua vontade.

Este *processo de trabalho* também é um processo de consumo de força de *trabalho*, da qual a atividade do homem efetua uma transformação da matéria-prima que é denominada por ele de *objeto de trabalho*. Este *objeto* é transformado através de um complexo de coisas ou instrumentos que autor denomina de *meios de trabalho*. Deste modo, os *meios* estão situados entre o trabalhador e o *objeto de trabalho*.

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

Nesse *processo de trabalho*, o trabalhador atua sob o controle do denominado “capitalista”, que é aquele quem detém os meios de produção da relação.

Para Marx (2004) o processo capitalista de produção não é uma simples produção de mercadoria, é um processo que absorve trabalho não pago, que transforma os meios de produção em meios de extorsão de trabalho não pago. O que me fez refletir as relações de produção no “piaçabal”, onde existe a dívida, ela dificilmente é paga, e os meios de produção como facões, lanternas, e até alimentos são superfaturados evidenciando que eles se transformaram em objetos de extorsão do denominado “capitalista” ao trabalhador.

A visão de *trabalho* somente como transformador da natureza é limitado para Arendt (2007), numa crítica à Marx, a autora classifica as três atividades humanas *labor*, *trabalho* e *ação* como complementares, uma está estritamente relacionada com a outra.

O *labor* se refere a uma atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, é a força de trabalho do corpo. Há certa submissão aos ritmos da natureza, como as forças hormonais ou musculares.

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

A *ação* está num domínio do discurso, sua própria palavra é o instrumento utilizado pelo homem. As relações políticas que estabelecemos caracterizam a *ação*. Apesar de sermos todos humanos, não somos iguais pelas nossas ações.

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

Vejamos o depoimento do Sr. Edgars, 60 anos, indígena da etnia baré, atual professor de biologia na rede estadual de educação em Barcelos, desde criança trabalhou extraíndo piaçaba, seja ajudando seu pai ou sozinho.

Eu era **piaçabeiro**, sorveiro, seringueiro, cuquizaneiro, tudo isso a gente já trabalhou e conhece um pouquinho.(Prof. Edgars–Julho de 2011, Entrevista 15)

O Sr. Edgars conta que já trabalhou como “piaçabeiro”, “sorveiro”, “seringueiro” e “cuquizaneiro”, estas designações são apontadas como modalidades específicas de extração de recursos naturais que exigem um conhecimento específico. Tal *trabalho* não é exercido aleatoriamente, é preciso conhecer as técnicas e a *região* para a realização de tal atividade.

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

As atividades extrativistas da piaçaba podem ocorrer o ano inteiro, mas isso não acontece totalmente. Isso porque alguns “piaçabeiros” revezam as atividades da piaçaba com outra atividade econômica, como o turismo, construção (como pedreiros), dentre outros “bicos” assim chamado por eles. Aqueles que moram nos povoados também revezam com outras atividades como roça e pesca.

O município de Barcelos-AM é conhecido internacionalmente pela pesca esportiva do tucunaré. O período da seca é o período da vazante dos rios, é quando ocorrem as praias, e com isso, o turismo no município. Nesse sentido alguns “piaçabeiros” cortam as fibras na cheia, que é quando o rio enche e os igarapés são passíveis de serem navegados e vão trabalhar no turismo como guias no período da vazante do rio.

Vejam um diálogo com Sandro e Martinho durante a extração de fibras da piaçaba na unidade de produção designada como “piaçabal”. Sandro conta a mim e a Martinho que não vive somente da extração da piaçaba, mas que também trabalha como guia na temporada do turismo na região:

**Elieyd:** O que tu faz no turismo?

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

**Elieyd:** E quanto tempo por ano você fica no turismo?

**Sandro:** 5 meses, 6... aí termina e a gente pára. Aí é o tempo em que a gente vem de novo para a piaçaba.

**Martinho:** Se aparecesse outra atividade fora a piaçaba tu iria?

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

**Elieyd:** Você só vem então quando o rio está cheio?

**Sandro:** Isso mesmo. Só venho para o piaçabal quando o rio está cheio. Mas eu achei bom o trabalho da piaçaba.

(Entrevista realizada no piaçabal do rio Aracá, na colocação Sucuriju, Julho 2011)

Já o Sr. Edgars contara-me que na época de seu pai, na década de 1950, além de extrair as fibras de piaçaba, também extraía seringa. E que o revezamento das

atividades eram comuns, isso porque havia as “safras” que obedeciam não só os ciclos de seca e cheia dos rios, mas das relações comerciais com as firmas. Vejamos:

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

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

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

É oportuno notar que no final do século XIX e início do XX as principais atividades econômicas extrativas eram a borracha e a castanha no Rio Negro. Mesmo assim, a extração da piaçaba era realizada. Uma atividade complementava a outra, pois o período da qual eles designam de “safra” da castanha e da seringa não se dá no ano inteiro, e nesse intervalo, “seringueiros”, “castanheiros” e “piaçabeiros” revezavam as atividades extrativistas conforme os períodos das “safras”.

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

Atualmente, a *categoria* “piaçabeiro” está sendo *representada* por aqueles que assim se autodefinem e pelos demais agentes sociais como “patrões” e indígenas também como aqueles à margem da cidade.

Não pretendo trabalhar com a dicotomia campo/cidade, mas aqui esta relação vai se construindo a partir do lugar de moradia que é na cidade ou povoado, e o lugar da passagem e da produção que é o “piaçabal”.

Como dito anteriormente, um “piaçabal” é assim conhecido pela incidência de palmeiras de piaçaba, as chamadas “piaçabeiras” que se localizam na floresta no Rio Negro, em seus afluentes e subafluentes. Porém, neste presente trabalho, me refiro ao “piaçabal” também como um complexo de relações sociais.

Vai trabalhar no “piaçabal” quem não consegue se manter na cidade. É deste ponto de vista que me refiro à marginalização destes agentes sociais.

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

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

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

Essa expressão “não temos profissão na cidade” acaba tendo uma conotação marginalizada. Pois “ter profissão” se configura como estar inserido no sistema social de produção na cidade. A cidade seria o lugar de saúde, educação e melhoria de vida.

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

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

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

As dificuldades de viver na cidade se davam pela falta de “emprego ou trabalho”. Nos povoados ou no próprio “piaçabal” há a possibilidade de viver dos recursos naturais ali dispostos através do trabalho e conhecimento dos agentes sociais, como caçar, pescar, plantar.

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

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



Há aqueles agentes sociais que se autodefinem “piaçabeiros” que moram nos povoados às margens dos rios, indígenas da etnia baré, tukano, tariana e não indígenas.

Mesmo morando nos povoados as pessoas são dependentes dos produtos produzidos industrialmente, como açúcar, café, roupas, produtos de limpeza, e sempre dialogam e viajam para a cidade. Mesmo trocando as mercadorias com os vizinhos ou aqueles que estão viajando pelos rios, a prática do escambo ainda é realizada, mas ir para a cidade é o momento no qual os agentes vão ao médico, visitam os parentes, compram ou solicitam da secretaria de saúde os remédios para o posto de saúde do povoado, além das compras ou trocas de mercadorias.

O Sr. Flávio, 36 anos, elabora o seu discurso sobre a *categoria* “piaçabeiro” a partir da noção de “trabalho” e “emprego” (e a falta deste na cidade). Indígena da etnia tukano não tem residência fixa, nem familiares em Barcelos, pois estão em São Gabriel da Cachoeira, não tem filhos nem esposa, mora no barco do seu “patrão” e transita entre os “piaçabais”. Morou algum tempo no povoado Cuqui, mas este povoado não existe mais, já que os indígenas que ali moravam estabeleceram moradia na cidade, deixando o povoado apenas como lugar de “sítio<sup>37</sup>”.

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

---

<sup>37</sup> A noção de sítio referido aqui é do lugar de produção, lugar da roça.

“Trabalhar na mata” aparece como uma alternativa em relação à falta de oportunidades de emprego na cidade no discurso do Sr. Flávio. Como estudou apenas 2 anos em sua vida nas escolas do seu povoado em São Gabriel da Cachoeira, o emprego que ele conseguia na cidade era de estivador, e nesse caso, apenas quando os barcos chegavam, duas vezes por semana.

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

Quando ele se refere “eu acho bom porque eu não tenho emprego na cidade” se relaciona com as lembranças de que na época em que trabalhava como estivador a instabilidade era maior, não tinha onde morar ou o que comer, pois não conseguia vender sua força de trabalho, já que na cidade o grau de escolaridade também eram exigências.

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

Inicialmente o critério desta *categoria* parece ser somente econômico. Como não têm os meios de produção eles têm que se inserirem através de sua da força de trabalho.

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

Deste modo, o critério econômico também é um elemento que constitui a *categoria* “piaçabeiro”, assim como os conhecimentos tradicionais. Estes dois

coexistem e inspiram coletivamente os agentes sociais a compartilharem uma identidade coletiva.

“... eu gosto porque eu não tenho emprego na cidade, (...) Só que eu acho que a mercadoria dele é meio amarguinho, mas para quem trabalha vence” (Sr. Flávio, piaçabeiro, Entrevista 2)

Apesar de estar descontente com os preços de seu “patrão”, o Sr. Flávio aponta que “se dá bem” com ele, e assim “vai levando a vida”. Quando Alcimar, João e Alírio dizem: “Somos piaçabeiros porque não temos profissão na cidade”, estão denotando que ser “piaçabeiro” é alguém que está à margem de um processo produtivo na cidade e que uma saída é se voltar para uma atividade extrativista na floresta. Mas quando eles apontam que gostam desse “trabalho” por não ter outra opção na cidade, o contexto se amplia, pois além de uma situação de “marginal”, essa condição expressa um conceito de *miséria social* trabalhado por Bourdieu (1997).

Bourdieu analisa as “pequenas misérias e as violências brandas da vida cotidiana”. Quando os agentes sociais têm consciência de sua condição social imposta por determinantes econômicos e sociais vinculados ao sistema da qual estão inseridos, e atribuem o seu sofrimento a essas causas sociais, sentem-se, portanto, desculpados.

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

O Sr. Flavio diz: “eu gosto porque eu não tenho emprego na cidade, por isso que eu gosto de estar nessa vida aqui”. Ele compreende o sistema da qual ele está inserido, sobre o denominado “patrão”, sobre o sistema econômico chamado de “aviamento”, sobre a dívida. Mas não se associou a alguma “unidade de mobilização”

para reivindicar seus direitos, ou participar de discussões sobre sua condição de trabalho.

Sua posição social referido à condição de não ter casa, não ter condições de trabalho que supra suas necessidades, não ter família se deve ao sistema da qual está inserido, e por isso ele não tem responsabilidade de reivindicar mudanças, assim sente-se “desculpado”.

Esse discurso acaba se reproduzindo nas entrevistas e ações dos “piaçabeiros”, o que dá subsídio na reprodução desta relação social de subordinação.

“Eu também já **trabalhei na piaçaba**, compro **a piaçaba e sei fazer ela todinha, corto ela** .Eu não vejo não, eu nunca vi eles (patrões empresários) chegando por aqui para oferecer alguma atividade que venha beneficiar o **trabalhador**. Ainda não vi no **nosso rio** não, a primeira pessoa que eu estou vendo é você que está interessada em saber como é que o **piaçabeiro** vive. (...) Eu acho que a finalidade disso aí (cooperativas) é trazer benefício do **trabalhador**, não para o exportador ou para aqueles que compram piaçaba. (Sr. Erivelton - “Patrãozinho”, Julho 2011, grifos meus)

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

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

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

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

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

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

É interessante notar que o conhecimento tradicional é um critério desta *categoria*, mas ele sozinho não é suficiente. Como é demonstrado no discurso do Sr. Erivelton, por isso que estes critérios aparecem aqui como entrelaçados, inter-relacionados. Ou seja, é preciso conhecer para cortar, mas os agentes se identificam quando este conhecimento está ligado à uma ocupação econômica, pois assim eles se sentem membros de um grupo social e têm pautas de reivindicações coletivas através disso.

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

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

**Elieyd:** Como assim “trabalhar com gente”?

**Sr. Erivelton:** “Assim, eu, aqui, trabalho com gente, eu tenho 5 ou 10 fregueses. Esses aí são **meus trabalhadores**, eu arrumo a mercadoria e avio eles, e eles trabalham para mim. Às vezes eles vendem para um quando falta alguma coisa aqui. Então trabalhar com gente é isso, é ser o patrão da piaçaba”. (Sr. Erivelton - “Patrãozinho”, Entrevista 1, grifos meus)

“Trabalhar com gente” é um termo que se emprega para distinguir quem é o “patrão” e quem é o “freguês” no âmbito do sistema de aviação. O “gente” significa aqueles que são subordinados nesse sistema econômico.

O Sr. João também coloca em sua fala o “piaçabeiro” enquanto uma *categoria de trabalho*, mas que está relacionada à prática de extrair as fibras de piaçaba.

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

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

Já o Sr. Caba, em seu depoimento transcrito acima, aponta a *categoria* “piaçabeiro” enquanto um “trabalhador”, que não possui benefícios previdenciários, ou qualquer outro direito trabalhista. Ou seja, é uma ocupação econômica. Denota também uma relação de trabalho em uma hierarquia de “patrões”, estes dominavam as relações comerciais nos rios, e também os próprios agentes sociais que se definem “piaçabeiros”, e na época castanheiros.

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

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

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

“Aí quando era 4:00 da manhã ele saía, era uma vida sofrida, do **piaçabeiro**, e eu creio que hoje continua porque passou dele aí veio pra mim, da geração dele aí passou pra mim, aí eu fui cortar piaçaba, que eu já sabia como é que era a vida do **piaçabeiro**, tá, eu saía assim 7:00 horas da manhã, ia lá pra cortar piaçaba”. (Sr. Edson, carpinteiro e piaçabeiro, Julho de 2011, Entrevista 10, grifos meus)

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

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

Outra situação que demonstra condições de sofrimento é a saúde. Um dos principais conflitos referidos apontados na relação vertical entre “patrões” e “fregueses” é que os primeiros negaram/negam assistência médica aos segundos. Inclusive com situações urgentes como picadas de cobras venenosas, como sucuriçu e jararaca.

Em 2007, na ocasião das oficinas de mapas do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, em um mapeamento social sobre os “piaçabeiros” do Rio Aracá, conversei junto com o pesquisador Franklin Plessman<sup>38</sup> com o enfermeiro e técnico do Distrito Sanitário que cobre os municípios de Santa Isabel do Rio Negro e Barcelos, ele contou sobre uma situação onde o “patrão” negou assistência ao trabalhador extrativista da piaçaba, como desfecho o técnico de saúde não sabia se a pessoa tinha sobrevivido.

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

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

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

Já a Sra. Maria, em depoimento abaixo, aponta o sofrimento expresso na saúde dos filhos. *Trabalhar* na floresta implica também estar em situações de risco ao ataque de cobras, onças, e de insetos como barbeiro ou mosquito da malária. Aliás, os índices da doença de Chagas entre os denominados “piaçabeiros” são elevados, pois o barbeiro, transmissor da doença é abundante nos “piaçabais” da *região*.

---

<sup>38</sup> Pesquisador do PNCSA.



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

O casal França, transcritos acima, frisam toda sua trajetória marcada por sofrimentos e dificuldades. Seja quando seus oito filhos ficaram doentes no “piaçabal” com malária sem assistência médica, seja pelas seis vezes que o Sr. Milton foi picado por cobras venenosas, seja pelas dores no corpo e dos derrames que o Sr. Milton sofreu e ainda sofre e que ele, hoje com 61 anos de idade, ainda vai trabalhar no lugar de produção conhecido como “piaçabal” extraíndo piaçaba e até 2011 não tinha conseguido se aposentar.

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

### **2.3 Hierarquia e (i)mobilidade social**

O “sistema de aviamento”, da qual está situada a comercialização da piaçaba atualmente, é conhecido historicamente na Amazônia como um sistema de trocas onde persiste uma relação social vertical entre os agentes sociais que o compõe.

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

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

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

Mas o preço quem estabelece é o “patrão”, por isso a relação se torna desigual, vertical. Há, portanto, uma série de obrigações estabelecidas do trabalhador extrativista com o “patrão”.

O “sistema de aviamento” se configurou de distintas maneiras na região amazônica, aqui estou me referindo especificamente na *região* do rio Negro.

Analisando os *relatórios de província* de 1869, percebi que no século XIX emerge um agente social criminalizado por administradores coloniais por sua atuação

no comércio, o chamado “regatão”. Ele está inserido numa posição de intermediador entre o trabalhador extrativista e o comerciante denominado de “patrão”.

Essa criminalização se deve ao fato do “regatão” comercializar produtos diretamente entre as vilas, povoados e cidades sem pagar os impostos à administração colonial, o que poderia acarretar em perda de lucro para alguns setores desta administração.

O regatão historicamente tem sido visto como um “comerciante ambulante” que passou a ter domínio econômico em vários pontos da *região* vendendo ou trocando mercadorias em lugares de difícil acesso, como nos povoados, sítios e “piaçabal”, “seringal”, “castanhal”, igarapés<sup>39</sup>. Em algumas entrevistas, alguns “patrõesinhos” vieram de famílias de regatões.

Conforme Farias Júnior:

“o denominado regatão, emerge objetivando a mediação das relações comerciais” [...] comumente lhe atribuem características negativas e pejorativas. Encontraremos também registro dessa atividade na legislação pertinente ao período colonial, referente à Província do Amazonas, neste sentido vamos ter: a **Lei 19, de 25 de novembro de 1953**, que “permite n’esta Província o Commercio de Canoa chamado de regatão”; **Lei 61, de 25 de agosto de 1856**, aprova o Regulamento 4, que “Prohibe o commercio denominado de - regatão - n’esta Província, sem previa licença das CamarasMunicipaes das Cidades e Villas, e dos Fiscaes nas demais Freguezias, e estabelece regras para a matricula das embarcações, e suas tripulações, e inflige multa aos contraventores”; **LEI 69, de 04 de setembro de 1856**, que “Concede aos negociantes das Cidades, Villas e Freguesias uma canôa empregada no commercio de regatão, livre de direito”; **LEI 83, de 04 de outubro de 1858**, que “Derrogando a Lei n. 69 de 4 de Setembro de 1856”; **REGULAMENTO 41, de 08 de abril de 1881**, que “Reforma os Regulamentos para fiscalização e arrecadação dos impostos provincias” e a **LEI 693, de 11 de junho de 1885**, que “Declara que a fiscalização do imposto sobre regatões será exercida pelas auctoridadespoliciaes”. Tal legislação pode ser consultada in: Governo do Amazonas - Secretaria de Cultura. Documentos da Província do Amazonas: legislação e relatórios, 1852-1889. Cd-Rom, vol. 1. (FARIAS JÚNIOR, 2008, p. 89 – grifos do autor).

---

<sup>39</sup> No governo de Tenreiro Aranha em 1869 o regatão aparece como “definhador do comércio da província”, assim o então presidente da província assinou um regulamento de 24 de abril de 1852 que estipulava impostos a estes comerciantes e se não pagos haveria “severas punições”.

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

Estas *categorias* “patrão” e “freguês” são dinâmicas, pois um “patrão” pode também ser um “freguês”, dependendo da sua localização dentro de uma estrutura de poder em um determinado *campo*<sup>40</sup>, neste caso, do extrativismo e seu comércio.

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

O grande comerciante manipula o dinheiro e os lucros resultantes do extrativismo, e os pequenos e médios comerciantes fazem a comunicação entre os “extratores” e o grande comerciante.

Assim, os trabalhadores extrativistas conhecidos como “seringueiros”, “piaçabeiros”, “castanheiros” eram subordinados ao pequeno comerciante designado como “regatão”. Estes por sua vez, eram subordinado aos “grandes comerciantes” como por exemplo, as firmas comerciais no Rio Negro.

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

---

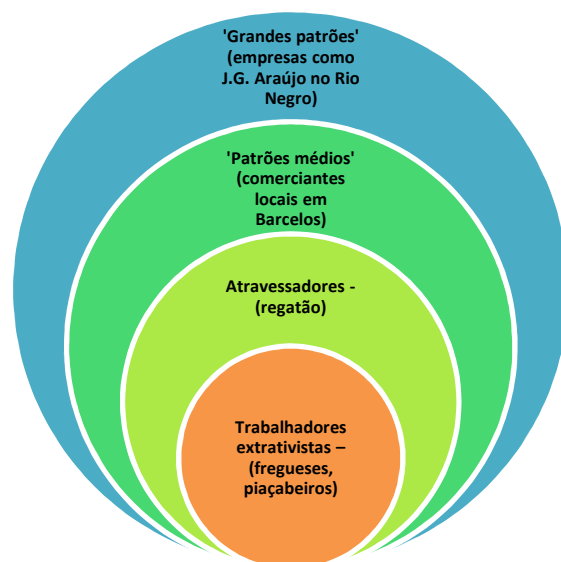
<sup>40</sup> Cf. Bourdieu (2002) a noção de *campo* representa um espaço social de dominação e conflito.

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

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

Conforme apontado pelo Sr. Chaul, pescador, 60 anos e ex-presidente da Cooperativa mista agroextrativista dos povos tradicionais do médio Rio Negro – COMAGEPT, o “sistema de aviamento” funcionava numa interdependência entre os agentes, onde um “engolia o outro”.

### **Relação comercial através das hierarquias, meados de 1950 – Conforme apontado por Sr. Chaul e Sr. Edgard, Setembro de 2010**



**Gráfico2:** Relação comercial através das hierarquias, meados de 1950.

O gráfico acima representa, a partir dos depoimentos do Sr. Chaul e Sr. Edgards, como estava estruturada as relações comerciais deste “sistema de aviamento” meados da década de 1950. É visível a presença de quatro agentes: 1) as firmas

comerciais, como por exemplo a empresa J.G. Araújo que mantinha relações comerciais em outros Estados e países, e eram conhecidos na *região* como “grandes patrões”, 2) os comerciantes locais, conhecidos na *região* como “patrões médios” que também intermediavam a relação comercial entre as firmas e os trabalhadores extrativistas, 3) os comerciantes ambulantes conhecidos na região como “regatões” e 4) os trabalhadores extrativistas. Nessa ordem, dos primeiros aos últimos é que se estabeleciam as relações de poder e subordinação.

**Elieyd:** E como está hoje?

**Sr. Chaul:** Hoje acabou esses patrões.

**Prof. Edgards:** Hoje acabou mesmo, tem os piaçabeiros que eles continuam internados no igarapé.

**Elieyd:** E nos piaçabais ainda tem os atravessadores, patrões?

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

**Sr. Chaul:** Hoje já não é mais assim. Hoje o pobre já não dá pra dividir o pão com outro pobre, com outra pessoa não é? então os próprios patrões estão indo.

### Relação comercial através das hierarquias, Anos 2000– Conforme apontado por Sr. Chaul e Sr. Edgard na entrevista 15



**Gráfico 3:** Relação comercial através das hierarquias, anos 2000.

A diferença entre a tabela dos anos 1950 e dos anos 2000 é que as firmas enquanto “patrões” deixaram de existir, mas foram substituídas pelos empresários locais, que anteriormente seriam os patrões médios. Outro ponto interessante, é que os comerciantes ambulantes denominados de “regatões” viraram os “patrões”, ou melhor, os “patrõezinhos” em uma nova configuração social. Estes não contratam “mediadores”, eles próprios vão aos igarapés receber a produção dos trabalhadores extrativistas a quem designam de “fregueses”.

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

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

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

Por exemplo, o Sr. Osmar é um comerciante conhecido como “patrãozinho” da piaçaba e mantém relações comerciais com doze trabalhadores extrativistas, da qual troca instrumentos de trabalho e alimentos por toneladas de piaçabas. Os produtos que o Sr. Osmar negocia com estes trabalhadores extrativistas são obtidos também a crédito com um comerciante de maior capital financeiro, o Sr. Luiz Cláudio<sup>41</sup> conhecido em

---

<sup>41</sup> Durante o trabalho e campo em julho de 2011, conheci o Sr. Luiz Cláudio, mas este não quis ceder entrevista para a realização da pesquisa.

Barcelos como o “Carioca”. Deste modo, o Sr. Osmar acaba sendo subordinado a este último comerciante, e este por sua vez, é quem comercializa com as fábricas de vassouras em outros Estados e países.

Quando o Sr. Osmar está na presença dos trabalhadores extrativistas designados como “piaçabeiros” ele é o “patrão” e os trabalhadores são os “fregueses”. Mas quando o Sr. Osmar está na presença do Sr. Luiz Cláudio ele é o “freguês” e o Sr. Luiz é o “patrão”.

“...aí procurei um patrão com justamente ainda como **freguês piaçabeiro**, pra trabalhar lá”. (Sr. Leonel, Entrevista 4)

Já a designação “freguês piaçabeiro” aparece na fala do Sr. Leonel marcando distinção entre os demais agentes sociais neste sistema comercial, como as designações de comerciantes “patrão exportador” e “patrãozinho”.

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

A *mobilidade social* neste sistema é viável dependendo de que posição social o indivíduo ocupa. Por exemplo, um trabalhador extrativista conhecido nas estruturas das relações comerciais como “freguês piaçabeiro” pode vir a deter os meios de produção e se tornar o que eles chamam de “patrãozinho”, como transcrito no depoimento do Sr. Erivelton. Mas não há registros de um trabalhador extrativista que sempre está na posição de subordinação vir a se tornar um “patrão exportador”, ou seja, quem detém o capital e está inserido numa relação comercial externa às relações que se configuram em Barcelos.

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



Abaixo, ainda no depoimento da Sra. Inalda são apontados questões como:

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

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

**SraInalda:** “Eles são mais daqui da cidade, da comunidade não tem quase não. Nós não temos nenhum de comunidade, tem bem poucos da comunidade. Sempre o "**piaçabeiro**" **extrativista** não está na comunidade. Às vezes o "**piaçabeiro**" não tem casa, passa a ter algumas coisas pra vender, aqueles que economizam mais tiram ai um saldo, ai começam uma vendazinha, demora muito ele tá com 3, 4 homens pra trabalhar e vai entrando pro ramo dos patrões. Não tem casa, mas as vezes tem, mas é como eu to te falando, eles não tem emprego”. (Sra. Inalda, Presidente da Coopiaçamarin, Julho de 2011, grifos meus)

Abaixo, o Sr. Leonel narra que começou a trabalhar na extração da piaçaba sendo o que eles denominam de “freguês”. O comerciante a quem ele era subordinado cedeu “autorização” para ele tentar trabalhar na comercialização das fibras com certa autonomia, em suas palavras: “por conta própria”, ou seja, ele podia atuar como um comerciante designado como “patrãozinho”. Desse modo, o “freguês” precisou de “autorização” para enunciar tal mobilidade social.

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

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

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

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

É oportuno ressaltar aqui que cada trabalhador extrativista possui dívidas adquiridas com o comerciante a quem ele é subordinado durante sua estadia no lugar de produção, que é o “piaçabal”. Isso porque o comerciante designado como o “patrão” adianta as mercadorias como alimentos, instrumentos de trabalho ou dinheiro para este trabalhador se manter na floresta e manter sua família na cidade ou nos povoados.

Os custos com deslocamento até o “piaçabal”, não são pagos pelo denominado “patrão”, já que o acordo entre estes agentes é que o valor pago será pela produção das fibras extraídas. Além do mais, quando acabam os alimentos, precisam de remédios, ou quaisquer outros produtos que não há no “piaçabal”, os trabalhadores

extrativistas tem que comprar do “patrão”, é neste contexto que ocorre o superfaturamento dos produtos.

Posso dizer que uma cartela com quatro comprimidos para dor de cabeça no “piaçabal” custa em média R\$ 5,00 o quilo do café R\$ 20, o açúcar a R\$ 3,50, a gasolina R\$ 5,00 o litro<sup>42</sup>. Quando os alimentos acabam e o comerciante conhecido como “patrão” ainda não levou aos trabalhadores extrativistas, estes vão pescar ou caçar, porém o tempo para esta atividade não é pago, já que só é pago a produção da fibra, e como estes não estão produzindo e/ou extraindo a piaçaba, não poderão entregar sua produção.

Com os altos custos para se manterem na floresta, as dívidas que prendem os trabalhadores extrativistas ao comerciante a quem são subordinados dificilmente é paga. Até final da década 1990 estes trabalhadores não poderiam vender ou trocar as fibras de piaçaba com outros comerciantes, pois tinham que produzir para saldar a dívida. Atualmente este cenário está mudando, da qual tratarei no capítulo 4 da presente dissertação.

O comerciante denominado de “patrão” possui um “caderno de contas” que é onde as dívidas ficam anotadas. Este caderno aparece aqui como um instrumento de controle desse sistema. São anotados desde os alimentos, roupas, terçados, facões, lanternas, remédios dentre outros instrumentos necessários para essa prática extrativista.

A produção dos “piaçabeiros” é pesada pelos comerciantes denominados de “patrões”. Estes, por sua vez, subtraem um desconto conhecido como “tara” que corresponde a uma fração da produção que não é paga ao “piaçabeiro”. Esta fração varia entre 10% a 30% do valor total de sua produção. Seria uma taxa que desconta os possíveis “pesos extras” que não são das fibras como areia, galhos ou água.

---

<sup>42</sup> Conforme levantamento nos cadernos de conta dos trabalhadores extrativistas da piaçaba que me autorizaram a manusear e fotografar seus recibos de dívida ou saldo durante o trabalho de campo em 2011.

O argumento dos comerciantes donos dos meios de produção dessa relação extrativista, é que há um peso que não é das fibras e sim de areias, galhos, água que os trabalhadores extrativistas podem colocar para que a sua produção pese mais.

A porcentagem da “tara” aumenta se a fibra estiver molhada. O acordo verbal que estes agentes adotam é que caso o denominado “freguês” consiga obter saldo nesta pesagem ele estaria “liberado” a poder extrair para outro patrão. Atualmente há trabalhadores extrativistas, que mesmo com dívidas com um determinado “patrão”, mantém relações comerciais com outros comerciantes. Desde modo, a dívida é maior e ele permanece endividado, o que significa que deverá trabalhar para estes comerciantes até saldar as dívidas.

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

Neste contexto os conflitos irão se configurando, na medida em que há o superfaturamento dos produtos comprados pelos denominados “piaçabeiros”, e a produção destes é vendida aos comerciantes conhecidos como “patrões” em um valor baixo<sup>43</sup> em relação a todo o trabalho tido para a extração da fibra.

## **2.4 A briga das classificações: das designações genéricas ao reconhecimento de uma identidade coletiva**

“Mas isso só é possível se nós estivermos organizados, por exemplo, através da Cooperativa vocês podem estar acessando esse recurso, aí tem que ter documentação, nós estamos trabalhando para que a atividade do **piaçabeiro** na realidade seja reconhecida, que você possa se aposentar como **piaçabeiro**, você pode ter seu direito reconhecido como **piaçabeiro**, você não tem que cortar a piaçaba a vida toda e quando se aposentar: “não, eu sou agricultor” você está mentindo para adquirir um direito, não, você tem que dizer eu sou **piaçabeiro!**” (Sr.

---

<sup>43</sup> Cf. observações durante o trabalho de campo em 2011, o quilo das fibras variam de R\$0,90 a 1,50.

**Péres, Presidente da Comagept** -Oficina de Mapas no rio Curuduri, grifos meus)

Aqui a designação “piaçabeiro” aparece enquanto uma atividade relacionada a uma identidade coletiva. Quem está falando no depoimento acima é o Sr. Péres que extraiu as fibras de piaçaba quando criança. Mas no contexto deste depoimento ele falava enquanto liderança de uma cooperativa.

Quando ele diz que os trabalhadores extrativistas da piaçaba têm que se identificarem enquanto agricultores para receber um determinado benefício do governo, ele critica que esta ocupação econômica não é reconhecida pelo Estado e que por isso os “piaçabeiros” precisam se organizarem e mobilizarem através de cooperativas e associações para buscarem este *reconhecimento*.

O contexto dessa fala se refere à reivindicação dos benefícios da previdência social. Os trabalhadores extrativistas designados como “piaçabeiros” quando tentam se aposentar são obrigados a dizer aos órgãos oficiais que são agricultores, e não “piaçabeiros”, pois esta designação não existe nas classificações oficiais enquanto uma profissão regulamentada.

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

O depoimento da Sra. Inalda, acima, distingue a categoria “patrão regatão” que corresponde ao “patrãozinho”, em contraposição ao “patrão exportador”. O interessante nessa fala é que há um esforço de identificação em querer ser reconhecido como “piaçabeiro” porque o denominado “patrão regatão” está situado entre os trabalhadores extrativistas e os grandes comerciantes. Sendo assim, os pequenos comerciantes conhecidos como “patrõeszinhos” em algumas ocasiões também extraem piaçaba.

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

Conforme apontado pela Sra. Inalda, os “patrõeszinhos” não querem ser comparados e referidos aos “patrões exportadores” e sim ao “piaçabeiros”. São estratégias em um campo de lutas, passíveis das relações sociais ali estabelecidas.

De acordo com a Sra. Inalda a designação “piaçabeiro” enquanto uma profissão não é reconhecida pelos órgãos oficiais sobre direitos trabalhistas. De acordo com ela, a COOPIAÇAMARIN está conseguindo junto ao Ministério do Trabalho em Manaus articular as aposentadorias dos “piaçabeiros” enquanto extrativistas e não como agricultores, prática comumente realizada.

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

Então, a profissão não é reconhecida. Ai, como é que vai aposentar, se isso nem existe, até no espelho do título não pode colocar, já que não

existe. Não existe no sistema lá, não tem. Já corremos atrás, no cartório lá, não tem, não existe! Entendeu? Bom, agora nós conseguimos pra tirar como extrativista, nós já começamos a tirar essas carteirinhas. Como extrativista, não como "**piaçabeiro**", mas como extrativista, mas o que eles querem, assim, é como "**piaçabeiro**". Por enquanto fica assim, no dia em que for reconhecida a profissão de vocês, vocês podem dizer, eu sou "**piaçabeiro**" ou **extrativista de "piaçaba"**, muitos querem ser chamados assim. Porém, nós não podemos é ter documentos assim. (Sra. Inalda, Presidente Da Coopiaçamarin, Entrevista 19)

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

Nancy Fraser (2007) assevera que reivindicações pelo reconhecimento da diferença são mais restritas porque “envolvem avaliações qualitativas acerca do valor relativo de práticas culturais, características e identidades variadas, elas dependem de horizontes de valor historicamente específicos que não podem ser universalizados” (FRASER, 2007, p. 104)

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

Atualmente quando os denominados “piaçabeiros” estão trabalhando na unidade de produção classificada como “piaçabal” eles não realizam práticas agrícolas, somente extrativistas, caça e pesca. É conveniente perceber que eles não se definem enquanto caçadores ou pescadores, e sim “piaçabeiros”.

Quando estão no “piaçabal” sua atividade principal é o de extrair as fibras de piaçaba, todavia estes trabalhadores também realizam outras atividades, como caça e pesca, mas a fazem de modo secundário. O que remete a ideia de “piaçabeiro” enquanto uma identidade coletiva que está relacionada a uma ocupação econômica.

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

Outra característica apontada neste depoimento é que os trabalhadores extrativistas da piaçaba não fixam residência nos “piaçabais”. Portanto, eles não plantam porque isso requer tempo e cuidados, o que não demandam devido sua condição de passagem.

Essa passagem é de um igarapé para o outro, eles viajam a procura de novos lugares para se estabelecerem no “piaçabal”. Instalando novas unidades de produção e novas relações sociais. Pode-se perceber o “piaçabeiro” enquanto um agente que transita também na fala do Sr. Leonel:

Existem sim os moradores lá, as comunidades que nós formamos lá, hoje elas existem ainda, mas já são **mais piaçabeiros**, eles estão lá de passagem, digamos de passagem. Naquela época não, nós éramos moradores mesmo. (Sr. Leonel, professor, exerceu as atividades de piaçabeiro - Entrevista 4)

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



Ainda na fala do Sr. Leonel noto certa temporalidade no que diz respeito às atividades extrativistas há 30 anos. Já que nessa época o “piaçabal” era lugar de roça e moradia, o “piaçabeiro” não tinha essa característica de estar sempre de passagem, porque ele morava nos igarapés próximos aos “piaçabais” e “castanhais” ou “seringais”.

O **piaçabeiro** vive assim, assim como vocês estão vendo. Eles tem casa em Barcelos às vezes, outros moram para Santa Isabel, vem por aqui passam uma etapa e vão embora, ele não tem permanência. (Sr. Erivelton - “Patrãozinho”, Julho de 2011, grifos meus)

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

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

## **2.5 Designação de legitimidade: O “piaçabeiro mesmo”**

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

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

“O **piaçabeiro mesmo**, se levar ele daqui para Barcelos ele vende ali, para o Raimundo Jurandir, os vassoureiros em Manaus. (...)O **piaçabeiro mesmo** continua na mesma, continua não vendendo o preço que tem que vender, continuam pagando o produto do jeito que eles querem pagar, tirando muita tara”. (Sr. Erirelton - “Patrãozinho”, Julho de 2011, grifos meus)

Conotações como “o próprio piaçabeiro”, o “piaçabeiro mesmo” são usadas, inclusive por “patrãozinhos” para marcar distinção entre os agentes sociais. No depoimento abaixo o Sr. Erirelton aponta que o “piaçabeiro mesmo” é o trabalhador extrativista. Já o denominado “exportador” corresponde ao comerciante com capital financeiro e monetário da qual exporta as fibras para outros países e Estados, conhecidos também na *região* como “patrão empresário”. E a pessoa que compra a piaçaba, ou seja, o comerciante que se situa entre o trabalhador extrativista e o “patrão empresário” é o chamado “patrãozinho”.

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

Como todos estes agentes sociais, independente de hierarquia, fazem parte de uma cadeia comercial complexa, que é o “sistema de aviamento”, a expressão “mesmo” tem o atributo de *propriedade*. Ou seja, ser “piaçabeiro mesmo” é diferente de quem apenas trabalha no ramo da piaçaba, ou seja, das modalidades de “patrões”.

A *propriedade* de ser aquele quem detém todo um conhecimento tradicional das práticas extrativistas da piaçaba, de conhecer a *região* trabalhada, de estar preso aos “patrões” pelo crédito e de ser “marginalizado” na cidade.

## 2.6 Atribuições relativas ao “rural”

Conforme dito anteriormente, o agente social que se autodefine “piaçabeiro” é alguém que vive do “piaçabal,” que é classificado como “área rural”. Arelado à ideia do “piaçabeiro” enquanto alguém que está à margem dos processos produtivos da cidade, este trabalhador extrativista da piaçaba encontra nas florestas saídas de sobrevivências nesse sistema social.

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

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

O depoimento da Sra. Osvaldina transcrito acima posso observar vários aspectos trabalhados até então: 1) aponta que o “piaçabeiro” é aquele que “está no mato” e sua condição é de pobreza, não somente pelos bens materiais, como casa, geladeira e televisão, mas também por:2) sua condição de ser “sacrificado”, ou seja, de sua condição de sofrimento, 3) o “piaçabeiro mesmo” está implícito quando ela diz: “um patrão que se diz piaçabeiro”, ou seja, esse “patrão” não tem a legitimidade de se afirmar enquanto “piaçabeiro” para ela.

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

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

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

No depoimento do Sr. Edson fica evidente isso quando ele contrapõe que o “piaçabeiro é aquele que corta, porque o comerciante conhecido como “patrão” fica no bem-bom na boca do rio, ali só recebendo o produto”<sup>44</sup>. Ou seja, o comerciante conhecido como “patrão” não vai para a floresta, ele fica na entrada do rio para comercializar os produtos, com exceção de ocasiões da qual alguns “patrõesinhos” vão para o “piaçabal” também extrair a piaçaba enquanto aguardam a produção dos trabalhadores extrativistas.

Mesmo assim, estes “patrõesinhos” são considerados pelos trabalhadores extrativistas designados de “piaçabeiros” como “patrões”. Eles não estão no mesmo plano só pelo fato de que em algum momento eles extraem as fibras.

A relação comercial do aviamento aqui aparece como um elemento que norteia como as pessoas se designam e são designados pelos outros. Ou seja, a atividade principal dos “patrõesinhos” é o aviamento, em momentos vagos eles podem extrair as fibras para aumentar sua produção que será vendida aos “patrões empresários”.

---

<sup>44</sup>Trecho retirado da entrevista realizada com o Sr. Edson, julho de 2011..

Já a atividade principal do “piaçabeiro” é a extração das fibras, por isso a expressão “piaçabeiro mesmo” trabalhada anteriormente marca a diferença entre alguém que vive do “piaçabal” e alguém que aguarda a produção dos trabalhadores extrativistas da piaçaba na entrada dos igarapés e ocasionalmente extraem estas fibras.

## **2.7 O discurso dos agentes sociais: Diferentes pontos de vistas**

A pergunta que pretendo responder analisando os discursos dos agentes sociais é: qual é a “relação” da categoria “piaçabeiro” analisada aqui, seria ocupação econômica? Questões culturais? Atividade profissional? Competência e saber?

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

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

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

Já para os denominados “patrõezinhos” esta *categoria* “piaçabeiro” implica também na noção de *ocupação econômica e identidade coletiva*. Embora eles não dependam da extração das fibras e sim do aviamento, ou seja, da comercialização das mercadorias.

Quando estes comerciantes querem ser reconhecidos como “piaçabeiros” estão se referindo que em alguns momentos eles extraem as fibras. Mas não ganham tal reconhecimento por parte dos trabalhadores extrativistas da piaçaba, pois estão em uma posição social diferente, qual seja, de “patrão”.

Além disso, as características de agentes sociais marginalizados na cidade, de sofrimento no “piaçabal”, não estão presentes na vida dos “patrõezinhos” da mesma maneira que dos trabalhadores extrativistas da piaçaba.

Os chamados “patrõezinhos” estão imersos num sistema comercial ora na posição social de subordinados, ou seja, “freguês”, ora na posição social de “patrão”. Dependendo com quem ele está se relacionando ele terá uma posição social diferente.

Desse modo, perceber quem fala e onde fala é oportuno para a compreensão desta questão. A designação “piaçabeiro” aparece em contextos históricos e momentos diferentes nos *discursos* de distintos agentes sociais.

Atualmente, verifiquei que esta designação “piaçabeiro” é representada por aqueles que assim se autodefinem como alguém que detém um conhecimento tradicional, se utiliza desta categoria enquanto identidade coletiva politizando um critério de ocupação econômica específica.

Nesse caso, os “piaçabeiros” realizam uma atividade extrativista característica, incorporando na sua auto- atribuição os recursos naturais que eles estão referidos. A partir do momento em que estes sujeitos se mobilizam eles não estão somente relacionados à palmeira da piaçaba, ele se separa dela. Constitui- se assim um ato político, estabelecendo novas formas de relações e percepções. (ALMEIDA, 2006)

Considerando que a identidade não é definida apenas pela sua prática extrativista, define-se também pelos sentimentos de pertencimento a um grupo ou redes específicas, pelo modo de organização, ou pelas mobilizações políticas.

Mas em outras leituras, sobretudo nos discursos dos viajantes naturalistas dos séculos XVIII e XIX tal categoria era interpretada sob uma ótica *bio-organicista*<sup>45</sup>.

---

<sup>45</sup>Cf. Almeida “os povos indígenas e a economia camponesa seriam interpretados como uma mera ‘continuação da natureza’. Constata-se, neste ponto, tal abordagem *bio-organicista*, em que fenômenos sociológicos e de cultura aparecem submetidos a processos biológicos e a leis naturais” (ALMEIDA, 2008, p. 29-30).

### **CAPÍTULO 3 - O PROCESSO SOCIAL LIDO COMO PROCESSO NATURAL: AS RELAÇÕES SOCIAIS NO EXTRATIVISMO DA PIAÇABA EM DIFERENTES MOMENTOS HISTÓRICOS**

Proponho neste capítulo uma leitura dos relatos de “viajantes naturalistas” nos séculos XVIII e XIX distintamente referidos à região do rio Negro, o propósito consiste em compreender qual era o “discurso científico” sobre as práticas de povos e comunidades que extraíam as fibras de piaçaba, e qual a relevância desta questão nos referidos relatos. Proponho também realizar um cotejo com o discurso destes agentes sociais já no século XXI, tal como trabalhado no capítulo anterior.

O processo da extração da piaçaba é resultante de processos históricos específicos que contribuíram para a configuração das relações sociais e das reivindicações atuais que engendram um “piaçabal” no Rio Negro.

Esses processos históricos descontínuos e intermitentes remontam desde a procura das chamadas “drogas do sertão”<sup>46</sup>, e da força compulsória do trabalho de povos indígenas com sua inserção no “sistema de aviamento” no processo de comercialização de produtos na *região* do rio Negro, até o advento de “identidades coletivas objetivadas em movimentos sociais”<sup>47</sup>.

O município de Barcelos, Amazonas, de acordo com os Relatórios da Presidência da Província do Grão-Pará de 1849 a 1852, corresponde à antiga aldeia de Mariuá que foi fundada a partir da Carta Régia de 3 de março de 1755 encaminhada para o então governador e capitão-geral do Grão-Pará, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, estabelecendo assim, o governo da Capitania de São José do Rio Negro (atualmente o Estado do Amazonas).

---

<sup>46</sup> Cf. Meira (1993) As “drogas do sertão” eram os produtos extraídos da fauna e flora amazônicas para fins múltiplos e que tinham mercado tanto na própria colônia, quanto nos países europeus. No período colonial, destacavam-se como “drogas do sertão”: óleos vegetais, plantas aromáticas, fibras, gomas elásticas em geral, canela, guaraná, gengibre, tabaco, breu, pimentas, dentre outros.

<sup>47</sup> Cf. Almeida (2005)



A posse desta nova Capitania, no entanto, se efetivou três anos após a supracitada carta régia, em 1758 sendo o primeiro governador o coronel Joaquim de Mello Póvoas, passando então a aldeia de Mariuá à villa de Barcelos.

Em 1791, a capital da província de São José do Rio Negro foi transferida para a Barra do Rio Negro (atualmente Manaus), porém, em 1798, voltou a se estabelecer em Barcelos. Mas em 1804 foi novamente deslocado para a Barra do Rio Negro e onde permaneceu.

Monteiro (2002) em uma tentativa de escrever uma “história regional” pretendida como uma “história oficial” menciona que a Carta Régia, que funda a Capitania de São José do Rio Negro, foi sugerida por Francisco Xavier de Mendonça Furtado de modo que atendesse melhor à administração da Capitania do Maranhão e Pará.

Não somente para atender à administração colonial da Capitania do Maranhão e Pará, como afirma Monteiro, mas também a localização desta nova Capitania se configurava em um ponto estratégico em relação aos avanços de ingleses, espanhóis e holandeses e assegurava o domínio luso, tanto em relação às terras, quanto aos indígenas que ali habitavam.

No período colonial, tanto missionários, quanto os administradores coloniais utilizaram a força do trabalho compulsória do indígena em favor de seus interesses. As principais estratégias de imposição da autoridade lusa eram as “tropas de resgate”<sup>48</sup>, as fortificações e as missões religiosas.

De acordo com o historiador Arthur Reis:

---

<sup>48</sup> De acordo com Arthur Reis, “quando o índio fosse apesado em *guerra justa*, isto é, nas lutas em que ele atacasse os colonos; quando, agarrado por uma tribo inimiga, estivesse aguardando o momento de ser sacrificado. Nesse último caso, o sertanista resgatava-o. As expedições que procuravam o sertão para esse comércio tinham o nome de tropa de resgates” (Reis, 1989, p. 65). Porém, essa explicação era o respaldo para escravizarem os indígenas e utilizar sua mão de obra, que sustentava os administradores coloniais e missionários.

“quando o índio fosse apresado em *guerra justa*, isto é, nas lutas em que ele atacasse os colonos; quando, agarrado por uma tribo inimiga, estivesse aguardando o momento de ser sacrificado. Nesse último caso, o sertanista resgatava-o. As expedições que procuravam o sertão para esse comércio tinham o nome de tropa de resgates” (Reis, 1989, p. 65).

Essa explicação, porém, era o respaldo para a utilização compulsória da força de trabalho indígena, que sustentava os administradores coloniais e missionários, por exemplo, Arthur Reis (2006) descreve que as rendas públicas no governo de D’Almada se davam, sobretudo, a partir de “gêneros” extraídos pelos indígenas.

As narrativas dos viajantes naturalistas nos séculos XVIII e XIX que privilegiarei nesta análise foram extraídas dos trabalhos de Alexandre Rodrigues Ferreira (1783), Spix e Martius (1820) e Alfred Russel Wallace (1853).

Pretendo analisar estas narrativas contextualizando as fontes e os discursos na qual estão inseridas. As elegi porque dentre os materiais produzidos sobre a Amazônia, estes relatam os processos e as relações dinâmicas dos povos com os quais estes viajantes mantiveram contato no Rio Negro. Além do mais, foram nestes relatos que encontrei descrições, mesmo que sucintas, sobre a fibra de piaçaba e dos trabalhadores que a extraem.

Ao situar as expedições, notei que a de Alexandre Rodrigues, Spix e Martius tratava-se de um Brasil Colonial, já na viagem de Alfred Wallace se trata de um Brasil Imperial. O que me faz atentar aos interesses relacionados aos momentos políticos da época. Devo lembrar que embora se trate de décadas, discursos científicos e esquemas interpretativos diferentes, há um movimento teórico que se entrelaça nesses documentos, que decorre de uma visão voltada aos esquemas biologizantes das realidades empiricamente observadas.

Segundo Lyn Hunt no final da década de 1950 e nos primeiros anos da década de 1960, um grupo de jovens historiadores marxistas começou a publicar livros

e artigos sobre “a historia vinda de baixo”, inclusive os estudos de George Rudé sobre as classes populares parisienses, de Albert Soboul sobre as *sans-culottes* parisienses, e E. P. Thompson sobre a classe operaria inglesa. Com essa inspiração, os historiadores das décadas de 1960 e 1970 abandonaram os mais tradicionais relatos históricos de líderes políticos e instituições políticas e direcionaram seus interesses para as investigações da composição social e da vida cotidiana de operários, “criados”, mulheres, grupos étnicos e congêneres. (HUNT, 1992, p. 02).

Nesse sentido, é que me empenho na análise sobre a relevância dos “piaçabais” no Rio Negro nos séculos XVIII a XIX. Gostaria de objetivar as relações sociais deste grupo social específico designado como “piaçabeiro”. Tentando um debate sobre a história de situações sociais marginais que não tiveram espaço nos relatórios e narrativas oficiais aparecendo nas entrelinhas ou em citações breves.

Aliás, nestes relatos, quando se trata do trabalho extrativista, como o das fibras de piaçaba, no Rio Negro, as informações que são dadas evidenciam apenas os aspectos físicos e biológicos. Bem sei que os interesses vigentes na época eram econômicos, portanto, o olhar já estava direcionado para atender a tais interesses, como consequência, as relações com os povos que as cortavam e utilizavam esta fibra, ficaram apenas nas entrelinhas e rodapés dos relatos.

Por essa razão considero relevante tomar como dimensão teórica o diálogo dessas duas disciplinas, antropologia e história, tendo como ponto de partida a dimensão da historicidade na abordagem antropológica, e a possibilidade da desnaturalização das “realidades” sociais descritas.

### **3.1 Alexandre Rodrigues Ferreira e suas recomendações do uso das fibras de piaçaba**

Alexandre Rodrigues Ferreira, naturalista nascido na Bahia, na então América Colonial Portuguesa, percorreu o Rio Negro entre 1783 a 1792. A sua viagem exploratória se insere num contexto em que as rendas coloniais do Brasil estavam decaindo, pois as jazidas de ouro, sobretudo no Mato Grosso, Goiás e Minas Gerais, se encontravam exauridas. Assim a rainha D. Maria I ordenou uma viagem exploratória ao centro Norte da colônia com objetivos de visualizar novos potenciais econômicos, já que esta era uma região pouco explorada até então.

Desse modo, Alexandre Rodrigues foi encarregado de realizar uma viagem às Capitanias do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá visando dinamizar a exploração econômica. Dentre suas atividades estavam descrever, recolher e enviar para o Real Museu de Lisboa amostras de utensílios empregados pelos povos locais, assim como amostras de minerais, plantas e animais. Ficou também encarregado de fazer comentários filosóficos e políticos sobre os lugares que passasse.

Segundo Pinto (2006) o rio Negro aparece na história da Amazônia como o território onde se desenrolaram momentos decisivos de seu processo de ocupação, exemplo disso, foi a instalação das duas capitais do Amazonas, Barcelos e Manaus que se situam à margem do Rio Negro, tendo uma carga de significação histórica desde o período colonial até hoje.

Como um dos intérpretes do chamado “Novo Mundo” Alexandre Rodrigues Ferreira estudou vários aspectos da região amazônica e nesse movimento de conhecimento para produzir dados que estabelecessem uma nova maneira de ver e atuar na *região* norte, Pinto (2006) afirma que:

Alexandre inevitavelmente teve que privilegiar aqueles temas e problemas que lhe parecem essenciais no momento de sua pesquisa e observação. Um dos aspectos com os quais se envolveu de um modo especial foi o do mapeamento dos recursos naturais e suas possibilidades de exploração racional (Pinto, 2006, p. 169)

De acordo com Carvalho Júnior (2011) os diversos relatos que Alexandre Rodrigues escreveu construíram uma série de representações sobre a natureza, os animais e os povos que ali habitavam.

É oportuno ressaltar que a formação de Alexandre Rodrigues se insere num movimento de reforma do ensino na Universidade de Coimbra, isso porque era o momento da criação dos cursos de Filosofia Natural, da qual o viajante participou da primeira turma. Neste curso de Filosofia Natural, as ciências naturais que utilizavam a observação e experimentação na construção do conhecimento, estavam sendo somadas à lógica, metafísica e ética. (CARVALHO JÚNIOR, 2011, p. 36)

Deste modo, “a emergência da ‘história natural’ como projeto intelectual característico do século XVIII teve como principal interesse a constituição de um sistema de classificação global da natureza” (CARVALHO JÚNIOR, 2011, p. 37). O “olhar” deste viajante naturalista fora treinado sob esta ótica, que, aliás foram normatizados em consonância com as *classificações* de Lineu e Buffon.

Oliveira Filho (1987) assevera em *Elementos para uma sociologia dos viajantes*, que havia um conjunto normatizador para as viagens que não eram arbitrários ou dependentes de motivações individuais. Portanto, havia regras para o quê olhar, por que olhar e como olhar, pois o Estado precisava usufruir das informações que os viajantes traziam.

Neste contexto, Alexandre Rodrigues incumbiu-se uma série de tarefas, como recolher, classificar e preparar as produções naturais para remetê-las à Lisboa,

incrementar a agricultura e elaborar relatórios sobre a geografia, economia, política, demografia e etnografia da Amazônia. (CARVALHO JÚNIOR, 2011, p. 55).

Em *Viagem Filosófica ao Rio Negro*, Alexandre Rodrigues descreveu as fibras da piaçaba como importantes para a navegação. Isso porque as cordas confeccionadas com esta fibra eram fortes e flexíveis segundo o viajante, e foram, portanto utilizadas nas embarcações de sua expedição, recomendando, assim sua propagação e uso<sup>49</sup>.

Observando as narrativas em *A viagem filosófica ao Rio Negro*, percebi certa preocupação em divulgar o uso da piaçaba. Em distintos trechos o autor comenta que dentre as especiarias coletadas na floresta amazônica, a piaçaba, é vista como um produto não muito explorado que poderia receber mais atenção da Capitania, vejamos sua recomendação em 1786 quando estava na vila de Barcelos:

“É este um artigo tão recomendável por si mesmo, para o bom êxito da navegação pelas cachoeiras deste rio, que até eu, que ainda agora a empreendi, conheço e afirmo, que, ou se não deve dispensar, ou dispensá-lo, o governo interino não se queixe depois dos naufrágios de canoas régias, e muito menos as sobrecarregue aos cabos”. (FERREIRA, 2007, p. 52)

O interesse de Alexandre Rodrigues nas palmeiras piaçaba se dava pela sua utilidade nas embarcações a partir de suas fibras tecidas em cordas. Além do que, sua missão também coadunava com a percepção de que novos horizontes deveriam ser explorados, ele viu nestas fibras um potencial econômico e utilitário que poderia render lucros, objetivo de sua viagem.

Assim também li nos relatórios de presidente de província e também em relatos de outros viajantes, que esta fibra foi exportada para distintos países da Europa no século seguinte.

---

<sup>49</sup> Cf. Ferreira (2007).

O relatório da Presidência da Província de 1862, por exemplo, descreve a exportação da piaçaba em 1861 de 6:748 arrobas, ou seja, cento e um mil duzentos e vinte (101.220) quilos por 12.495,789 contos de réis e piaçaba em cordoalhas: 5.063 polegadas, por 5.063,000 contos de réis, dentre outros relatórios de província a exportação da piaçaba aparece como um dos “gêneros” que contribuíram no “sustento” da província.

A recomendação para a utilização e propagação do uso da piaçaba feita por Alexandre Rodrigues é divulgada em carta escrita pelo Governador João Pereira Caldas em 02 de julho de 1786 ao Cel. Manuel da Gama de Almada e aos governadores da Capitania, que levantei nos arquivos do Instituto Histórico e Geográfico no Rio de Janeiro:

“Ocorrendo ao que com zelo do Real de sua majestade e do bem comum dos seus vassallos, me representou o Dr. Naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira, que precisava certificar providências, tanto sobre a conservação e propagação das palmeiras de piçaba. Recomendo a V. S<sup>a</sup> que por prescindidamente expedidas **aos diretores de todas as povoações existentes no distrito a fim de preservar e fazer executar e que de mais lhe determine que as referidas palmeiras de piçaba sejam procuradas, multiplicadas, plantando-se por diferentes partes a fim de que hum tão útil gênero não venha a faltar** para a construção das cordas que nas paragens das canoas pelas cachoeiras. 02.07.1786 Joaquim Pereira Caldas (Arquivos IHGB, LATA 282 – Livro 2, Doc. N. 06, grifos meus)

Não encontrei nos relatos de Alexandre Rodrigues alguma informação sobre os povos que extraía esta fibra ou como era realizada tal atividade. Bem sei que a extração das fibras da piaçaba só fora realizada como uma atividade econômica a partir de meados do século XVIII e teve influência das recomendações do próprio Alexandre.

Estas fibras começaram a ser comercializadas como uma das chamadas “drogas do sertão”, ou seja, não se constituíam como uma das atividades econômicas principais, nem tinham visibilidade quanto ao seu potencial econômico e utilitário.

Carvalho Júnior (2011) nota que Alexandre Rodrigues descreve os povos indígenas da Amazônia como “trabalhadores explorados”, tanto no Diretório Pombalino, quanto no Regimento das Missões. Pondera, sobretudo, que o viajante naturalista considerava esta exploração como benéfica, pois tornariam os povos indígenas necessários e úteis.

Sendo assim, os povos indígenas na Amazônia para Alexandre Rodrigues eram associados ao grupo dos mamíferos da taxionomia de Lineu, sendo enquadrando-os em um grau menor de humanidade. Carvalho Júnior (2011) afirma que Alexandre Rodrigues Ferreira,

Generalizava a imagem dos indígenas mediante a sua transformação em tapuia – um americano genérico. Ao mesmo tempo, diferenciava entre esses tapuias o “gentio” e o “doméstico”. O primeiro, selvagem; e o segundo, mais próximo a civilização. (...) O fundamento dos padrões de representação que assentavam sua visão sobre a humanidade – constituída por uma gradação hierarquizada, não foi abandonado. As coordenadas geográficas, o tipo de clima e os efeitos da atitude eram buscados insistentemente como a causa para a diferença no grau de civilização entre os naturais da terra. (CARVALHO JÚNIOR, 2011, p. 60 ; 66).

O discurso de Alexandre Rodrigues sobre os povos indígenas da Amazônia é atrelado aos parâmetros das Ciências Naturais, muito fortes na época. Eram sujeitos, sobretudo, biológicos, ligados ao reino da natureza.

### **3.2 Spix e Martius: O discurso da *perfectibilidade* e força de trabalho escrava indígena**

Johaann Baptist Ritter Von Spix<sup>50</sup> nasceu em fevereiro de 1781 em Höchstädt, Baviera. Estudou filosofia e mais tarde dedicou-se a medicina e ciências naturais. Já Carl Friedrich Philipp Von Martius nasceu em Erlangen, também na

---

<sup>50</sup> Dados de Spix e Martius no livro “A grande aventura de Spix e Martius” do Ministério de Educação e Cultura (1972)



Baviera, em abril de 1794 e faleceu em Munique em dezembro de 1868, tinha doutorado em Medicina, em Erlangen, lecionou na Escola de Farmácia, mas ficou reconhecido como Botânico.

A expedição científica de Spix e Martius inseriu-se num contexto político específico no século XIX qual seja, o casamento da Arquiduquesa D. Leopoldina D'Áustria com o Príncipe e futuro Imperador do Brasil, Dom Pedro. Foi nessa circunstância que os governos da Áustria e da Baviera enviaram uma comitiva científica que além de acompanhar a arquiduquesa, os naturalistas foram enviados à Amazônia brasileira para formarem coleções botânicas, zoológicas e mineralógicas.

Em suas formações acadêmicas, os viajantes naturalistas tiveram influência da então “filosofia natural”. Os sistemas classificatórios de Lineu, que eram os parâmetros científicos de classificação desdemeados do século XVIII, orientaram a organização do material coletado nas viagens exploratórias de Spix e Martius.

Esta expedição científica durou aproximadamente três anos, de 1817 a 1820. Spix foi o encarregado na área de zoologia e Martius na área de botânica pelo Rei da Baviera Maximiliano José.

No entanto, Martius descreveu para além de suas designações, ao registrar sistematicamente suas observações dos denominados “selvagens” que habitavam o “Novo Mundo”, sendo os negros, elemento trazido para o trabalho escravo e os povos indígenas, autóctones brasileiros, também escravos em diversas situações que descreverei mais adiante.

Dentre os percursos destes viajantes, está o trajeto da Barra do Rio Negro até Barcelos que Spix ficou encarregado. Neste caminho, o referido naturalista percebe que a partir do médio Rio Negro a palmeira da piaçaba é abundante. E ainda afirma que

de todos os recursos naturais existentes na região dos rios: Negro e Solimões, a “piaçaba” e o “puxurim” foram encontrados apenas no rio Negro.

No percurso do Rio Negro, segundo Spix, antes da década de 1820, contavam-se mais de cinquenta etnias diferentes. Predominavam na Barra do Rio Negro (atualmente Manaus): Manao, aroaqui, baré, baniwa, passé, juri, coretu, macuná, iupuá, coeruna, uainumá, cauari, marauá, jumana, catauixi, amamati, miranha e tarumã.

No lugar de Airão, baixo rio Negro (atualmente Velho Airão): Aroaqui, tarumã, tacu, manao, coretu, juri, passé, uainumá, jumana, miranha e uaranacoacena.

Na vila de Moura, baixo rio Negro (atualmente Distrito de Moura): Carais, manao, coeruna, juma, júri, passé e uainuma.

No lugar de Carvoeiro, médio rio Negro (atualmente Distrito de Carvoeiro em Barcelos): Manao, parauana e maranacuacena.

No lugar de Poiars: Manao, baré, passé e juri. E na Vila de Barcelos (atualmente município de Barcelos): Manao, baré, baianai, uariquena, passé, juri, uainumá e jumana. (SPIX e MARTIUS, 1981, p.269)

As descrições de Spix sobre a piaçaba aparecem em poucos momentos, todavia as referências que encontrei estão sempre atreladas a dois pontos: a fibra da piaçaba enquanto um recurso natural e a mão de obra compulsória indígena que a extrai.

Spix descreve que no Rio Negro eram mantidas olarias e salas de fiação a partir do emprego do trabalho de indígenas e eles eram pagos com valores ínfimos, incertos e precários. Porém, é em notas de rodapé, que Spix debruça sobre a idéia da *perfectibilidade* como respaldo da utilização da mão-de-obra escrava indígena.

Assim, Spix e Martius apontam a ideia da *perfectibilidade* como uma questão fundamental quanto ao projeto de civilização de “Novo Mundo”. Dentro da percepção monogênica os seres com um grau de *perfectibilidade* maior, estariam mais

próximos do que eles convencionam de criador, que segundo sua concepção, era perfeito, de acordo com o texto bíblico, Deus.

Foucault (2005) assevera a relevância do vínculo com a teoria biológica do século XIX e o discurso do poder que tornou o evolucionismo não simplesmente uma maneira de transcrever em termos biológicos o discurso políticos, não simplesmente uma maneira de ocultar um discurso político sob uma vestimenta científica, mas realmente uma maneira de pensar as relações de colonização, a necessidade das guerras, e a história das sociedades com suas diferenças.

Spix e Martius não creem que os povos indígenas teriam algum grau de *perfectibilidade*, vejamos:

Lastimamos dizê-lo: a nossa convicção, baseada em alguns anos de observação dos aborígenes brasileiros, não concorda com a opinião geral acerca da perfectibilidade da raça vermelha. (...) temos de inclinar-nos à conclusão de que os índios não suportam a cultura mais alta que a Europa lhes quer inocular. (SPIX e MARTIUS, 1981, p. 47).

Para os autores, povos indígenas tratavam-se de

um ramo atrofiado, no tronco da humanidade, destinado a apresentar apenas tipicamente quase uma forma física de certas propriedades que fazem parte do ciclo, ao qual o homem está sujeito como criatura natural, porém incapacitados de produzir as altas flores e frutos da humanidade (SPIX e MARTIUS, 1981, p. 48).

O ideal da *perfectibilidade* resultava no que Martius chamava de “racismo da ilustração”, ou seja, o homem europeu estava mais próximo deste ideal, designado por ele como uma relação entre beleza física e o caráter moral.

Sobre esse assunto Martius pensa que, quando falta a perfeição física para o europeu, ele compensa com a existência do caráter moral. Enquanto isso, o mais próximo que os povos indígenas chegavam do ideal de *perfectibilidade* era na categoria de “semi-civilizados”, e os que permanecessem “sem deus, sem rei e sem lei”

desapareceriam. A ideia da *perfectibilidade* respaldava a utilização da mão de obra escrava de indígenas e negros na Amazônia.

Neste sentido, negou-se a cultura aos povos indígenas, os atirando ao reino da natureza, configurando-os, portanto, como seres da natureza. Segundo Pinto (2006), nos aproximamos dos argumentos de Aristóteles, através dos quais se considerava legítima a subjugação de outros povos, principalmente dos povos indígenas, são eles: - “os povos derrotados em guerra estariam forçosamente reduzidos à condição de escravos; (...) existem povos que, em razão de sua inferioridade racial em relação aos outros, estariam fadados a serem submetidos e levados à situação de escravidão” (PINTO, 2006, p. 14).

Apesar de considerarem a violência e a escravidão como lesivos à humanidade, posicionavam-se de acordo com os estabelecimentos de tais meios, consideram como “crises benéficas” a causa da civilização, seus processos legítimos e necessários para a retirada dos povos ditos “selvagens” do abismo da selvageria.

#### Spix e Martius apontam que

O sistema de escravizar os índios era atacando-os e fazendo-os prisioneiros. Foi decretado por D. Sebastião em 1570 e por D. Filipe III em 1605 que somente os antropófagos e os índios aprisionados em guerra declarada pelo governo seriam escravos, os colonos, entretanto, continuaram as suas caças de escravos e souberam descrever, como de interesse da Coroa, mesmo como indispensável, a escravização dos índios, de sorte que D. Filipe III retirou, em 1611, a lei que havia promulgado, abolindo a escravidão, e não somente declarava escravos os índios aprisionados nas condições acima citada, mas também permitia que os colonos comprassem dos índios seus prisioneiros recíprocos e aconselhava a fundação de colônias de índios vencidos, sob a direção de brancos. (SPIX e MARTIUS, 1981, p. 42).

A ideia da *perfectibilidade* pode estar relacionada diretamente com o discurso colonizador. Percebo esta ideia atrelada à ao *biopoder* que coloca Foucault (2005) quando mostra formas de controle e opressão de povos sobre outros povos.

Foucault critica e mostra como o discurso da guerra como fortalecedor das *raças* foi utilizado. Assim, a guerra como uma maneira não simplesmente de fortalecer

a própria *raça* eliminando a *raça* adversa, mas igualmente de regenerar a própria *raça*. “Quanto mais numerosos forem os que morrerem entre nós, mais pura será a *raça* a que pertencemos” (FOUCAULT, 2005, p. 74).

Os relatos de Spix e Martius mostram que se tornava fácil com o apoio do governo colonial obter índios escravizados. As guerras dos povos indígenas contra os colonos fizeram com que os primeiros fossem considerados “inimigos dos brasileiros” e “fora da lei” pela administração colonial. Esses povos poderiam ser perseguidos e escravizados.

Martius narra sobre o “Diretório dos índios”<sup>51</sup> como medidas administrativas que foi publicado inicialmente nas colônias do Pará e Maranhão e posteriormente vigorou para toda a colônia subordinada à Portugal na América do Sul. Martius interpreta que o Diretório considera os índios como uma “*raça*” de homens em menoridade, necessitando um tutor permanente.

O autor coloca que “essa desgraçada *raça*”<sup>52</sup>, os indígenas, preferiam viver a condição de vida livre de selvagens do que à independência civil, por isso não lhes restava outra saída do que continuarem como serventes dos brancos ou regressar às suas matas virgens. Mas não apenas os indígenas eram alvo destas ideias sobre a inferioridade das *raças*, os negros também aparecem nos relatos de Spix e Martius.

Percebendo a linha teórica simpática a esses viajantes, noto que os trabalhadores que extraíam a piaçaba, eram vistos como indígenas que tinham sua mão-de-obra forçosamente utilizada para a manutenção de uma estrutura governamental nos moldes ocidentais.

---

<sup>51</sup> As medidas sistematizadas no Diretório dos Índios foram publicadas em 3 de maio de 1757 e transformado em lei por meio do alvará de 17 de agosto de 1758.

<sup>52</sup> Cf. Spix e Martius, 1981, p. 46

Os autores relatam que as fibras da piaçaba eram extremamente utilizadas na fabricação de cordas para as embarcações e vassouras. Tais cordas eram exportadas para a Rússia e para as ilhas da Índia.

Spix comenta que “as fibras são de grande solidez, resistência e dureza, e resistentes à ação da água por muitíssimo tempo”. (SPIX, 1981 p. 143). Por esse motivo, os pedidos desta fibra para exportação eram demasiados, ao ponto do governo vender anualmente para distintos países. Este produto não era entregue a arrendatários, tendo o governo o papel de mediar as relações comerciais diretamente ao Pará.

### **3.3. Alfred Wallace e a descrição do processo social da extração da piaçaba**

Alfred Wallace foi um naturalista inglês que percorreu o Rio Negro nos anos de 1848 a 1852. Juntamente com entomologista Henry Bates, o viajante naturalista tinha a intenção de coletar insetos e outros espécimes animais para vendê-los a colecionadores na Inglaterra, sobretudo a museus de história natural.

Além de manter um diálogo com Henry Bates, Wallace se relacionava com as investigações de Darwin sobre o evolucionismo, a origem das espécies e o princípio da seleção natural. Através de cartas, o viajante naturalista mantinha contato com Charles Darwin.

Wallace tornou-se posteriormente um dos correspondentes de Darwin em viagens à Malásia e Indonésia, e seus textos contribuíram com o autor de “A origem das Espécies” que utilizou para dar suporte às suas teorias.

Pinto (2006) assevera que Alfred Wallace foi um dos autores que ajudaram a desconstruir o mito da Amazônia como o lugar infernal e impróprio para a civilização:

Realiza em seu livro sobre a região amazônica uma das observações mais inteligentes e sensíveis do que estava se passando, de uma parte, como formação da sociedade brasileira no cenário da floresta equatorial, a emergência de uma sociedade regional marcada por

padrões arcaicos e rústicos que ele faz questão de destacar ilustrar através de inúmeros episódios e cenas recortadas da vida cotidiana das famílias com seus escravos e negros e com seus índios, no detalhe de sua etiqueta, de sua gastronomia, de seus comportamentos que combinam elementos do modo de vida europeu português com a forte presença cultural indígena que termina por ser a dominante. ( PINTO, 2006, p. 197)

Além das descrições de animais e vegetais, os relatos etnográficos de Wallace se mostram minuciosos no que diz respeito às fibras de piaçaba, a ponto de descrever inclusive o processo social de extração no Alto Rio Negro.

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

Diferentemente da leitura de outros viajantes naturalistas pelo rio Negro, foi nos relatos de Alfred Wallace que havia informações não só das fibras de piaçaba, mas também dos trabalhadores que a extraíam. Ele acentuou que estas fibras são encontradas desde a foz do Rio Padauri, afluente do médio rio Negro, até 500 milhas acima da Barra, sendo encontrada em vários rios, mas nunca no Rio principal.

O autor afirmou que uma grande parte da população do alto rio Negro corta e colhe as fibras da piaçaba, para exportação, sendo localizadas nos rios Padauri, Jaá e Daraá, na margem setentrional do rio Negro, e as dos rios Marié e Xié, na margem meridional.

Aponta que a palmeira da piaçaba “cresce em terrenos úmidos e é de cerca de 20 a 30 pés de altura, tendo folhas largas, pinuladas, muito lisas e muito brilhantes e regulares. O seu tronco cobre-se por inteiro de uma espessa vestidura de fibras, que dele pendem como grossos pêlos, e que brotam até junto da base das folhas, mas ficando aderidas ao caule” (WALLACE, 1939, p 307-308)

Durante a viagem de Wallace, esta fibra fora descrita como moeda de troca, já que seu valor comercial era um dos mais altos em relações a outros produtos.

De acordo com seus escritos, homens, mulheres e crianças, em grupos numerosos, vão à floresta cortar as fibras da piaçaba. Assevera também o que os demais naturalistas já haviam colocado como o seu emprego nas manufaturas de cordas e de cabos, para as canhas e embarcações do Amazonas.

No alto Rio Negro, Wallace chega numa “roça”, ou campo limpo onde encontrou indígenas que estavam trabalhando e plantando mandioca. Está ele na aldeia de Javita, fronteira com Venezuela. Conta-nos Wallace que a população dessa aldeia é de cerca de 200 habitantes. A principal ocupação destes indígenas é o corte piaçaba nas florestas das proximidades, para a manufatura de cordas e de cabos.

Além do corte, Wallace descreve que estes indígenas também trabalham em todos os carretos desta mercadoria, desde meninos todos trabalham na extração e beneficiamento da piaçaba. O beneficiamento se refere ao processo posterior ao corte onde todo um conhecimento tradicional é utilizado para a produção dos produtos finais, como limpeza e organização das fibras. O percurso deste trabalho aparece no referido relato como árduo e demorado, tendo os indígenas que percorrerem duas viagens de dez milhas cada para transportar as fibras cortadas.

Durante este percurso, do “piaçabal” até a comunidade de Javita, os indígenas param apenas duas vezes por alguns minutos para descansar, Wallace não conseguiu acompanhá-los, em sua tentativa ele relata que os indígenas transportavam pesadas cargas, que lhes prendem de varas colocadas sobre os ombros.

Além do trabalho de cortar, beneficiar e transportar fardos pesados de piaçaba, os indígenas da aldeia de Javita, também tinham a tarefa de “limpar” os caminhos. Ou seja, da aldeia de Javita até o “piaçabal” daquela proximidade tem-se um percurso longo por dentro da floresta, passando estradas e igarapés. Para essa atividade:

A aldeia toda, isto é, todos os seus homens, mulheres e crianças saem para fazer esse serviço, os primeiros carregando machados e



foices, e os últimos uns feixes de varas, que servem de vassouras. Distribuem-se grupos, de distância em distância, e vão assim trabalhando, até alcançar uns aos outros. Os homens abatem e cortam todas as árvores pendidas, ou que se acham caídas sobre o leito da estrada, cortando-lhes todos os galhos, e bem assim os arbustos e relvas, que crescem ao longo e ao lado do caminho. As mulheres mais idosas, as moças e os rapazes arredam para fora do caminho todos os ramos cortados. Em seguida, varrem cuidadosamente, com as vassouras de varas aquele cisco, removendo todas as folhas mortas e gravetos, até que fique tudo completamente desimpedido e perfeitamente limpo. Limpar uma estrada de cinco milhas de extensão, por essa maneira, não é lá uma bagatela. Entretanto, executam essa tarefa com muita facilidade e muito satisfatoriamente em dois dias. Pouco depois desse serviço, os homens saem de novo da aldeia, para fazer novas pontes ou consertar as que já se acham estragadas. Tal serviço é, na verdade, bastante pesado e penoso.

Altas árvores, de enormes troncos, têm que ser abatidas, a uma regular distância do local. Em seguida, os troncos são lavrados a machados, esquadrejados e aplainados, no topo e no pé.

Com o auxílio de cordas de cipós, de compridas varas e alguns tocos, estes últimos colocados por baixo dos troncos, como roletes, são dali arrastados por uns vinte ou trinta homens, até ao local onde vão ser empregados. Em seguida, são dispostos em lugar adequado para a travessia dos brejos e dos córregos, ficando firmemente assentados e escorados, lavrando-se apenas a superfície superior, que é aplainada a machado, para tornar mais segura a passagem (WALLACE: [1850] 1939, p 307-308).

A partir desta narrativa, noto que havia uma mobilização de toda a *comunidade* para essa atividade, havia uma divisão sexual do trabalho, assim como divisão do trabalho por faixa etária. O objetivo de limpar a trilha na floresta conhecida por eles como os “caminho” facilitaria o transporte dos fardos desta fibra, o que é realizado até os dias atuais pelos autodefinidos “piaçabeiros”.

### **3.4 Das abordagens bio-organicistas e econômicas ao advento de identidades coletivas**

Já no século XX as descrições sobre os trabalhadores extrativistas da piaçaba são colocadas, sobretudo, sob um viés econômico. Isso coaduna com o fato das fibras de piaçaba estar sendo comercializadas há pelo menos um século de meio, ou seja, desde meados do século XVIII.

De acordo com Artur Reis (2006) as rendas públicas no governo de D'Almada se davam, sobretudo, a partir de “gêneros” extraídos pelos indígenas. Nesse período os indígenas eram levados compulsoriamente para os seringais, castanhais e piaçabais no curso inferior do rio Negro.

Sobre a comercialização das fibras de piaçaba Santa-Anna Nery em 1884 descreve estas fibras como “conhecida nos mercados da Europa, empregada para fazer cordagens e vassouras, em 1895-96 Manaus exportou 291.13 quilos do produto”. (SANTA-ANNA NERY, 1979, p. 83).

Conforme apontado por Meira (1993) um dos principais usos das fibras até a década de 60 eram vassouras e as cordas para embarcações. A partir desta década as cordas de nylon foram introduzidas no mercado e as cordas de piaçaba perderam espaço. Atualmente estas cordas são vendidas com artesanatos no município de Barcelos, e as vassouras são confeccionadas, tanto por indígenas quanto por empresários de outros estados que mantêm relações comerciais em Barcelos.

Koch-Grunberg aponta em 1903 o uso destas fibras para além da confecção de vassouras no Rio Negro:

Nas cachoeiras é usada a espia, uma corda de grossura de um braço, de uns 50m de comprimento, também chamado de cabo de piaçaba, porque está torcido com fibras muito resistentes da palmeira de piaçaba. Tais espias são as mais adaptadas para esse serviço, porque não apodrecem e flutuam na água. A confecção de tais espias é uma forma de indústria bastante rendosa dos indígenas mansos do alto rio Negro. Com as mesmas fibras confeccionam também vassouras. (KOCH-GRUNBERG, 2005, p. 43)

Arthur Reis (1989) aponta que a extração da piaçaba fazia parte da indústria extrativa do Amazonas e que junto com outros produtos como a salsa e copaíba, “fizeram a grandeza da Capitania no governo de D'Almada” (REIS, 1989, p. 194).

De acordo com o *relatório da Presidência da Província* de 1853-54 a exportação da piaçaba em rama eram 2.896.000 arrobas<sup>53</sup>, que equivale a quarenta e três mil quatrocentos e quarenta (43.440.000) toneladas.

A economia do Amazonas desde o período colonial, conforme aponta Meira (1993), continuamente esteve ligada ao extrativismo, portanto as fibras de piaçaba se constituem como um dos produtos desta atividade e a mão-de-obra indígena sucessivamente fora empregada para a realização de tal finalidade.

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

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

No século XIX a extração da borracha na Amazônia se constituía como uma atividade econômica principal e numa escala maior em relação à piaçaba. Segundo Peres (2006) com a queda da economia da borracha, outras atividades extrativistas começaram a tomar um espaço maior, dentre elas a piaçaba. Vejamos:

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

---

<sup>53</sup>1 arroba equivale a 15 quilos.

Os dados oficiais publicados no Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE e Secretaria de Estado da Fazenda (SEFAZ) sobre a produção das fibras de piaçaba em Barcelos não condizem com os dados construídos através das entrevistas e levantamentos documentais e arquivísticos em Barcelos. Durante as atividades de trabalho de campo em 2011 fui à Secretaria de Estado da Fazenda (SEFAZ) especificamente no Departamento de Arrecadação de Barcelos e Santa Isabel do Rio Negro, onde são declaradas as produções e arrecadados os impostos sobre as fibras de piaçaba comercializadas denominado de “manifesto”.

Conversei com o funcionário Joel Brito de Moura, gerente de arrecadação. Ele me disponibilizou as planilhas desta secretaria com os dados atualizados sobre o que são manifestados e exportados para o Brasil e para outros países.

Segundo Joel, esse é um valor irreal, pois não são “manifestadas” todas as fibras extraídas no município. O comerciante de piaçaba conhecido como “patrãozinho”, Sr. Erivelton, reitera o argumento do funcionário da SEFAZ sobre os dados oficiais não condizerem com a produção extraída no município. Vejamos:

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

Elieyd: O que é “manifestar”?

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

Elieyd: E só 40% que é manifestado aqui em Barcelos...

Sr. Erivelton: É, **mas isso é assim mesmo.**

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

Sr. Erivelton: **É a que fica em Barcelos e a que vai para Manaus que não é manifestado.**

Elieyd: Então só é manifesto aquilo que vai para os outros Estados...

Sr. Erivelton: É... e nem tudo, eu não sei nem como eles conseguem passar...

Elieyd: Eu vi no IBGE manifestado apenas 11 toneladas de Barcelos...  
Sr. Erivelton: Pois é, **só nós aqui ano passado produzimos quatrocentas e poucas toneladas**, só aqui. Isso foi no IBGE... com certeza eles conversaram com três ou quatro piaçabeiros que não souberam explicar, se eles conversassem assim com patrão, só de patrão aqui em Barcelos existe mais de 50 que viajam assim para poder chegar nesses 600, 800 piaçabeiros. Dá até mais, eles (IBGE) podem colocar 2mil, 2.500mil toneladas por safra. (Trecho da Entrevista realizada com o comerciante “patrãozinho” Sr. Erivelton, Julho de 2011, grifos meus)

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

Aliás, segundo os dados oficiais<sup>54</sup> consultados, o estado brasileiro que mais produz as fibras de piaçaba é a Bahia. O Sr. Péres, representante da cooperativa mista agroextrativista dos povos tradicionais do médio rio Negro – COMAGEPT afirma que grande parte da produção de Barcelos é exportada para as fábricas de vassouras na Bahia.

Analisando as tabelas disponibilizadas, confirmei aquilo que os comerciantes da piaçaba e o próprio funcionário desta secretaria de Fazenda me afirmaram. O argumento dos patrões de não manifestarem toda a produção comercializada na SEFAZ é porque os impostos são altos e não há condições de ter lucro. Já que o preço do imposto para o quilo vendido a nível nacional é R\$1,00 e internacional R\$ 1,30. Ou seja, um comerciante que venda 1 tonelada para outro Estado, teria que pagar R\$1.000 de imposto multiplicado por 17% totalizando R\$1.700,00 a cada tonelada vendida<sup>55</sup>.

---

<sup>54</sup><http://www.sidra.ibge.gov.br/bda/extveg/default.asp?z=t&o=18&i=P>

<sup>55</sup>O funcionário desta secretaria, o Sr. Joel Brito anotou as seguintes informações para eu compreender as tabelas: “Como calcular a base de cálculo dos itens”:\* Levar em consideração a pauta de preços mínimos elaborada pela SEFAZ-AM \* Em 2010: Interno = R\$1,00, Externo = R\$ 1,30 - Peso x pauta = BC (base de cálculo) x 17% interna.

Nas tabelas da SEFAZ de Barcelos consta que o município produziu 811.300Kg no ano de 2010. De acordo com alguns trabalhadores extrativistas entrevistados, como o Sr. Alberto e Sr. Milton e também os comerciantes desta fibra Sra. Inalda, Sr. Rosa e Sr. Erivelton, se formos tomar como referencia o valor real das fibras comercializadas, essa quantidade se refere a uma parcela da produção de que é extraída.

Em consulta ao sistema do banco de dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, as informações não batem com a levantada na SEFAZ de Barcelos, principalmente quando me refiro ao ano de 2010.

No ano de 2010, de acordo com os o censo de “Produção da Extração Vegetal e da Silvicultura – 2010”, o município de Barcelos teve registro de 500 toneladas de piaçaba. Já os dados da SEFAZ são 811.300Kg.

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

De acordo com a tabela abaixo, podemos verificar como está no registro do IBGE a produção de piaçaba em Barcelos nos últimos 20 anos:

<b>Tabela 1 - Quantidade produzida na extração vegetal por tipo de produto extrativo</b>												
Quantidade produzida na extração vegetal												
Brasil e Município	Produto extrativo	Ano										
		1990	1991	1992	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999	
Barcelos - AM	5.3 - Piaçava (Toneladas)	973	838	641	1008	843	752	5414	5593	5929	6006	
Brasil e Município	Produto extrativo	Ano										
		2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010
Barcelos - AM	5.3 - Piaçava (Toneladas)	6306	6609	6892	6901	6935	7107	7249	7467	7691	800	<b>500</b>

Fonte: IBGE - Produção da Extração Vegetal e da Silvicultura, Sistema SIDRA, 2011

**CMS - PRODUÇÃO EXTRATIVISTA - PF - CIPÓ TITICA E PIAÇAVA - BARCELOS - 2010**

17%

12%

**Tabela 2**

	Piaçava					
	Venda Interna Kg	BC	ICMS Interno	Venda Externa Kg	BC	Icms Externo
jan/10	10.000	10.000,00	1.700,00	37.000	48.100,00	5.772,00
fev/10	4.000	4.000,00	680,00	400	520,00	62,40
mar/10	21.800	21.800,00	3.706,00	7.500	9.750,00	1.170,00
abr/10	27.000	27.000,00	4.590,00	44.000	57.200,00	6.864,00
mai/10	36.500	36.500,00	6.205,00	100.500	130.650,00	15.678,00
jun/10	33.000	33.000,00	5.610,00	87.500	113.750,00	13.650,00
jul/10	17.000	17.000,00	2.890,00	28.000	36.400,00	4.368,00
ago/10	22.000	22.000,00	3.740,00	123.000	159.900,00	19.188,00
set/10	16.500	16.500,00	2.805,00	29.000	37.700,00	4.524,00
out/10	9.000	9.000,00	1.530,00	27.000	35.100,00	4.212,00
nov/10	6.100	6.100,00	1.037,00	41.000	53.300,00	6.396,00
dez/10	36.500	36.500,00	6.205,00	47.000	61.100,00	7.332,00
<b>TOTAL GERAL</b>	<b>239.400</b>	<b>239.400,00</b>	<b>40.698,00</b>	<b>571.900</b>	<b>743.470,00</b>	<b>89.216,40</b>

BC = Base de cálculo, ICMS = imposto sobre circulação de mercadorias e prestação de serviços.

**Tabela 3**

**PIAÇAVA ENVIADA POR PESSOA JURIDICA**

ano	Piaçava (Kg)			Destino Piaçava por Estado								DAS-ANO				
	Interno em kg	Externo em kg	Total em kg	Acre	Amapá	Amazonas	Minas Gerais	Pará	Pernambuco	Rio de Janeiro	Rio G. de Sul		São Paulo	Total em kg		
2010	5.000	73.500	78.500			5.000	6.000			52.000	500	15.000	78.500	5.000,00	95.550,00	8.822,00
2010		30.000	30.000					30.000					30.000		39.000,00	1.560,00
<b>TOTAL GERAL</b>	<b>5.000</b>	<b>103.500</b>	<b>108.500</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>5.000</b>	<b>6.000</b>	<b>30.000</b>	<b>0</b>	<b>52.000</b>	<b>500</b>	<b>15.000</b>	<b>108.500</b>			

**Tabela 4**

**PRODUÇÃO EXTRATIVISTA - PIAÇAVA - BARCELOS - 2010**

mês/ano	Piaçava (Kg)			Destino Piaçava por Estado							
	Interno em kg	Externo em kg	Total em kg	Acre	Amapá	Amazonas	Pará	Pernambuco	Rio de Janeiro	São Paulo	Total em kg
jan/10	10.000	37.000	47.000	500		10.000	4.500		32.000		47.000
fev/10	4.000	400	4.400			4.000			400		4.400
mar/10	21.800	7.500	29.300			21.800	500		7.000		29.300
abr/10	27.000	44.000	71.000	1.500		27.000	7.000		35.500		71.000
mai/10	36.500	100.500	137.000	3.000		36.500		8.000	69.500	20.000	137.000
jun/10	33.000	87.500	120.500			33.000			60.000	27.500	120.500
jul/10	17.000	28.000	45.000		2.000	17.000		8.000	18.000		45.000
ago/10	22.000	123.000	145.000	4.000	4.000	22.000			115.000		145.000
set/10	16.500	29.000	45.500			16.500			29.000		45.500
out/10	9.000	27.000	36.000			9.000			27.000		36.000
nov/10	6.100	41.000	47.100		3.000	6.100			38.000		47.100
dez/10	36.500	47.000	83.500		24.000	36.500	4.000		19.000		83.500
<b>TOTAL GERAL</b>	<b>239.400</b>	<b>571.900</b>	<b>811.300</b>	<b>9.000</b>	<b>33.000</b>	<b>239.400</b>	<b>16.000</b>	<b>16.000</b>	<b>450.400</b>	<b>47.500</b>	<b>811.300</b>

Fonte: Secretaria de Estado da Fazenda (SEFAZ), Departamento de Arrecadação (DEARC), Gerência de Arrecadação das Unidades Descentralizadas (GARD), Posto de Arrecadação de Barcelos e Santa Izabel do Rio Negro (PABAR). Barcelos, Julho de 2011.

As informações levantadas na SEFAZ em Barcelos apontam para as três tabelas enunciadas acima. A tabela 2 se refere aos valores arrecadados para o município e a produção extrativista mês a mês do ano de 2010. Os meses de maior comercialização se referem aos meses de cheia dos rios, onde a extração e transporte das fibras são mais viáveis do que na seca devido o acesso aos igarapés. A coluna de “venda interna” aponta quantos quilos foram declarados oficialmente pelos comerciantes para a circulação destas fibras dentro do país. A coluna “BC” se refere à base de cálculo referente ao imposto arrecadado com a comercialização. A coluna “ICMS interno” se refere ao imposto sobre circulação de mercadorias e prestação de serviços, ou seja, o imposto arrecadado com os produtos comercializados nacionalmente.

A tabela 3 se refere à produção declarada por empresas no município. E a tabela 4 se refere somente à produção extrativista de piaçaba em Barcelos no ano de 2010. É somado a produção de cada mês, tanto a produção que é comercializada dentro do país, quanto a produção que é comercializada fora do país. Somado estes dois valores, tem-se declarado um total de 811 toneladas e 300 quilos de piaçaba.

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

Atualmente, o processo de comercialização das fibras de piaçaba, perpassa pelo “sistema de aviamento” da qual é utilizada a força de trabalho dos denominados “piaçabeiros”. É interessante notar que no início do século passado este “sistema de aviamento” também era o sistema de trocas vigente. As descrições etnográficas de Koch-Grunberg, encarregado pela Direção do real Museu de Etnologia em Berlim, em 1903 em sua viagem pelo rio Negro, narra sobre “a escravidão dos endividados”, ele se



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

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

A repressão da força de trabalho e a peonagem da dívida são questões que foram retratadas por Grunberg e que perpassam as relações sociais atuais no “piaçabal”. Considerado como “sistema de escravidão” pelo autor, o “sistema de aviamento” tem um respaldo em seu discurso como “um mal necessário” já que a força de trabalho para a realização das atividades econômicas se baseava nesse sistema.

Atualmente há uma discussão no município de Barcelos sobre as relações entre os trabalhadores extrativistas da piaçaba e os comerciantes conhecidos como “patrões”, tal discussão se dá a partir dos distintos pontos de vistas se tal relação se configura enquanto trabalho escravo ou não. Desde o período colonial esse sistema já era empregado pela administração e também por missionários.

Frente à repressão da força de trabalho, os trabalhadores extrativistas da piaçaba, hoje autodefinido como “piaçabeiros” criaram estratégias para mudar esse cenário de exploração. Seja se associando em associações, cooperativas ou reivindicando direitos até então suprimidos nessa relação econômica vertical. Não pagar

a *dívida* posta pelo “patrão” se constitui também como um mecanismo de resistência frente a tal repressão. Se autodefinir a partir de uma identidade coletiva referida a uma ocupação econômica e politizando aspectos da natureza, como a palmeira da piaçaba, são situações que fazem estes agentes criarem um espaço, sobretudo político, nas discussões no município de Barcelos.

Atualmente no município de Barcelos há as seguintes associações e cooperativas referidas aos “piaçabeiros”: Associação indígena de Barcelos (ASIBA), Cooperativa Mista agroextrativista dos povos tradicionais do médio rio negro (COMAGEPT), Cooperativa de piaçabeiros no médio rio Negro (COOPIAÇAMARIN), associação indígena Da bacia do Aracá e Demeni (AIBAD). Há “piaçabeiros” diretamente envolvidos na constituição destas unidades associativas, que em momentos os conflitos internos se fazem presentes, sobretudo quando se trata de direitos territoriais.

A questão é que há uma mobilização política destes agentes sociais, que rompe com as visões de séculos anteriores de “sujeitos biologizados”, *continuum* da natureza, resistentes ao trabalho, indolentes, primitivos.

Diante deste contexto, as informações levantadas sobre a piaçaba e quem a extrai, nas literaturas dos viajantes acima, remontam principalmente para dados físicos e biológicos, por exemplo, solo de incidências da palmeira da piaçaba, frutos que dela se extrai, “fibra flexível”, sem se remontar para os aspectos sociológicos, por exemplo, quem a extraia, ou como se dava o processo social da extração desta fibra. Essa preocupação se dará dois séculos mais tarde.

Dentre as narrativas sobre esta fibra, a de Alfred Wallace foi a que descreveu o processo social por trás das relações econômicas e biológicas, é interessante

que ele estava envolvido num movimento teórico voltado para os aspectos “biologizados” de sua época.

Já Alexandre Rodrigues e Spix e Martius verifiquei elementos passíveis de uma abordagem *bio-organicista* e economicista, excluindo os sujeitos da ação.

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

A representação social lida nos relatos dos viajantes aqui mencionados é bem diferente da representação social atual dos agentes que vivem neste contexto. O significado desta *categoria* perpassou o campo de uma mera continuação da natureza à agentes sociais que compartilham uma identidade, através de uma ocupação econômica atrelada aos conhecimentos tradicionais, é nesse movimento que percebo a descontinuidade da *categoria* “piaçabeiro”.

## **CAPÍTULO 4: DESCRIÇÃO ETNOGRÁFICA DO PIAÇABAL: A CONSTRUÇÃO SOCIAL DE UMA *TERRITORIALIDADE ESPECÍFICA***

Como citado na introdução, considero um “piaçabal” não apenas como lugar de incidência de palmeiras de piaçaba, mas também enquanto lugar de relações sociais extrativistas. Se não houvesse os “piaçabeiros” num âmbito de relação e produção, o lugar do “piaçabal” seria apenas floresta, tomando os critérios biológicos de sua composição. Considero oportuno fazer esta distinção do “piaçabal” como um lugar de relação, pois há todo um sistema complexo e específico, atrelado a um conjunto de representações sociais, símbolos, mitos, e estratégias políticas tomando como referência o “piaçabal” enquanto uma *territorialidade específica*.

Este capítulo tem como base densas atividades que foram desenvolvidas durante os anos de 2007 a 2011 através do trabalho de campo, observação direta, entrevistas, diálogos, oficina de mapas na cidade e no “piaçabal” no rio Curuduri entre os agentes sociais que se autodefinem “piaçabeiros” e “patrões”.

### ***4.1 O processo social da extração da piaçaba***

O início do processo social da extração da piaçaba se dá com a procura de um local propício para a extração da fibra. Esta “procura” é feita pelos “piaçabeiros” em uma área de incidência da palmeira de piaçaba. O reconhecimento da área dura aproximadamente dois a três dias, e se ficarem no local para a extração da piaçaba permanecem de três meses a um ano<sup>56</sup>.

---

<sup>56</sup> De acordo com informações levantadas no trabalho de campo em 2007 e 2011.

Na Amazônia brasileira o tempo ecológico não é regido pelas quatro estações conhecidas como: primavera, verão, outono e inverno. Tem-se apenas inverno e verão. O inverno se refere a uma estação onde os níveis pluviais são altos, ou seja, há regularmente chuvas que aumentam o volume de água dos rios e é conhecido pelos agentes sociais envolvidos na pesquisa como “período de chuva” ou “cheia”. Esse período tem duração de aproximadamente cinco meses que corresponde aos meses de abril até setembro.










Já o verão é um período do ano em que os níveis pluviais são menores, assim como os níveis fluviais. Pois com a pouca ocorrência de chuvas, o rio tem seu volume de água diminuído o que ocasiona as praias, o aumento das atividades pesqueiras e a impossibilidade de navegar em igarapés, sob o risco das embarcações encalharem. Este período do ano tem duração de aproximadamente cinco meses que vão de outubro a março. Esta estação é conhecida como “época da seca” ou “seca” pelos agentes sociais envolvidos na pesquisa.

Existe o período de transição entre uma estação e outra, pois as mudanças entre “cheia” e “seca” não são abruptas. Por exemplo, entre os meses de março e abril começa a chover regularmente e os níveis fluviais aumentam. Está iniciando, portanto, a “cheia”. Já entre os meses de setembro e outubro as chuvas começam a diminuir, assim como os níveis de volume do rio, significa que está iniciando o “período da seca” ou a “vazante” do rio.

A fibra da piaçaba pode ser extraída o ano inteiro, ou seja, nos períodos de “seca” e “cheia”. Porém, a extração de piaçaba no rio Curuduri ocorre mais no período denominado de “cheia”, já que os igarapés que dão acesso ao “piaçabal” estão navegáveis porque os níveis fluviais estão altos.



ATIVIDADES ECONÔMICAS E PRÁTICAS DE SUBSISTÊNCIA REALIZADAS DURANTE O ANO

- |  |  |  |
|--|--|--|
| <p><b>Atividades de venda da força de trabalho:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li> Extração de piaçaba</li> <li> Construção civil</li> <li> Turismo (prestação de serviços como Guias de pesca esportiva do tucunaré)</li> </ul> | <p><b>Caças para subsistência:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li> Porco do mato</li> <li> Mutum</li> <li> Quelônios</li> <li> Paca</li> </ul> | <p><b>Pesca:</b></p> <p> pesqueiro para subsistência e trocas ou vendas em pequena escala.</p> <p><b>Roça de mandioca:</b></p> <p></p> |
|--|--|--|

**Gráfico 4 – Representação gráfica dos períodos de “seca” e “cheia” no Médio rio Negro e as atividades econômicas dos “piaçabeiros” nesses períodos.**

Na estação “seca” as embarcações não entram nos igarapés que dão acesso ao “piaçabal” e também os trabalhadores extrativistas da piaçaba tem que caminhar a pé carregando fardos de piaçaba nas costas por quilômetros para transportar essas fibras que serão entregues ao “patrão”. Mas isso não significa que estes não vão ao “piaçabal” durante o período de “seca” do rio.

Aqueles trabalhadores extrativistas da piaçaba que realizam suas atividades no “piaçabal” durante o período da “seca”, permanecem na unidade de produção extraíndo as fibras até os níveis fluviais subirem, assim eles poderão proceder ao transporte das fibras, que no contrato tácito entre “piaçabeiros” e “patrões” esta é uma responsabilidade deste primeiro.

Com as dificuldades de trabalhar no período de “seca” do rio, alguns “piaçabeiros” realizam outras atividades econômicas, como visto no capítulo anterior, como turismo, a pesca esportiva, construção civil, “roça”, pesca (aqueles que moram nos povoados). Vejamos:

Além da piaçaba, tem um monte de coisas. Já trabalhei de ajudante de pedreiro, já trabalhei assim... eles não engessam casa? Então eu já engessei aquele quartel lá, aprendi a engessar, já trabalhei em comércio, assim em açougue batendo carne, a gente dá um jeito. Aí eu fico por ali e enjôo daquele negócio, a gente é acostumado no mato né, bate aquela saudade e me enfio de novo no piaçabal, vou pra lá e passo dois meses, às vezes três meses e venho embora de novo. É bom só quando o rio está cheio, porque quando o rio está seco fica muito dificultoso e é ruim da gente tirar piaçaba, porque ela só dá em igarapézinho e eles secam tudo, tem muito piaçabeiro que entra para o centro por terra com o rancho nas costas e fica lá, aí fica lá o verão todinho trabalhando, aí quando dá água é só tirar o produto. Na seca eu trabalho na cidade, eu passo o verão mais é aqui, só vou pra lá na época do inverno mesmo, que dá pra transportar a piaçaba. (Sr. Alberto, entrevista 7, julho de 2011)

Conheci o Sr. Alberto através do seu vizinho o Sr. Chaul que é pescador e ex-presidente de uma cooperativa de povos tradicionais<sup>57</sup>. Desde 2007, como pesquisadora do Projeto Nova Cartografia Social, juntamente com esta Cooperativa, participei de atividades de mapeamento social em Barcelos, daí conheci o Sr. Chaul com o qual mantenho contato até hoje.

O depoimento do Sr. Alberto, que se autodefine “piaçabeiro”, demonstra essa relação entre as atividades extrativistas da piaçaba e o período de “cheias” do rio. Ele extrai piaçaba no rio Padauri e já extraiu no rio Aracá. Aponta que no período da

---

<sup>57</sup> Cooperativa mista agro-extrativistas dos povos tradicionais do médio rio Negro – COMAGEPT.

“seca” na unidade de produção denominada como “piaçabal” as dificuldades são maiores. Isso porque as águas dos igarapés estão secas e são delas que os trabalhadores extrativistas da piaçaba dependem para beber, tomar banho, fazer comida e transportar as fibras. Na “seca”, eles devem caminhar por horas até chegar aos subafluentes do rio principal para realizar essas atividades cotidianas.

O início do processo social de extração da piaçaba é realizado durante a “cheia”. Depois que os “piaçabeiros” encontram um local propício para a realização das atividades extrativistas, começa o trabalho de limpar aquela área da floresta escolhida.

São retiradas com o auxílio de alguns instrumentos, como o facão e terçado, pequenas árvores, tocos e galhos que possam obstruir as passagens do igarapé até a área da floresta que serão realizadas as atividades extrativistas. Esta tarefa é um trabalho manual que leva de dois a três dias, da qual estes trabalhadores extrativistas da piaçaba chamam de “limpeza do igarapé”.

Assim que terminam a “limpeza dos igarapés”, estes trabalhadores começam a retirar pequenas árvores de um lugar específico da floresta próximo ao igarapé a fim de abrir uma clareira na mata. Também são utilizados facões e terçados para esta tarefa. Nessa área da floresta que foi limpa, os “piaçabeiros” objetivam construir uma barraca para dormirem nos próximos meses que permanecerão no “piaçabal”.

Essa atividade de retirar os obstáculos da via fluvial que dá acesso à unidade de produção e também limpar uma área específica na floresta é conhecida pelos trabalhadores extrativistas da piaçaba como “abrir o caminho”.

Vale ressaltar que essas atividades demandam tempo, força física e não são remuneradas. O acordo entre os “piaçabeiros” e os comerciantes com os quais estes mantêm relações comerciais se refere somente à produção de piaçaba. Significa que os



custos com deslocamentos, alimentação, assistência médica e remédios, alojamento, são todos dos trabalhadores extrativistas da piaçaba.

Aliás, quando os “piaçabeiros” vão realizar as atividades de limpar a área onde irão trabalhar por alguns meses, o “patrão” fornece as mercadorias como alimentos, facões, lanternas, mas os trabalhadores extrativistas terão que pagar. A *dívida* começa aí.

Os trabalhos de limpar igarapés, montar a *colocação*, abrir o caminho, pescar, caçar, fazer a condução da piaçaba quem assume é o *piaçabeiro*. O *patrão* não paga por estes serviços. Se o *patrão* arruma gasolina, o *rancho* fica tudo anotado no caderno. Nada é dado. (Paulão, Ângela e Dilcélio, Julho 2007)

Após limparem o terreno e o igarapé começa então, o que estes trabalhadores extrativistas denominam de “montagem da colocação”. A “colocação” se refere a uma unidade de produção, um determinado lugar estratégico no “piaçabal” onde são montadas os “barracões” que são as estruturas de madeira que servem de moradia enquanto os “piaçabeiros” estão extraíndo a fibra.

A “colocação” é montada na beira de igarapés, de modo que facilite algumas atividades, como higiene pessoal e transporte das fibras. Por isso eles abrem uma clareira na mata, ficando com um campo pequeno aberto para montarem o “barracão”, beneficiar e armazenar as fibras enquanto não são vendidas ao patrão.

As unidades da “colocação” se referem aos:

a) “barracões”: Constitui-se uma moradia enquanto os “piaçabeiros” estão realizando suas atividades extrativistas. São barracas feitas de madeira, tem sua estrutura de troncos de árvores medianas, e cobertos de palha de palmeiras, como buçu, caranã e até mesmo de palmeiras de piaçaba. É no “barracão” que os “piaçabeiros” guardam os seus pertences pessoais, como roupas, alimentos, redes, instrumentos de

beneficiamento e realizam as suas refeições diárias, como café da manhã, almoço ou janta. É uma moradia de passagem, pois eles sabem que ficarão lá por alguns meses.

b) Lugar de beneficiamento: Atualmente não se trata de nenhuma construção específica, como o “barracão”. Dentro das “colocações” há um espaço físico limpo (sem floresta) onde os “piaçabeiros” realizam o beneficiamento, como cortar a fibras, trançá-las, amarrá-las, amolar os terçados e facões.

c) Igarapé: O igarapé é um pequeno curso d’água constituído como um canal de um rio. É caracterizado pela pouca profundidade e por correr no interior da mata. Embora o igarapé seja um elemento forte na escolha do lugar da “colocação”, ele é ressignificado, já que não é visto como mero um depósito de água.

Depois de montada a “colocação” é no igarapé onde os “piaçabeiros” tomam banho, lavam roupas, tiram água para cozinhar, beber, guardar as fibras depois de beneficiadas e se transportarem, ou seja, algumas práticas que assegura a permanência dos trabalhadores extrativistas no “piaçabal” são facilitadas pelo do igarapé.

Segundo Aquino & Iglesias (1994) as *colocações* de seringais no Rio Jordão junto aos Kaxinauwá, se configuram numa unidade que articula simultaneamente formas de uso comum e de utilização privada. Bem sei que se trata de realidades distintas, porém, no lugar de produção referido às fibras de piaçaba, a “colocação” pode ser entendida enquanto uma unidade que articula esses dois planos também.

Pois cada “piaçabeiro” tem, individualmente, seus instrumentos de trabalho, como facões, lanternas, botas, além de seus pertencem pessoais como redes, roupas, tabaco. Cada um contribui individualmente na alimentação, por exemplo.

Por outro lado, os trabalhadores extrativistas da piaçaba dividem o “barracão”, onde eles armam suas redes, guardam suas roupas e demais pertences

peçoais. Alguns instrumentos de beneficiamento das fibras, também são usados por todos, na medida em que são eles próprios que confeccionam.

Há “colocações” que existem acordos entre os “piaçabeiros” em relação à organização e manutenção daquela unidade de produção, como o almoço, por exemplo. Se um trabalhador extrativista da piaçaba fica na “colocação” para preparar o almoço de todos, os demais “piaçabeiros” cortam alguns quilos a mais de piaçaba para pagarem o tempo “perdido” daquele que cozinhou.

Após a “colocação” estar montada, os “piaçabeiros” podem começar a explorar os lugares de incidência das palmeiras de piaçaba com a finalidade de extração.

Quando chega num local de “colocação” faz uma barraca simples e vais andar no mato, dois ou três dias para fazer a exploração. Se não achar piaçaba em quantidade se procura outro local. Encontrando piaçaba a gente limpa o igarapé, faz uma barraca melhor, definitiva, e fica nesta “colocação” de 3 a um ano. Se acabar a temporada e ainda tiver bastante piaçaba, se volta no outro ano. Uma vez explorada essa “colocação” consideramos nossa. (Paulão, Ângela e Dilcélio, 2007)

É na “colocação” que começa uma trilha feita pelos próprios trabalhadores extrativistas que dá acesso aos locais com incidência de palmeiras de piaçaba, esta trilha é conhecida por eles como “caminho variante” ou “varadouro”. No rio Curuduri, durante o trabalho de campo, ouvi essas duas designações.

A partir desta trilha são abertos ramificações, picadas na floresta também chamada pelos “piaçabeiros” de “galhas”, ela dá acesso aos diferentes lugares de incidência da palmeira.

Este lugar de incidência é denominado pelos trabalhadores extrativistas da piaçaba de “rebolado”. Cada trabalhador extrai em um “rebolado”.

É no “rebolado” de palmeiras de piaçaba onde acontecem as principais práticas extrativistas, da qual é empregado uma série de conhecimentos tradicionais, e

também onde os “piaçabeiros” indicavam ser o lugar de maior risco para serem atacados por animais, como cobras, lacraias e até onças.

Abaixo, represento através de um gráfico a unidade de produção descrita como “colocação”. Em minha estadia nos “piaçabais” no rio Curuduri, tentei construir os croquis juntamente com os próprios “piaçabeiros” e naquele momento a imagem que estes representavam suas “colocações” era a de uma “espinha de peixe” que se dá pelo formato semelhante ao esqueleto dos peixes. Vejamos:

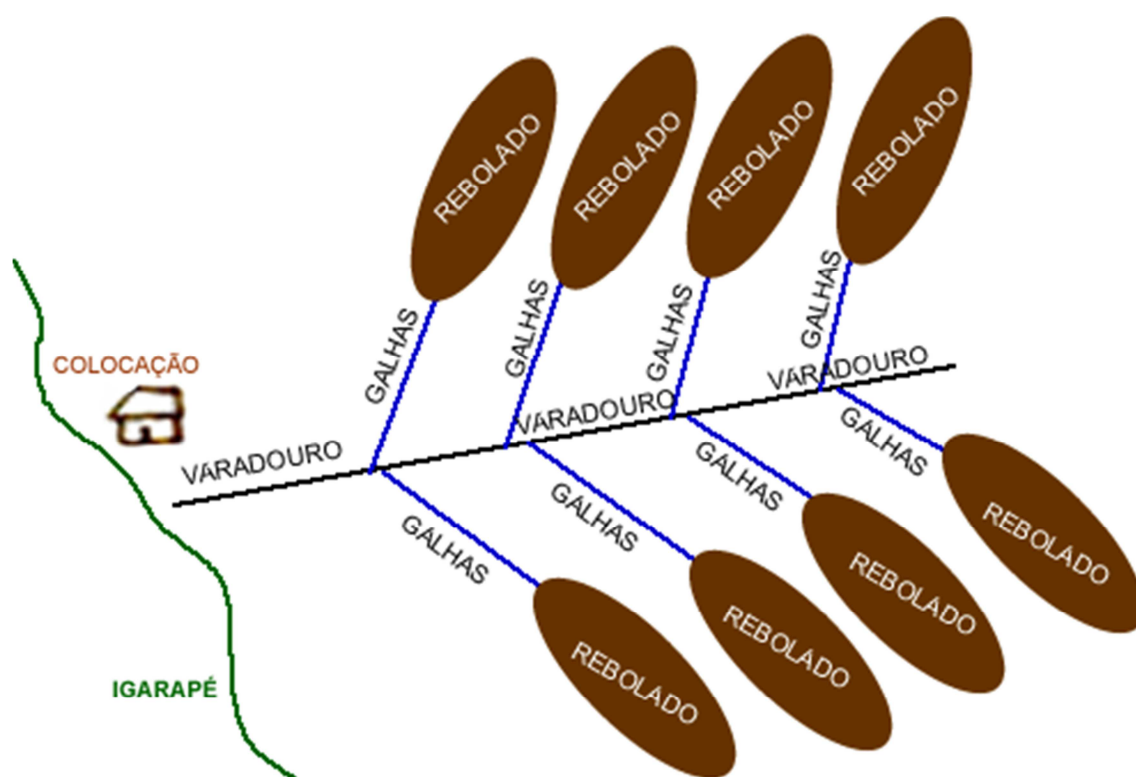


Gráfico 5– Representação gráfica da “colocação”.

Vejamos o diálogo com Esmalino, trabalhador extrativista da piaçaba na cheia e guia de pesca esportiva na seca, sobre essas categorias de *classificação* do espaço que é o “varadouro/caminho variante”, “galha” e “rebolado”.

**Elieyd:** o que é o “rebolado”?

**Romualdo:** “rebolado” assim é quando tem uma quantidade. Isso aqui é o “rebolado” (aponta para várias palmeiras de piaçaba)

**Elieyd:** quando tem grande quantidade... junto?

**Romualdo:** aí a pessoa termina de cortar e vai pra outro...

**Elieyd:** “rebolado” é o mesmo que a “galha”?

**Romualdo:** Não senhora, o que eles chamam de galha é aquele caminhozinho...

**Elieyd:** aqui a gente está dentro do varadouro?

**Romualdo:** Estamos dentro do varadouro aqui... se eu for andar assim na mata procurando piaçaba, aí aqui é o varadouro, se eu achar pra ali eu já vou fazer como dizem, uma “galha” pra cá... pra mim pegar a piaçaba lá e trazer pra cá pro varadouro. Aqui é o caminho certo, porque a pessoa pode carregar piaçaba no pacote, ele dá mais de 2m de altura, o pacote, é! E pra pessoa andar num varadouro tem que tá limpo! (Romualdo, entrevista no piaçabal, 2011)

A construção social do espaço no “piaçabal” perpassa um sistema de *classificação* através de relações dinâmicas entre os “piaçabeiros” e como eles representam tais relações.

O sistema de *classificação* no “piaçabal” perpassa tanto o espaço físico que é ressignificado, exemplo são as designações de “varadouro”, “galhas”, “colocação”, quanto os recursos naturais ali encontrados, como as palmeiras de piaçaba e plantas medicinais. Há também as *classificações* das próprias técnicas de extração das fibras.

Quanto à *classificação* das palmeiras de piaçaba, elas estão dispostas no âmbito dos *conhecimentos tradicionais* dos trabalhadores extrativistas da seguinte maneira:

a) “Gigante”: São palmeiras com altura acima de 5m, são mais antigas, cujas fibras são escuras. Pela altura, os “piaçabeiros” não conseguem cortá-las sem derrubá-las.

Porque a piaçaba enquanto ela está pequena ela é vermelha, conforme ela vai crescendo ela vai mudando de cor até ficar que chamam gigante, que é mais alta do que essa casa. Ai ela encurta a fibra, entendeu. Ai ela fica uma fibra preta. Enquanto ela é nova ela é vermelha. (Sr. Caba Piaçabeiro - Entrevista 5)

No depoimento do Sr. Jocivan abaixo, é apontado como um dos argumentos para derrubar as palmeiras denominadas por eles como “gigante”, o fato delas

reproduzirem somente as sementes que servirão para a propagação da espécie e não reproduzir as fibras uma vez cortadas. Inclusive as técnicas de extração das “gigantes” são diferentes das palmeiras menores, ou seja, nas “gigantes” eles não têm a preocupação em deixar os talos para a reprodução das fibras, já que eles sabem que elas não irão reproduzir.

A gente cortava às vezes a gente derrubava pra cortar ela, era muito grande, a gigante não tem como subir, a gente derrubava e cortava eles tudinho, porque aquele não dá mais nada só da fruta, então as vezes tem muito filho já, agora as baixinhas não, as baixinhas as pequenas a gente destalava tudinho, elas deixavam três palhas e cortava pra baixo, até embaixo . (Sr. Jocivan, *Piaçabeiro* -Entrevista 6)

b) “Garrote”: São as palmeiras que chegam até aproximadamente 5m de altura. Para cortá-la os “piaçabeiros” inclinam uma tábua ou um tronco firme de madeira, e apoiam na palmeira até o chão, ficando na diagonal. Esta tábua ou tronco serve de escada para o “piaçabeiro” subir até alcançar as fibras e poder cortá-las.

Quando o trabalhador extrativista da piaçaba está apoiado pela madeira para cortar uma palmeira conhecida por ele como “garrote”, ele fica numa altura viável para extraí-la, pois de baixo para cima não há condições dessa atividade ser realizada, já que há a possibilidade de cair alguns insetos, e até mesmo galhos secos e areia em cima deste trabalhador. Por isso eles têm que ficar na mesma altura que as palmeiras.

Em virtude dessas condições, os “piaçabeiros” inventam e reinventam seus instrumentos de trabalho e as técnicas corporais para fazê-lo.

c) “Baixinhas”: São as palmeiras entre 1,5m a 2,5m, consideradas as mais frequentes pelos “piaçabeiros”. No depoimento do Sr. Caba acima descrito, ele aponta que suas fibras são mais vermelhas e o Sr. Jocivan aponta que elas são mais fáceis de cortar.

Há ainda a classificação entre as palmeiras que já foram cortadas e as que não foram:

d) “Piaçabeiras virgens”, ou seja, as palmeiras de piaçaba que ainda não foram cortadas.

e) “Mamaipoca”, ou seja, aquelas que já foram cortadas.

As fibras demoram uma média de cinco anos para crescerem ao ponto de serem cortadas novamente. Nesse período, os “piaçabeiros” procuram outros lugares para montarem e organizarem todo esse complexo de práticas extrativistas.

A relação entre a noção de *tempo* se mostra aqui relevante para compreendermos algumas questões nessa unidade de produção denominada de “piaçabal”. O *tempo* é uma das categorias essenciais do entendimento humano que implica em uma série de juízos e raciocínios que são construídas socialmente.

Pritchard (2002) aponta o *tempo* como sendo “estrutural e ecológico”, considero relevante compreender tais distinções para efeito da descrição etnográfica.

O *tempo* enquanto reflexo das relações dos homens com o meio ambiente é o que Pritchard denomina de “tempo ecológico”. Já o reflexo das relações mútuas dentro da estrutura social é denominado pelo autor de “tempo estrutural”.

Há o tempo em que as palmeiras precisam para se reproduzir após terem sido cortadas, tem seus limites naturais com o ciclo ecológico da natureza. Os “piaçabeiros” não podem cortar as palmeiras novamente enquanto elas não reproduzirem novas fibras, então esta relação está no âmbito do “tempo ecológico”, por exemplo.

Enquanto as relações sociais no “piaçabal” ocorrem no “tempo estrutural”, que não depende necessariamente desses ciclos naturais, mas são influenciados por eles, ou seja, os dias da busca da incidência das palmeiras, o tempo de corte e beneficiamento

vai depender da forma do trabalho e do modo em que os “piaçabeiros” estão relacionando entre si.

Os “piaçabeiros” cortam mais as fibras de piaçaba no período da cheia dos rios, esta relação está no âmbito do “tempo ecológico”, mas o quanto eles despendem para terminar as atividades depende das relações sociais entre eles, ou seja, é um “tempo estrutural”.

As atividades na “colocação” dependem do “tempo estrutural”, não há uma regra sobre os horários, mas há certas convenções das quais os “piaçabeiros” seguem, por exemplo, há “colocações” em que os “piaçabeiros” começam o trabalho por volta das cinco horas da manhã para a extração das fibras pelo “caminho variante/varadouro”, pois à tarde os “piaçabeiros” voltam à “colocação” para o “beneficiamento”, que termina à noite.

Há “colocações” em que os “piaçabeiros” começam por volta das 7h, há situações em que estes trabalhadores extrativistas da piaçaba não vão ao local com incidência das palmeiras de piaçaba, conhecido por eles como “rebolado” todos os dias. Isso vai depender de como eles estabelecem as relações da própria organização social naquela unidade de produção.

Nós acordávamos cedinho. Quando nós cortávamos longe eu acordava cinco horas com a minha mãe, nós remávamos mais de horas de canoa, a gente remava para pegar o paraná, chegar no outro lado, quando chegávamos no final do outro lado, a gente encurtava pelo “varadouro” e ia cortar piaçaba. A gente cortava assim até meio dia, até uma hora por aí, depois ia amarrar a cabeça que a gente chama, botava na costa e vinha embora. Aí chegava em casa, tomava um banho, almoçava, se quisesse deitar um pouquinho deita, se não quiser já vai amarrar, vai fazer as toras, vai fazer as cabeças. (Sra. Alberta, Entrevista 13)

Os “piaçabeiros” têm que extrair as fibras, independente de horário, mas o período para fazê-lo é pela manhã, pois assim, ficam com o resto do dia para a



realização das demais atividades. Assim que estes trabalhadores extrativistas da piaçaba chegam ao “rebolado” começam a extrair as fibras.

O processo é o seguinte, aqui você vai começar a bater e depois vai começar a destalar, você vai bater por causa dos bichos, pode ter cobras, aranhas, lacraias. Essa fibra aqui é boa, você vai destalar, pentear e depois cortar. Esse é o processo, aí vai juntando, 10 dessas aqui você faz uma cabeça. Amarra o pacote e já vai para a beira. (Sr. Péres, Igarapé do Sucurji, 2011)

Conforme apontado pelo Sr. Péres no depoimento acima, existem técnicas tradicionais de extração que asseguram a reprodução das fibras e também previnem os “piaçabeiros” sobre animais peçonhentos que podem sair da palmeira onde se alojam e atacá-los. Deste modo, tem-se quatro etapas para a extração direta das fibras. São elas:

I. “Bater”: Constitui-se em um movimento regular que desembaralham as fibras na própria palmeira e é realizado com o auxílio de uma vara, da qual os “piaçabeiros” não precisam de força física e sim de habilidade para manter um ritmo estável.

O Sr. Antonio, autodefinido “piaçabeiro”, indígena baré e rezador em depoimento transcrito abaixo, afirma que esta etapa é a de “roçar” ao redor da palmeira, pois é uma atividade de limpeza e os movimentos se assemelham às atividades agrícolas. O objetivo desta etapa é espantar alguns animais que se alojam na palmeira, como cobras, lacraias, aranhas, formigas, e que podem machucar os “piaçabeiros”.

A gente tem que roçar ao redor da palmeira com cuidado, pega o pau e vai batendo, para ver se tem cobra. Isso para nós é muito difícil porque a gente tem que ter o máximo de cuidado, uma piaçabeira dessas às vezes tem duas ou três jararacas, às vezes tem lacraia, às vezes tem aranha, por isso que tem que trabalhar com cuidado, porque se tiver bicho, você vai batendo, como essa aqui. (Sr. Antonio, 2011)

A gente tem que ter muito cuidado, porque está na mata e tem muito insetos. Só que a gente não vai também chegar lá no pé de piaçaba e meter a mão lá. Porque até então tu chega lá olha assim tu fica com medo daquilo aquele emaranhado de fibra aquele negocio. Então você tem que bater primeiro, bem batido, porque quando você bate o inseto

que tiver lá morre ou então ele sai. Ele não vai agüentar. Ai que você vai destalar ela, porque ela é cheio de talo. (Sr. Caba, entrevista 5)

Agora, a dificuldade... quero dizer, o perigo que o pobre *piaçabeiro* passa... porque tem muito inseto nessa palmeira, todo o tipo de inseto gosta, especialmente a cobra e a lacraia. Ave Maria! Tem demais! (Sr. João Apolônio, Entrevista 21)

Você tem que ter um pau pra bater ela bem batido. O que tiver lá dentro tem que sair. Ai que é você vai beneficiar, quer dizer, destalar os talos dela todinho. (Sr. Caba, entrevista 5)

II. “Destalar”: Constitui-se em preparar a palmeira para o corte. Neste processo são retirados alguns talos da palmeira de piaçaba, que podem dificultar o corte, são também deixados pelo menos três talos que vão assegurar a reprodução da fibra posteriormente.

Ai que você vai ter que destalar ela. Destalar é tirar os talos. Ai você deixa só aquela guia de cima ai a fibra arreia. (Sr. Caba, entrevista 5)

Quando você chega na mata, você vai “destalar” aquela piaçabeira todinha, é tirar os talos todinhos, aí quando você já está com 10 ou 12 pés “destalado”, você vai começar a cortar, quando você termina de cortar, aí você vai atrás de cipó para fazer o pacote. Mas isso era na época quando ainda tinha piaçaba meio perto, era 1h, 2horas de caminho. (Sr. João Apolônio, Entrevista 21)

A gente tem costume de cortar esses talos. Olha como esses talos são difíceis de tirar! Então primeiro a gente destala. Tem que tirar todos esses talos, para poder cortar, esse talo está duro porque está seco. Esse aqui é o único produto que quanto mais espancado mais bonito fica! (Sr. Antonio, julho 2011)

III. “Pentear”: Constitui-se a etapa onde são desembaraçadas as fibras de piaçaba. Este nome foi dado porque estas fibras constantemente são associadas ao cabelo humano que são desembaraçados com a ajuda de um pente. Depois de tirado os talos, as fibras caem, pois os talos são a estrutura de apoio das fibras. Os “piaçabeiros”, com a ajuda de uma vara, vão organizar as fibras de modo que elas fiquem alinhadas, pois até então elas ficam enroladas, isso facilita o corte que é a etapa posterior. Durante o trabalho de campo em 2011, percebi que esta etapa nem sempre é realizada pelos “piaçabeiros”.

IV. “Cortar”: Constitui-se no ato de cortar as fibras propriamente ditas. Há dois tipos de “corte”: o “arrebite” e “comum”. O primeiro se refere a um corte que não permite a reprodução da fibra posteriormente, pois não são deixados os talos para a reprodução, esses talos são denominados como “guia” ou “olho” da palmeira. Esse tipo de corte é mais rápido do que o “comum”. Por ser mais rápido, obedece a lógica do mercado, que não é a mesma de sua reprodução física.

Você não corte a guia da piaçaba. A guia é aqueles últimos talos novo que tem,entendeu. Você deixa aquilo. Ela com cinco ano ela tá dando um metro já,taarriando,mas como eles fazem agora . Eles destalam todinha e metem o terçado já matou. Não tem mais condição. Essas árvores grandes eles derrubam tudinho. Quer dizer, é por isso que cada vez mais vai extinguindo. (Sr. Caba, entrevista 5)

O “corte do arrebite” é mais praticado pelos mais jovens, o argumento deles sobre a utilização deste corte é atribuído à rapidez e a praticidade no trabalho que assegura uma maior produção, embora não tenha sustentabilidade. No “arrebite” não se corta somente as fibras, mas também o que eles chamam de “bucha”, que são o início das fibras, elas são tecidas entre o tronco da palmeira e o restante das fibras.

Neste corte, os trabalhadores extrativistas da piaçaba utilizam somente o terçado, num ritmo acelerado, estável e atribuindo peso ao movimento que é de cima para baixo. A força física é mais empregada neste tipo de corte.

Você cortar a piaçaba que eles chama de arrebite, é na bucha da piaçaba. A bucha da piaçaba não serve. Aquilo já se chamam impureza que eles chamam. É por isso que a piaçaba ela caiu muito e é desvalorizada por causa desse detalhe. Porque vai muito impureza também. Se você cortar ela no arrebite você só vai cortar uma vez, ela não vai dar fibra, praticamente, você vai matar ela. Você vai acabar com a vida dela. (Sr. Caba, entrevista 5)

Esse corte de arrebite mata muita piaçabeira, acaba com ela, não dá mais fibra que dava antigamente bonita só dá aquelas curtinhas assim porque arrebite e com terçado vai cortando rés o talo mesmo, ai vai levando tudo ali e talo é tudo é bucha é tudo e com faca não, com faca só cortava na fibra, só fibra mesmo e demorava mais e já com aquilo não, rápido você faz. (Sr. Jocivan, Entrevista 6)

O segundo, é o corte conhecido pelos trabalhadores extrativistas de “comum” que vai permitir a reprodução da palmeira, embora seja um processo mais demorado, é o que vai garantir à volta ao “piaçabal” após alguns anos para a extração novamente.

Os instrumentos utilizados nessas etapas são o terçado e a faca. Segundo o Sr. Caba:

O terçado é pra fazer caminho para destalar ela e a faca que é pra cortar. (Sr. Caba, entrevista 5, julho de 2011)

Neste corte, os “piaçabeiros” utilizam a faca de baixo para cima num ritmo acelerado e estável, friccionando a lâmina da faca contra as fibras da piaçaba. Este movimento protege o tronco da palmeira e os últimos talos responsáveis pela sua reprodução.

Após o corte de uma média de dez palmeiras, as fibras são armadas em fardos e levadas à “colocação”. De acordo com as informações levantadas durante o trabalho de capô no rio Curuduri, cada “piaçabeiro” produz uma média de cinquenta a sessenta quilos por dia de trabalho no “rebolado”. Cada um é responsável por sua produção.

**Sr. Flávio:** Por mês eu faço 1.500kg, por mês não é?!

**Elieyd:** E por dia, quantas cabeças ou toras?

**Sr. Flávio:** Quando a gente tira um fardo bonito, duas toras na base se 50kg cada. 100kg por dia, às vezes isso, depende.

Quando saem do “rebolado”, os “piaçabeiros” amarram as fibras de modo que elas sejam reunidas para facilitar o transporte até a colocação. Atualmente eles utilizam as cordas industriais para fazer essa tarefa. Mas até a década de 1980 eles utilizavam com mais frequência os cipós extraídos no próprio “piaçabal”.

Todavia, tal atividade demanda tempo e com a inserção das cordas de plástico, os “patrões” começaram a comercializar este produto que ganhou repercussão entre os “piaçabeiros” pela praticidade de não precisarem andar na floresta atrás de cipó.

O conhecimento tradicional é um elemento que se faz presente na busca e utilização dos cipós no “piaçabal”. Quando os trabalhadores extrativistas da piaçaba não têm as cordas de plástico, eles recorrem ao cipó. Mesmo não utilizando, eles conhecem e sabem reconhecer, encontrar, beneficiar e fazer uso do cipó. Abaixo, Sandro me explica como utilizar o cipó conhecido como “envira” para a confecção de uma “arreatá”, ou seja, um suporte para carregar as fibras na cabeça:

**i.** Sandro reconhece a árvore de Envira, e corta com a faca tiras de sua casca que são resistentes.

**ii.** Com a mão esquerda ele segura o tronco da envira e com a mão direita ele puxa a casca para baixo de modo que ela deslize como se fosse uma tira de tecido.

**iii.** Sandro usa as pontas dos dedos para medir e calcular a extensão e o volume de piaçaba a ser carregado em suas costas com o apoio de sua cabeça, de modo que estas se encaixem. Finalizando com um nó firme.

**iv.** Ele envolve a tira da envira já amarrada no fardo de piaçaba. Com a perna direita dando apoio e equilíbrio ao corpo, estende a perna esquerda para poder inclinar seu tronco a aproximadamente 45 graus. E assim ele consegue envolver a envira na piaçaba.

**v.** Agora com os dois joelhos flexionados e seu tronco mais inclinado, Sandro consegue envolver a envira na piaçaba, de modo que elas se encaixem. Deverá sobrar um espaço para Sandro colocar sua cabeça e equilibrar com o tronco para transportar as fibras.

**vi.** Então, Sandro se senta no chão, com uma perna dobrada e a outra levemente flexionada, fica de costas para o pacote de piaçaba, puxa a Envira e força um espaço entre as fibras e sua cabeça, para encaixá-la.

**vii.** Com a envira unindo as fibras e sua cabeça, o “piaçabeiro” apoia as fibras com sua mão esquerda e a envira com sua mão direita, para poder então se levantar. As pernas terão um papel essencial agora, já que suas mãos estão ocupadas segurando as fibras. Com os joelhos flexionados ele coloca o peso de seu corpo sob suas pernas e com impulso se levanta.

**viii.** Depois de se levantar Sandro segura com as duas mãos as tiras da envira, para que facilite a caminhada, já que esse movimento, para ele, ajuda no equilíbrio do corpo. Nem todos os “piaçabeiros” utilizam a envira para a chamada “arreatá”. A introdução das cordas ou tiras de plástico estão as substituindo. Estes produtos industrializados também são comercializados pelo “patrão”.

\*

A observação feita pelos trabalhadores extrativistas da piaçaba sobre a substituição dos cipós e tiras de envira pelas cordas industrializadas de plástico é que compensa mais eles pagarem as cordoarias ao “patrão” do que o tempo gasto na floresta buscando e organizando estes recursos naturais.

Chegando na “colocação” as fibras são organizadas e cortadas segundo as formas que serão vendidas, este processo é denominado pelos trabalhadores extrativistas de “beneficiamento”. Os próprios “piaçabeiros” confeccionaram os instrumentos de trabalho que auxiliam neste processo. São eles: “aparador”, “amarrador” e “batedor”.

**1.** O “aparador” consiste em um instrumento feito de madeira que ajuda a medir as fibras para serem “aparadas”, ou seja, cortadas para ficarem num mesmo tamanho. Um “aparador” é construído a partir de varas de madeira fincadas no chão na

vertical, tendo como apoio duas varas pequenas pregadas na horizontal entre cada par na vertical. Apoiado nas varas horizontais está uma tábua que serve como base para apoiar as fibras que serão “aparadas”. Este instrumento lembra uma mesa, onde sua superfície é a medida utilizada para cortar as fibras.

**Elieyd:** Como é que aparava?

**Jocivan:** Aparava no pau assim , pegava no monte e pega no pau e corta em cima, pega a frente dela pra ficar bem certinha depois que faz a tora, a gente pega a cabeça dela vai aparar tudo de novo com a faca pra ficar bem certinho, mas dá trabalho às vezes a gente ia duas horas da tarde até seis horas fazendo três toras duas toras por dia. (Trecho da entrevista 6 com Jocivan Cavalcante)

2. O “amarrador” é um instrumento feito com três ou quatro varas pequenas na posição vertical, uma ao lado da outra, firmadas no chão. O chão pode ser forrado com palhas de modo a proteger as fibras da piaçaba. Objetiva-se com este instrumento dar apoio e reunir as fibras para serem organizadas em fardos e assim “amarradas”.

3. O “batedor” é um pequeno instrumento de madeira que é talhado manualmente, com cabo para o “piaçabeiro” poder segurar com estabilidade, e uma base mais larga de modo que ao “bater” as fibras elas se encaixem. Depois das fibras “aparadas” e “amarradas”, ajuda a uniformizar o produto final para ser vendida aos padrões.

Dependendo de como as fibras são montadas e/ou organizadas os instrumentos acima são utilizados. Atualmente são feitas as “cabeças”, “toras” e “penteadas”. Mas até a década de 1990 eram feitas as “cabeças”, os “pacotes” e as “piraíbas”.

A) “Cabeça”: é um conjunto de fibras de piaçaba aparadas e amarradas, portanto, para trabalhar nela são utilizados os instrumentos denominados por eles de “aparador” e “amarrador”. Não necessitam ser batidas, já que apenas uma das extremidades é presa. As fibras são enroladas com cipós ou cordas de plástico nessa

extremidade presa. Atualmente, em média é vendida aos patrões por R\$ 0,90 a R\$ 1,20 o quilo.

**Sr.Caba:** no mato você faz esse processo: você enrola, bota três cipó,aperta bem, vira o rabo, põe na envira e em casa que você vai terminar o processo de amarração dela .

**Elieyd:** em casa que o senhor diz lá na colocação?

**Sr.Caba:** É. na colocação da gente. A casa que a gente chama (risos) é onde abriu a colocação. (Trecho da entrevista 5, Sr. Caba, julho de 2011)

A senhora Aldenora, trabalhadora extrativista da piaçaba, me conta que quando ela e seu esposo chegavam à unidade de produção conhecida como “colocação” depois de já ter extraído as fibras da piaçaba, iam almoçar e depois “beneficiar” as fibras de piaçaba. Quando o casal estava muito cansado, eles organizavam as fibras de modo que montassem as “cabeças” que é mais prático do que as demais.

A gente chegava às vezes quatro horas, cinco horas, e ai tomar banho, às vezes quando a gente chegava uma hora, ai ele dizia: hoje ninguém vai chegar tarde não Aldenora, hoje a gente vai chegar mais cedo, por que eu tenho que amarrar as toras, ai a gente chegava, duas horas, ai a gente terminava e fazia os pacotes e ia embora, dez horas a gente tava em casa, ai enquanto ele tomava banho, eu fazia aquela comidinha, ai a gente comia, ai nós ia torar piaçaba, que é pra fazer as toras, aquelas toras, ai ele ia amarrar e eu ia torar lá com os meninos, fazia aqueles molhozinhos e ia torar todinho aqueles pedacinhos e ele já ia amarrando ou não ele dizia, não hoje a gente ta cansado vamos fazer cabeça, ai a gente fazia aquelas cabeçonas de piaçaba. (Sra. Aldenora, piaçabeira, entrevista 20)

**B)** “Toras”: são conjuntos de fibras trabalhadas com todos os instrumentos acima descritos. Primeiramente, assim que são extraídas e levadas à “colocação”, as fibras são cortadas do mesmo tamanho com o auxílio do instrumento denominado de “aparador”. Assim que são aparadas, as fibras são amontoadas e amarradas com o auxílio do instrumento confeccionado pelos trabalhadores e denominado de “amarrador”. Assim que amarradas com cordas de plástico que dão no mínimo sete voltas em torno das fibras elas são novamente aparadas com um terçado.



Cada extremidade é presa com fios resistentes, afim de que fique firme. É o produto que demanda mais tempo para a confecção e de maior valor econômico em relação aos demais, sendo em média R\$ 1,10 a R\$ 1,80 o quilo.

**Elieyd:** E como era que fazia essa tora?

**Jocivan:** A gente cortava miudinho juntava os montinhos, botava em uma tábua e saia cortando, cortava tudo miúdo, cortava e amontoava, cortava e amontoava, quando a gente via que já dava o tamanho que a gente queria a gente enrolava ele tipo assim como enrolar um tambor. Enrolava, enrolava e fazia a tora, enrolava com cipó.

**Elieyd:** Qual cipó?

**Jocivan:** Cipó ambé.

**Elieyd:** E cortava com qual faca?

**Jocivan:** Com terçado

**Elieyd:** E sempre tinha que ter a pedra pra amolar?

**Jocivan:** Tinha. A gente cortava com a faca também, com terçado era mais rápido do que a faca.

**Elieyd:** E vocês aparavam essa fibra?

**Jocivan:** Aparava .

(Trecho da entrevista 6 com Jocivan Cavalcante, julho de 2011)

Aí tem essa piaçaba em tora, essa que a senhora viu ali, essa torinha que é uma base de R\$1,50, R\$1,60, ela deu até de R\$1,80 ano passado. (Sr. Erivelton, entrevista 1, julho 2011)

**Moisés:** O Sr. Erivelton pagou para mim de R\$1,30 que eu fiz ali em baixo.

**Elieyd:** da tora ou da cabeça?

**Moisés:** da tora. Agora dessa vez eu ainda não sei quanto vai ser porque a gente ainda vai pesar.

**Elieyd:** E a cabeça?

**Moisés:** Ele não mexe com cabeça. Só em tora. (Trecho da Oficina de mapas, realizada em julho de 2011, rio Curuduri)

**C) “Pacotes”:** São as fibras trabalhadas apenas no “amarrador”. Após amarradas, são enroladas e presas com um fio resistente, geralmente industrializado.

Aí tem a piaçaba em pacote, é ela inteira que é a mais barata que tem. Dá menos trabalho, é só cortar e fazer o fardo e vender, essa daí é R\$1,00, R\$1,30 o quilo no máximo. (Sr. Erivelton, Entrevista 1, 2011)

**D) “Penteada”:** É um conjunto de fibras de piaçaba que passaram por todos os processos de beneficiamento na “colocação”. Ou seja, são as “toras” que quando chegam à cidade de Barcelos são desfeitas e organizadas em outro instrumento da qual

os “piaçabeiros” não possuem, que é o “pente”. Este último instrumento não foi descrito anteriormente porque não é realizado no “piaçabal” e sim em um galpão de beneficiamento na cidade de um “patrão exportador”. São utilizadas e produzidas a partir da última década.

O “pente” tem suas cerdas feitas de aço e sua base presa a um suporte de madeira semelhante a um balcão. Inclusive, o nome desta etapa se dá por causa deste instrumento de beneficiamento. Para esta etapa, é preciso que as fibras sejam cortadas nas medidas de 37cm e 26cm, já que esta é a medida das cerdas de uma vassoura que está no mercado.

Em Barcelos apenas o Sr. Carioca<sup>58</sup>, empresário conhecido na hierarquia comercial como “patrão exportador” detém este instrumento, pois ele construiu uma empresa de beneficiamento na própria cidade de Barcelos. Assim, quando as fibras são exportadas elas já vão prontas para a confecção das vassouras.

E a penteada, segundo o que me falaram, não baixou o preço porque ela já vai limpa, mas essa também ninguém quase faz, só quem manda limpar é o Carioca. (Sra. Inalda, Presidente da COOPIAÇAMARIN, entrevista 19, julho de 2011)

E) “Piraíbas”: É um conjunto de fibras de piaçaba que são amarradas e trançadas manualmente com cipó em toda a sua extensão, ou seja, desde a sua base até o final das fibras, criando o que os “piaçabeiros” chamam de “rabo”. Elas não são cortadas em nenhum momento, o tamanho das fibras é o mesmo desde que foi extraída da palmeira. Atualmente as “piraíbas” são confeccionadas apenas para artesanatos, elas

---

<sup>58</sup> Este empresário contou-me em conversa informal que gostaria de convidar os haitianos que estão em Manaus para extraírem as fibras de piaçaba na unidade de produção designada como “piaçabal” em Barcelos, porque os “piaçabeiros” que trabalham para ele “são preguiçosos e reclamam muito”, o contrário dos haitianos que segundo ele “trabalham mais e não reclamam”. Ele demonstrou interesse nestes haitianos após ouvir seus amigos empresários em Manaus, que falaram que a força de trabalho destes sujeitos seria menos onerosa.

não são mais comercializadas como há 10 anos, onde essa maneira de organizar as fibras e processá-las era predominante.

A piraíba é do mesmo processo. Você enrola três cipós, agora ela fica com o cumprimento dela né, porque a cabeça você faz o seguinte: você faz a cabeça e você dobra o rabo curtinho aqui e ela fica curta. E a piraíba não, você tinha que amarrar ela daqui até terminar até ficar o rabinho. Eu tenho lá em casa a piraíba de piaçaba amarrada deste tamanho assim. Bem amarradinha sabe. (Sr. Caba, entrevista 5, 2011)

A piraíba você pega um monte de piaçaba e você enrola, e fica aquela cabeça grande, então você vai aperfeiçoando, vai trançando e amarrando, na medida em que você vai amarrando, ela vai diminuindo, aí você coloca ela de pé e ela fica bonitinha. (Sr. Antonio Andrade, entrevista 8, 2011)

O depoimento do Sr. Caba abaixo, explica o processo de mudanças das maneiras de como as fibras foram sendo organizadas e classificadas ao longo do tempo:

Quando eu me entendia ela era a piraíba. A piraíba ela era amarrada a piaçaba até no fim rabo. Depois veio a reclamação que ia muito impureza, aquele negócio todo. Ai inventaram a cabeça, com o rabo solto. Não era amarrada. Depois porque estragava muito, fizeram duas cabeças, que chamava o pacote. Duas cabeças, um pacote. Agora eles estão usando tora. A torada assim, já é na medida da vassoura. Aquele negócio todo. Ai, eu não trabalhei mais nessa aí. (Sr. Caba, entrevista 5, julho 2011)

Conforme apontado pelo Sr. Caba acima, as fibras eram organizadas e comercializadas em “piraíbas”. Além de demandar mais tempo para a confecção deste artefato, pois os cipós são trançados manualmente, alguns trabalhadores extrativistas estavam acrescentando galhos e areia dentro dessas “piraíbas” a fim de que pesassem mais, numa tentativa de driblar a balança. Então, os “patrões” começaram a cobrar outras formas de organização das fibras, assim foram utilizados com mais frequência as “cabeças” e as “toras”.

Nós temos quatro tipos de produtos da piaçaba, tem a “cabeça”, tem a “tora”, “penteada com 37cm”, e tem a “penteada com 26cm”, que já estão prontas para a vassoura. Aí cada uma dessas varia o preço. (Sr. Inalda, Presidente da COOPIAÇAMARIN entrevista 19, julho 2011)

#### **4.1.1 As técnicas corporais no processo produtivo da extração da piaçaba**

Conforme indicado no capítulo 1 da presente dissertação, o domínio do corpo e as técnicas corporais são fundamentais nesta prática extrativista. Seja para cortar as fibras da palmeira ou organizá-las nas diferentes modalidades de fardos, os “piaçabeiros” utilizam seus corpos como o principal instrumento nesta prática extrativista.

As técnicas humanas são percebidas por Haudricourt (1987) como a própria manipulação que as pessoas têm sobre seu corpo. A partir dessa ideia, o autor supõe que a tecnologia não está relacionada somente aos objetos técnicos funcionais ou instrumentais, e sim à história do comportamento e habilidades humanas.

Para Haudricourt “tecnologia” é o estudo das atividades materiais dos povos, seja a maneira de caçar, de pescar, da agricultura, do vestuário, de construir habitações e de se alimentar. Vejamos:

Nous appellerons donc “technologie” l'étude de l'activité matérielle des populations c'est-à-dire leur façon de chasser, de pêcher, de cultiver, de s'habiller, de se loger et de se nourrir. (Haudricourt, 1987, p. 57)

O autor menciona que os movimentos humanos foram objetos de estudo primeiramente da linguística, já que estes também são meios de comunicação e linguagem. E também foi objeto de estudo de teóricos do esporte e coreógrafos. Apenas o primeiro possui a consciência do caráter social da linguagem.

Segundo Haudricourt, Mauss inclui as “técnicas corporais” como tecnologias. Estes são “hábitos musculares socialmente adquiridos” (Haudricourt, 1987, p. 57), como: andar, sentar, dormir, nadar, correr.

Mauss introduziu a separação entre um fenômeno social técnico e um fenômeno social econômico. Em *As técnicas corporais* (1974) posso perceber que a abordagem deste autor está relacionada ao conteúdo cultural de cada técnica. Ou seja, Mauss compreende por “técnica corporal” a maneira da qual os homens de cada sociedade e de maneira tradicional sabem servir-se de seus corpos.

Segundo Mauss (1974) cada sociedade tem “hábitos” próprios. Exemplos disso são as maneiras de marchar, cavar ou nadar. Mauss observou que estas atividades existem entre ingleses, franceses, japoneses, no entanto, existem de maneiras diferentes.

Vejam os:

Sabia muito bem que o caminhar, a natação, por exemplo, todas as espécies de coisas desse tipo, são específicas de sociedades determinadas: que os polinésios não nadam como nós, e que minha geração não nadou como nada a geração atual. (MAUSS, 1934, p. 212)

E mais,

Durante a guerra, pude fazer numerosas observações sobre esta especificidade de técnicas. Uma delas foi a de *cavar*. As tropas inglesas com as quais eu me encontrava não sabiam utilizar pás francesas, o que obrigava a trocar 8.000 pás por divisão quando substituíamos uma divisão francesa, e assim inversamente. Toda técnica propriamente dita tem sua forma. (MAUSS, 1934, p. 213)

As “técnicas corporais” para Mauss se configuram enquanto “hábitus” que variam não somente com os indivíduos, mas também com as sociedades em que eles estão inseridos. Na unidade de produção designada como “piaçabal” os trabalhadores extrativistas realizam suas atividades a partir de técnicas que são repassadas naquele âmbito. Os “piçabeiros” tem um modo específico de extrair as fibras, um jeito apropriado de segurar os instrumentos de trabalho, que são compartilhadas entre eles.

Não devo considerar que só há técnica quando existe instrumento. Para Mauss, a técnica corporal é um ato “tradicional eficaz”, e nesse sentido, o próprio corpo humano se configura enquanto o primeiro e o mais natural instrumento. “Pois antes das técnicas com instrumentos, há o conjunto das técnicas corporais” (Mauss, 1934, p. 213).

Se as técnicas para Mauss são “tradicional e eficazes” convém considerar que não há técnica nem transmissão de técnicas se não há tradição. O que é tradição para Mauss? Sem querer naturalizar este conceito, percebo que Mauss relaciona o tradicional a atos simbólicos que devem ser transmitidos. Assim, o homem se distingue dos demais animais pela transmissão de suas técnicas.

Todas as técnicas são dispostas nos indivíduos não simplesmente por ele próprio, mas pela sociedade da qual ele faz parte e pela posição que este indivíduo ocupa. Temos um conjunto de atitudes permitidas ou não, naturais ou não, com valores distintos.

Creio que Haudricourt se apropria das análises de Mauss nesse momento. Quando sugere que o conjunto das técnicas varia de acordo com a cultura em que elas estão imersas. Os “gestos e os movimentos”, por exemplo, são tecnologias sociais que sugerem uma história social, independente de um ambiente natural ou necessidades humanas.

As próprias noções de *tempo* e de *espaço* são criações humanas. A linguagem, neste ponto, se configura como um instrumento principal que corresponde a uma apropriação do tempo e do espaço através de símbolos, de acordo com o autor.

A separação entre *espaço* e *tempo* é uma convenção puramente técnica ou científica, e toda técnica possui significados e símbolos para o autor. A transformação do espaço físico pelo homem, ou seja, a “organização do espaço habitado” não é apenas uma comodidade técnica, é também uma apropriação simbólica e de linguagem.

Segundo Haudricourt (1987) o estudo do comportamento humano se dá independente do ambiente natural e das necessidades do homem. Deve-se levar em consideração, para tanto, a descrição dos movimentos executados.

Segundo este ponto de vista, os objetos deixam de serem considerados simples objetos, e passam a ser vistos enquanto resultado de certos movimentos, o que o autor chama de “movimentos transformadores”.

Haudricourt considera a relação das técnicas tradicionais com as “técnicas corporais” para o estudo das tecnologias sociais. Tal relação se faz necessária para mostrar que as atividades humanas podem não empregar técnicas para satisfazer uma necessidade básica, ou não empregar o resultado de uma produção. Rompendo com as análises funcionalistas e economicistas sobre o assunto.

Existem gestos e movimentos que transformam matérias-primas. Por exemplo, para acender o fogo somente com gravetos de madeira é necessário que o indivíduo segure com suas mãos os gravetos, os pressione, fricção em uma superfície e repita esse movimento e acelere. Na unidade de produção designada como “piaçabal” quando os trabalhadores extrativistas cortam as fibras da palmeira da piaçaba, eles estão transformando também seus gestos e movimento em matéria-prima.

O mesmo pode ser dito para transformar cipós em cestarias, ou fibras em cordas. Essas atividades exigirão um complexo de técnicas corporais que são transformadoras e possuidoras de movimentos.

Os movimentos dos objetos não podem ser limitados ao uso de armas e ferramentas. Deve-se considerar o comportamento humano, como as técnicas corporais: movimentos do corpo, como mãos, pés, respiração, a forma de caminhar, posturas de repouso e deslocamento que são, sobretudo, culturais do que fisiológico.

#### **4.2 “A gente endividado é a pior coisa que tem”: A dívida enquanto instrumento de repressão da força de trabalho e seus mecanismos de resistência**

No âmbito do “sistema de aviamento”, cada trabalhador extrativista da piaçaba tem sua “conta”, que se refere às dívidas adquiridas com o patrão durante sua estadia no “piaçabal”.

Quando um “piaçabeiro” vai à unidade de produção extrair fibras de piaçaba, ele já se endivida com o patrão. Isso porque o comerciante entrega antecipadamente um “rancho”<sup>59</sup> ou dinheiro para este “piaçabeiro” e sua família se manterem durante a extração no “piaçabal”.

Quando acaba o conjunto de alimentos, designado como “rancho” ou precisam de remédios, ou quaisquer outros produtos que não há na floresta, os “piaçabeiros” tem que comprar do “patrão”. A dívida começa nesse momento:

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

É oportuno observar aqui que houve mudanças significativas desde a década de 1990. Até esta década, tínhamos o que se conhece por “trabalho escravo” ou “escravidão contemporânea”. Ainda hoje há agências sociais que consideram esta

---

<sup>59</sup> A partir da observação direta no trabalho de campo, notamos que o “rancho” se refere à cesta básica de alimentação.



relação com sendo análoga à escravidão e há situações em que podemos fazer uma analogia.

No caso dos “piaçabeiros” a *peonagem da dívida* (Esterci, 1996, p. 130) nesse sistema de aviamento se mostra uma forma de controle do território, aliás, não só do território, mas de um grupo sobre outro, uma forma de *dominação* (Bourdieu, 2002, p. 10).

Esterci (1996, p. 130) nos leva a refletir a *dívida* enquanto forma de imobilização de trabalhadores. A *dominação* possui peculiaridades e a *dívida* é uma delas. Fazendo um estudo sobre imobilização por dívida e formas de *dominação* no Brasil nos anos 1960 a 1990, ela assevera que “os elementos mais importantes que compõem a *peonagem* na Amazônia são: a instituição da dívida, naturalmente, a remuneração por produção, a presença dos intermediários e o uso frequente da violência” (Esterci, 1996, p. 130).

As relações de imobilização por dívida nos “piaçabais” podem se aproximar das análises de Esterci (1996), todavia, há particularidades que devo levar em conta. Existem mecanismos de *resistência* dos “piaçabeiros” em relação a esse sistema.

James Scott (1985) faz uma reflexão das formas de *resistência cotidiana* dos camponeses da Malásia frente à expansão agrícola, divisão de classes, expropriação de terras e distribuição desigual de renda causada pela revolução verde<sup>60</sup>. Dentre estes mecanismos estão a dissimulação, furtos, calúnia, sabotagem. Noto que nesse caso a *resistência* está mais num plano do simbólico do que num enfrentamento físico.

---

<sup>60</sup>A revolução verde está relacionada à modernização no campo que alterou a estrutura agrária em grande parte do mundo. A partir da década de 1960 houve uma inovação tecnológica na agricultura visando maior produtividade. Um dos impactos sociais é que os pequenos produtores não conseguem manter no mesmo ritmo de produção que grandes empresas, pois não tem capital suficiente para injetar em tecnologias, ficando endividados sob o risco de perderem suas terras.

Estes mecanismos não supõem alguma coordenação ou planejamento, já que ela pode se dá num âmbito individual do cotidiano, que evita qualquer confronto direto com autoridades ou com as normas de elite.

Here I have in mind the ordinary weapons of relatively powerless groups: foot dragging, dissimulation, false compliance, pilfering, feigned ignorance, slander, arson, sabotage, and so forth. (...) They require little or no coordination or planning; they often represent a form of individual self-help; and they typically avoid any direct symbolic confrontation with authority or with elite norms. (Scott, 1985, p. 29)

Nas relações sociais entre os trabalhadores extrativistas e os comerciantes denominados de “patrão” esses mecanismos de *resistência* cotidianamente são usados.

Por exemplo, quando os “piaçabeiros” molham as fibras, acrescentam areia e galhos para estas pesarem mais na balança, ou manter relações comerciais com mais de um “patrão” e até mesmo não pagar a dívida pode ser interpretado aqui como mecanismos de *resistência*.

Numa abordagem próxima à Scott, Said (2011, p. 314) afirma que quando “o imperialismo e seus adversários lutavam pelo terreno, disputavam a mesma história”, ou seja, quando “os argelinos, ou vietnamitas de educação francesa, quando indianos, árabes e africanos orientais ou ocidentais de educação inglesa se confrontavam com seus senhores imperiais”, havia uma sobreposição. Essa sobreposição não é insignificante para o autor, a oposição ao império era afetada pela resistência. Embora as lutas fossem desiguais, os adversários à dominação imperialista travavam lutam no terreno cultural.

Tanto Said (2011) quanto Scott (1985) me ajudam a compreender que para além da “resistência” de um significado econômico (num sentido de diminuir a *dívida*), percebo a *resistência* num sentido simbólico, ou cultural, quando os “piaçabeiros” acionam suas identidades étnicas, como indígenas, frente a uma situação de *repressão de força de trabalho*. Num plano diferente, os “patrõesinhos”

também acionam mecanismos de *resistências* frente a possibilidade da demarcação da Terra Indígena quando querem ser “reconhecidos” como “piaçabeiros” ou “trabalhadores do ramo da piaçaba”, conforme apontado no capítulo 1 da presente dissertação.

Tais mecanismos de resistência podem ser uma resposta à *repressão da força de trabalho* vivenciada por estes trabalhadores. Velho (1976, p. 106) assevera que devemos tomar cuidado ao falar de sistemas de repressão da força de trabalho ou da imobilização da força de trabalho para não compreender essas expressões literalmente.

O autor considera que cada sistema tem suas próprias leis de movimento de população. Mas, quando essas expressões: “repressão da força de trabalho ou imobilização da força de trabalho” traduzam a noção de sistemas caracterizados pela dominância política que se opõe à pequena produção independente e também à formação de um mercado de trabalho livre, são úteis e nos permitem perceber o que esses diferentes sistemas têm em comum. (Velho, 1976, p. 108)

Há várias maneiras de *repressão da força de trabalho* e no caso das relações nos “piaçabais”, há uma configuração histórica que nos permite compreender suas peculiaridades. Por exemplo, a categoria *cativeiro* que parece representar o funcionamento do sistema da repressão da força de trabalho, não se aplica aos “piaçabais”, nem a figura do “gato”<sup>61</sup>.

Todavia, esse sistema no “piaçabal” é caracterizado pela dominância política que se opõe à pequena produção independente e ao mercado de trabalho livre. A especificidade do sistema de repressão da força de trabalho está relacionada também às distâncias das “colocações” e conseqüentemente aos recursos financeiros dos trabalhadores extrativistas. A dependência do “patrão” começa nesse ponto.

---

<sup>61</sup> A figura do “gato” se refere à pessoa que recruta, vigia e oprime os trabalhadores em situação de trabalho escravo.

Velho (1976, p. 100) também coloca a “marginalidade” e a “servidão” como características desse sistema de repressão da força de trabalho. Nesse sentido me aproximo das análises do autor para a compreensão das relações sociais no “piaçabal”. A força de trabalho é imobilizada através da “servidão”, e esta última se mantém através da *dívida*.

Considero que este “sistema de aviamento” seja desigual, as hierarquias e as relações de poder são bem delineadas, mas as configurações atuais das relações entre estes agentes sofreram muitas alterações desde as duas últimas décadas.

Quando me refiro que até a década de 1990 essa relação seria classificada como “trabalho análogo à escravidão” ou “escravidão contemporânea” é porque um “piaçabeiro” não podia vender sua produção para qualquer patrão, apenas para aquele que ele devia. Da mesma forma, o cerceio da liberdade era algo constante nesta relação, pois os “patrões” mantinham os trabalhadores extrativistas confinados no “piaçabal” até estes entregarem a produção.

Atualmente, há algumas características similares com o regime “análogo à escravidão”, mas não considero que seja “trabalho escravo” em todas as situações. Embora, percebo *a repressão da força de trabalho*.

Dependerá da relação de cada “freguês” e cada “patrão” se esta situação se configura como “trabalho escravo contemporâneo”.

Os depoimentos dos representantes da Cooperativa de “piaçabeiros” e Colônia de Pescadores e “patrões” não associados a alguma unidade associativa afirmam que não existe essa relação análoga ao trabalho escravo nos “piaçabais” atualmente.

Essa história de dizer que o piaçabeiro é escravizado, isso aí não existe, o piaçabeiro é a única pessoa que tem uma liberdade invejável. Porque ele trabalha o dia que ele quer, não tem ninguém tocando eles, eles é que administram o trabalho deles. Então eles são os

administradores do trabalho, eles sabem fazer o trabalho. (Sr. Erivelton - “Patrãozinho”, Julho 2011, Entrevista 1)

Por outro lado, representantes da Associação indígena de Barcelos e outros agentes sociais autodefinidos “piaçabeiros” não vinculados a alguma unidade associativa afirmam ter conhecimento de situações análogas ao regime escravo. É conveniente mencionar que em todas as entrevistas realizadas, quando perguntei sobre a questão do trabalho escravo, os “piaçabeiros” apontavam que conheciam alguém que passou por uma situação como esta, mas nunca fora com eles. Vejamos:

**Jocivan:** É geralmente tem piaçabeiro que nunca vem na cidade tem patrão que não deixa sair.

**Elieyd:** mas ainda hoje isso?

**Jocivan:** É tem ainda patrão que ainda empata esses tempos ainda...tem até piaçabeiro que vinha lá mesmo para o Padauri que trabalhou com a gente e não tinha nem, nem um documento nem um, ele já veio tirar os documentos dele com nós já.

**Elieyd:** E ele tinha quantos anos?

**Jocivan:** Trinta e cinco já, ele era bem velhinho agora deve ter uns quarenta ou cinqüenta acho por aí.

**Elieyd:** Mas ele nunca tinha tirado porque ele nasceu pra lá?

**Jocivan:** é o patrão que vinha trabalhar e não deixava ele sair .

**Elieyd:** E como vocês conseguiram fazer com que ele viesse.

**Jocivan:** É porque ele começou a trabalhar com a gente, ele mudou de patrão então meu pai pagou a conta dele, e ele ficou com a gente.

Para a compreensão destas relações sociais no “piaçabal”, considero válido analisar cada situação social e verificar o contexto em que se davam, a fim de não generalizar essas relações. Por exemplo, na situação relatada por Jocivan, o trabalhador extrativista da piaçaba em questão, só pôde mudar suas relações comerciais após uma intervenção de uma terceira pessoa, que negociou a *dívida* para que este “piaçabeiro” saísse da subordinação da qual estava submetido.

Nesse caso, este “piaçabeiro” citado ficava impossibilitado de transitar, ou seja, sua liberdade era cerceada. Além de não ter documentos, e as condições de trabalho no “piaçabal” serem insalubres. A *dívida* prendia o “freguês” ao “patrão”, e

este ultimo sempre conseguia um meio de reproduzir e manter a *dívida*. Neste caso, posso afirmar que esta situação se configura como “trabalho escravo contemporâneo”.

Abaixo, a Sra. Osvaldina conta como se davam as relações sociais entre os trabalhadores extrativistas e os denominados “patrões”, os primeiros só podiam comercializar os produtos extrativistas como a piaçaba apenas com o comerciante que subsidiou sua estadia no “piaçabal”.

**Elieyd:** Como é que era a dívida no piaçabal antigamente? Se tinha uma dívida com o patrão, mas o freguês podia ou não podia ir para outro patrão tendo dívida?

**Sr. João Apolônio:** Não podia.

**Sra. Osvaldina:** Se você pegasse um produto, vamos dar um exemplo, a senhora é a minha patroa, e eu pegasse um *rancho* com a senhora, se eu fosse para o piaçabal com aquele rancho, eu não podia vender o produto (piaçaba) para outro, eu tinha que entregar para o patrão que me vendeu o rancho que eu já usei. Se eu fosse vender para outro, era uma discussão com o patrão, e ainda tinha que cada patrão tinha o seu igarapé, eles não deixavam tirar para vender para outro, era aquela coisa, sabe?! Era assim que a gente vivia, era tipo escravo mesmo. A gente vê assim, na época da escravidão, dos negros, eles, coitadinhos, não podiam trabalhar para outros, se não ele apanhava, era aquela coisa... Só que a gente não apanhava, mas muitas pessoas há algum tempo atrás faziam isso, quando tinha aqueles patrões que eram cearenses, como os Lacerda, que hoje em dia ainda tem um resto por aqui, Deus o livre! Eles eram carrasco com os fregueses.

A *peonagem da dívida* (ESTERCI, 1996, p. 130) se coloca como forma de dominação nesse momento. Atualmente, a *dívida* existe, mas há situações que ela não é elemento de cerceio da liberdade ou coerção física. Atualmente, os fregueses ainda têm a *dívida*, mas a diferença é que estes conseguiram articular meios de *resistência* frente a esses antagonismos.

A gente endividado é a pior coisa que tem. No tempo que eu trabalhava com o Sr. Ivo Militão, lá no peixe-boi no rio Preto, cheguei dever até cinco mil reais pra ele, o homem era cruel também. Mas graças a deus eu me saí bem, com ele. Paguei tudo. Passei dois anos pra lá, sem vim pra Barcelos. (Sr. Flávio, piaçabeiro, Entrevista 2, julho de 2011)

Quando os trabalhadores extrativistas não pagam a *dívida* ao pequeno comerciante da qual eles são subordinados, são estes últimos, conhecidos como “patrãozinho”, que terão que arcar com o prejuízo.

Isso porque eles são subordinados a um comerciante cujo capital financeiro é maior, denominado de “patrão exportador” ou “empresário” a quem o pequeno comerciante empresta dinheiro e adquire as mercadorias a prazo para fornecer aos trabalhadores extrativistas da piaçaba. Quando estes trabalhadores extrativistas pagam o pequeno comerciante, este paga o empresário que forneceu as mercadorias e o dinheiro.

Por esse motivo, dificilmente o empresário leva o “calote”. Pois se os “patrãozinhos” não quitarem suas *dívidas*, eles não terão como dar continuidade em suas relações comerciais.

Em relação ao cerceio da liberdade, os “piaçabeiros” entrevistados não ficam confinados na unidade de produção designada como “piaçabal” o ano inteiro, pois alguns têm seus próprios meios de transporte, como a canoa que tem um motor acoplado na popa, conhecida como “rabetá”.

Quando termina o período denominado de “cheia”, os trabalhadores extrativistas utilizam o transporte (barco) do comerciante da qual eles são subordinados, ou suas próprias conduções e vão para a cidade de Barcelos, ou para os povoados, mesmo não tendo quitado a *dívida*. Na próxima safra eles vão ao “piaçabal” devendo o valor não pago da safra anterior e mais os produtos adquiridos da safra atual.

O cerceio da liberdade, a permanência de vigilância ostensiva, trabalho forçado ou jornada exaustiva são as principais características da condição análoga à escravidão, conforme o artigo 149 do Código Penal brasileiro.

**Artigo 149 do Código Penal - Decreto-lei 2848/40**

**Art. 149.** Reduzir alguém a condição análoga à de escravo, quer submetendo-o a trabalhos forçados ou a jornada exaustiva, quer sujeitando-o a condições degradantes de trabalho, quer restringindo,

por qualquer meio, sua locomoção em razão de dívida contraída com o empregador ou preposto: (Redação dada pela Lei nº 10.803, de 11.12.2003)

§ 1º Nas mesmas penas incorre quem: (Incluído pela Lei nº 10.803, de 11.12.2003)

I - cerceia o uso de qualquer meio de transporte por parte do trabalhador, com o fim de retê-lo no local de trabalho; (Incluído pela Lei nº 10.803, de 11.12.2003)

II - mantém vigilância ostensiva no local de trabalho ou se apodera de documentos ou objetos pessoais do trabalhador, com o fim de retê-lo no local de trabalho. (Incluído pela Lei nº 10.803, de 11.12.2003)

§ 2º A pena é aumentada de metade, se o crime é cometido: (Incluído pela Lei nº 10.803, de 11.12.2003)

I - contra criança ou adolescente; (Incluído pela Lei nº 10.803, de 11.12.2003)

II - por motivo de preconceito de raça, cor, etnia, religião ou origem. (Incluído pela Lei nº 10.803, de 11.12.2003)

No “piaçabal” não há vigilância ostensiva, representada pelos “gatos” que é a pessoa que recruta, vigia e oprime os trabalhadores. Mas a jornada de trabalho é exaustiva, pois cada “piaçabeiro” tem que produzir para saldar suas dívidas e ter saldo financeiro para sobreviver na cidade ou nos povoados.

A insalubridade se faz presente em todas as etapas da extração e beneficiamento das fibras, já que esses trabalhadores apenas utilizam botas como segurança, não há outro equipamento ou planos de saúde.

Caso algum acidente aconteça no “piaçabal” estes trabalhadores contam com os conhecimentos tradicionais para o manuseio de plantas medicinais e rezas que auxiliam na recuperação dos doentes, enquanto não são levados à cidade para o cuidado no hospital público.

Embora cada “piaçabeiro” faça sua jornada de trabalho, ou seja, eles escolhem que horas e quais dias vão extrair as fibras, o que vai importar é a produção extraída no final da safra. A pressão de ter que entregar esta produção faz com que estes trabalhadores tenham jornadas exaustivas e insalubres.



Em todas as entrevistas sobre a *dívida*, seja com “patrãozinho”, seja com “piaçabeiro”, eles relatavam que a *dívida* aumenta ou diminui conforme o ritmo das atividades de cada trabalhador extrativista da piaçaba. Vejamos:

Às vezes o piaçabeiro compra muito, às vezes o cara facilita também, vai para lá e não quer trabalhar, mata uma caça, uma nata e vai comer, e quando o patrão chega não tem nada, e ele compra outro rancho, e quando for no final do mês ele entrega uma tonelada, e a dívida dele é 2 mil ou 3 mil reais, não dá para pagar, ainda mais agora porque tudo é caro. Mas tem deles que é diferente, ele vai para trabalhar, ele trabalhando uma base de vinte dias no mês tirando 60kg, ele faz uma tonelada de piaçaba, se ele trabalhar três meses ele faz três mil reais, digamos que ele pague de R\$1,20 a R\$1,50 o quilo da piaçaba, dá para fazer uns R\$7, R\$8 mil reais, e se ele tiver uma base de R\$ 2 ou R\$ 3 mil de despesas, ele tira saldo. Agora se o cara for pra lá e não trabalha, porque lá o cara só não produz se não quiser, e estando com saúde também, porque se ele estiver doente tudo bem, tem deles que não querem trabalhar, então não compensa. (Sr. Alberto, entrevista, 2011)

No depoimento do Sr. Alberto acima, ele aponta que se o trabalhador extrativista não realizar suas atividades no “piaçabal” não há como ele saldar a *dívida* e conseguir algum lucro no final da safra, portanto, nessa situação, não compensaria trabalhar no “piaçabal”. Para o Sr. Alberto só há respaldo para o “piaçabeiro” não produzir é se ele estiver doente.

A dívida começa desde o país, desde o Brasil. Mas é difícil um piaçabeiro hoje que não esteja pagando as suas contas, eles estão comprando os seus motorzinhos, pagando. A piaçaba melhorou um pouco de preço, melhorou muito mesmo. Pra você ver piaçabeiro quando chega em Barcelos estraga até dinheiro, é fazem farra. Piaçabeiro hoje é o antigo garimpeiro, ele chega, ele bota banca mesmo. Quando eu vou vender a piaçaba eu digo que a pessoa só vai tirar 10% e acabou-se, não tem esse negócio não, e ainda estou dando muito. Então isso é uma briga muito feia. Já pensou o que é um trabalhador fazer 5 toneladas e nessas 5 toneladas ele tirar 1.250kg de piaçaba por causa que ta molhado, então é doido isso aí. É um negócio cruel esse negocio aí. E uma tonelada de piaçaba não se faz assim hoje não, está muito difícil.

Sr. Erivelton: Agora é difícil um trabalhador que não desça com saldo, só aqueles que se estragam mesmo.

Elieyd: E mesmo ele tendo dívida com um patrão, eles podem vender as fibras para outro patrão?

Sr. Erivelton: ...Eles têm liberdade, às vezes a gente chega e não tem o produto, eles chegam e não tem nada. A maioria deles compram. O trabalhador bom mesmo não faz esse tipo de coisa, quem faz mais isso

é aquele pessoal que vem de fora, de outros lugares que vem e não vem para demorar. O piaçabeiro mesmo bom, ele tem nome! E paga. Ele sana a dívida dele e depois vai com outro. Eles fazem esse tipo de transação, um patrão salda a dívida do freguês ao outro patrão. De um para o outro. Mas ele não deixa o negócio atrasado não. Em negócios, em todos os negócios tem os ganhos e as percas, se tudo fosse justo era uma beleza. (Sr. Erivelton, “patrãozinho”, entrevista 01, 2011)

No depoimento do Sr. Erivelton acima, ele relata que há situações onde um comerciante quita as dívidas que um trabalhador extrativista adquiriu com outro comerciante, afim de que este seja dispensado de suas relações comerciais com o “patrão” anterior. Mas o “piaçabeiro” continua devendo, ele deverá pagar ao comerciante que quitou suas dívidas com “patrão” anterior.

Isso acontece porque para manter uma relação social de dependência e exclusividade com os trabalhadores extrativistas da piaçaba, os “patrões” criam mecanismos de *dominação*, que tem sua base na reciprocidade.

Deste ponto de vista, não somente os trabalhadores extrativistas criam mecanismos de *resistência* frente ao sistema econômico da qual estão inseridos, mas também os “patrões” têm seus modos de assegurar mecanismos de *dominação* para manter os trabalhadores extrativistas subordinados no âmbito deste “sistema de aviamento”.

Considero a *dívida* o principal mecanismo de *dominação* nesta relação social entre “patrões” e “fregueses”. Mas ela não é somente financeira, ela também é moral.

Peres (2006) aponta que no “sistema de aviamento” as relações sociais são regidas também a partir de uma *dívida moral*, ou seja, este sistema econômico é também um sistema de reciprocidade. De acordo com o autor, o “sistema de aviamento”:

É um comércio que se sustenta em princípios alheios à lógica do mercado, em laços e compromissos duradouros e pessoais, numa economia moral que define o “bom” e o “mau” patrão assim como o

“bom” e o “mau” freguês. O endividamento permanente – assim como o crédito e o risco envolvido nele – não pode ser entendido num código puramente econômico, pois é símbolo e base de manutenção de uma aliança entre o freguês laborioso e o patrão generoso. (PERES, 2006, p. 166)

Há um vínculo para além de econômico entre “freguês” e “patrão”, há uma rede de compadrio e reciprocidade entre estes agentes, da qual o primeiro sente a obrigação de pagar essa *dívida* tão logo possível, funciona, portanto, como uma honra.

Por outro lado, quando o trabalhador extrativista se sente prejudicado ou explorado, essa *dívida* moral não existe. São formas recíprocas de tratar o outro, ou seja, conforme cada “patrão” estabelece sua relação social com cada trabalhador extrativista e vice-versa, haverá ou não a obrigação moral de quitar a *dívida*.

Uma das reflexões que subsidia a compreensão da *dívida* moral, assim como formas recíprocas de tratamento entre os agentes sociais da pesquisa é o trabalho de Mauss (1974). Em *Ensaio sobre a dádiva*, o autor mostra que a reciprocidade implica numa obrigação moral e coercitiva. A negação da dádiva é a negação de alianças, de contratos, pois “não são os indivíduos, mas as comunidades que se obrigam mutuamente” (MAUSS, 1974, p. 44).

Assim, o ato de quitar as dívidas de um “freguês” com outro comerciante é considerado um favor entre esses agentes sociais. Assim os “piaçabeiros” sentem que tem uma obrigação moral de trabalhar para aquele comerciante que quitou suas dívidas com o “patrão” anterior.

É interessante que nesse momento, tanto os “fregueses” quanto os “patrões” atribuem à dívida ao trabalhador extrativista e não ao comerciante da qual os primeiros são subordinados. A lógica destes discursos é quem trabalha salda suas *dívidas*.

Depende do freguês, se ele fosse um bom trabalhador mesmo cabra macho mesmo, ele com um mês dois ou dois meses já estava com um monte de saldo na mão. (Sr. Jocivan, piaçabeiro, entrevista 6, 2011)

Abaixo, o Sr. Apolônio conta o que ele denomina de “asneira” quando ele contraiu *dívidas* com cinco “patrões” ao mesmo tempo, e que trabalhou muito para quitaras *dívidas* com todos. É oportuno notar em seu depoimento o que ele considera como vantagem: quitar as dívidas para que as pessoas reconheçam o “valor” do indivíduo. Tem-se nesse momento uma questão moral, mais do que econômica, a ser resolvida.

Cada um sabe onde o sapato aperta, eu acreditava que quando a gente sana os nossos compromissos, faz um negócio limpo, é uma vantagem para a gente e as pessoas nos dão valor, e eu trabalhei assim, mas quando foi no fim... Hummmm minha amiga, foi um inferno para mim, porque eu botei para trabalhar que nem um louco, porque eu fiz conta ao mesmo tempo com cinco patrões, o que acontece, embora você produza bem, chega o primeiro e você entrega, chega o segundo e você não tem, aí você diz que vai trabalhar e em tanto tempo você entrega, quando você arruma o produto para aquele, você já está com compromisso com o terceiro... ai meu deus, a ultima conta que ficou para eu pagar, eu tirei 750 cruzeiro na época, de saldo. E eu disse: “graças a deus! Eu nunca mais vou cair numa asneira dessas!” A gente tem que ir resumindo as compras que a gente faz para a gente não ficar endividado. (Sr. João Apolônio, entrevista 21, 2011)

A *dívida* se mantém quando os preços dos produtos fornecidos pelo comerciante conhecido como “patrão” são altos ou superfaturados e os trabalhadores extrativistas precisam destas mercadorias para se manter no “piaçabal”.

Outro artifício para aumentar a dívida, considerada como mecanismo de *dominação* utilizado pelos “patrões” é levar bebidas alcoólicas na unidade de produção para os trabalhadores extrativistas.

No depoimento do Sr. Jorge abaixo, é apontado que quando os trabalhadores extrativistas ficam embriagados, compram para além do saldo que tem, adquirindo novas *dívidas*, sejam com alimentação, facões, lanternas, tabaco, roupas ou bebidas alcoólicas.

Outra situação é que aqueles “piaçabeiros” analfabetos não têm como discutir com o “patrão” sobre sua *dívida* e acabam aceitando o valor que lhe é imposto,

ficando sempre devendo. Diferentemente daqueles que sabem ler, escrever e fazer cálculos. Estes quando não concordam com o valor, têm a possibilidade de rever juntamente com o “patrão” as anotações do que consumiu durante aquele período.

Olha, sobre as dívidas com os patrões, eles... varia né!? Tem patrões que tem mais uma pequena consciência, vende melhor, um preço melhor, tem uns que vende mais, mais caro, e até pra gente, pra mim e pra outras pessoas, que sabe ler, sabe escrever, sabe tirar uma conta, já eles tem um pouco, né, fazem um negocio um cadinho melhor pra gente, mas pessoas que não sabe nada é completamente analfabeto, aí sim eles mete a mão da maneira que querem, é isso que já vi muitas pessoas fazerem isso né!? Mas comigo não, não tem acontecido! Eu num quero dizer que eles num ganham um pouquinho porque eles ganham, sempre eles têm o que ganhar, mas nunca assim me roubaram que eu digo logo assim sabe!? Muitos como eu vejo com pessoas que num sabe ler, porque a maioria desses “piaçabeiros” nenhum sabe ler, a maioria (...) Aí fica difícil saldar, aí sempre eles faz muito tempo e é só devendo, só devendo... nunca paga em ponto né!? Em vez de... quando ele vai tirar um saldozinho aí é o tempo que o patrão leva uma pequena bebida por lá, aí atola ele de novo né, porque num sabe nem o que faz né, bêbado. Quando ele se acorda, fica normal aí ele vai tomar conta, aí já acabou o saldo e ele tá de novo lá né!? Bom, tem piaçabeiro que tem mais de ano lá, dois anos, um ano e meio, sem vim aqui, num pode vim aqui porque na realidade ele não tem como porque não paga a conta né!? (Sr. Jorge Alencar, piaçabeiro, entrevista 12, 2011)

Era grande a dívida que eu devia pra ele, eu devia muito pra ele, já era do tempo do real, eu demorei muito tempo pra saldar a dívida, passei um ano mais ou menos, mas a gente ficava assim comprando rancho, trabalhando e comprando, comprando e trabalhando, até pagar, quando eu tirava saldo eu vinha pra cá (cidade de Barcelos). Mas eu trabalhava assim com ele que nem eu estou com o Rosa, eu ia pra lá passava dois meses, cinco meses e eu ia de novo com ele, eu passava mais três meses e de lá eu ficava assim, não era direto lá dentro do mato não, tem “piaçabeiros” que ficam um ano inteiro pra lá. (Sr. Alberto, entrevista, 2011)

Todas as compras ficam anotadas no caderno do patrão. Quando um “piaçabeiro” não consegue pagar sua dívida no final da safra, ele pode continuar comprando as mercadorias e emprestando dinheiro do comerciante a qual ele é subordinado

Essa *dívida* vai acumulando, e na próxima safra o trabalhador extrativista deverá pagar a *dívida* tanto da safra anterior, quanto da safra atual. Nesse caso elas

aumentarão. Quando uma *dívida* não é paga e deixada para ser quitada na próxima safra, ela é anotada no “caderno de contas” com a designação de “transportada”.

Caso ele não consiga saldar novamente, a *dívida* é transferida para a próxima safra e assim sucessivamente até ser quitada.

Por outro lado, os discursos sobre a *dívida* dependem de quem está falando. Observei durante o trabalho de campo que o posicionamento dos “piaçabeiros” são distintos em relação a este assunto.

Os “piaçabeiros” que conseguem saldar suas dívidas são conhecidos pelos comerciantes da qual são subordinados como “bons” trabalhadores.

Já os trabalhadores extrativistas que não conseguem saldar sua *dívida*, afirmam que o motivo é que são explorados, e os custos são altos para se manterem no “piaçabal”. Eles são conhecidos pelos comerciantes denominados de “patrões” e também pelos próprios trabalhadores extrativistas da piaçaba que conseguem saldar suas dívidas, como “preguiçosos” e “caloteiros”.

Na última década está ocorrendo um fenômeno que chamo de “calote da dívida”, ou seja, há “piaçabeiros” que não estão pagando suas *dívidas* com os denominados “patrões”.

Isso porque, nesta última década houve uma intensificação das mobilizações de agentes sociais que se agruparam politicamente sob um respaldo étnico, de ocupação econômica, de gênero e começaram a reivindicar seus direitos. A criação da Associação indígena de Barcelos, por exemplo, se configura como um marco da organização dos movimentos sociais no município.

O “calote”, ou seja, não pagar a *dívida*, implica numa nova maneira de estabelecer relação com o “patrão”, desconstruindo uma imagem de vítimas e sujeitos atomizados.

Nesta nova relação, e talvez um dos primeiros exemplos de um trabalhador extrativista que era subordinado ao comerciante conhecido como “patrão” e que de certa forma reagiu à exploração foi o Sr. Milton.

O Sr. Milton estava trabalhando com um comerciante a quem denominava de “patrão” há três anos e neste tempo nunca tinha conseguido saldar sua dívida. Durante seis meses o Sr. Milton passou, juntamente com sua família, que é composta por sua esposa e mais quinze filhos, extraindo as fibras de piaçaba no Rio Preto, afluente do Aracá para tentar saldar sua *dívida*. O “patrão” lhe apresentou uma dívida de R\$15.000 mesmo o Sr. Milton afirmando que ele não devia esse valor.

De acordo com o Sr. Milton, ele já tinha quitado todas as suas *dívidas* e deveria receber, de acordo com suas contas, um valor de R\$ 500,00. O “patrão” não considerou e continuou afirmando que o Sr. Milton ainda devia R\$15.000.

Após discussões, o Sr. Milton, como indígena da etnia baré, recorreu à Associação indígena de Barcelos que o incentivou a registrar um Boletim de ocorrência e processar este comerciante que o estava cobrando. Assim ele fez. No final, o Sr. Milton recebeu o valor de R\$ 500,00 que correspondia ao seu saldo e fora comprovado que ele não devia o valor de R\$15.000 que o comerciante cobrava.

Este episódio abriu precedentes para que outros “piaçabeiros” reivindicassem seus direitos trabalhistas e também se associassem a alguma unidade associativa. Assim também, como a *dívida* começou a ser pensada como algo menos rígido, havia, portanto, a possibilidade do “calote” que vejo como um fenômeno que responde há séculos de exploração. Vejamos:

Ele me apresentou essa conta, mas eu não tinha tudo isso. Eu já tinha tirado toda a piaçaba, pesado, já tinha liquidado tudinho e ele apresentou uma conta de quinze mil pra mim, queria que eu pagasse. Eu não tinha essa conta. Ele que fez o trambique, o preço na mercadoria para valorizar os quinze mil reais. Essas pessoas, muita gente, muita gente lá no igarapé, ele humilhava as pessoas. Ele não tinha respeito com freguês nenhum. Ele tratava as pessoas igualmente

um cachorro. Quando ele chegava pra lá com a gente, quando estava despachando as pessoas, era mesmo que estar jogando espinha pra cachorro. (Sr. Milton França, piaçabeiro, entrevista 22)

A partir daí, a possibilidade de enfrentar legalmente o comerciante denominado de “patrão” é posta, assim também como a força e o domínio deste último é enfraquecida com a mobilização dos agentes sociais em unidades associativas, que visam também amparo legal. Conforme visto no depoimento do Sr. Milton em relação ao atual comerciante com quem troca mercadorias por fibras de piaçaba.

Eu falei para ele: “olha, eu vou te pagar, assim que eu ficar bom eu vou te pagar”, eu devo dois mil para ele. “Eu vou te pagar, não esquentar não”. Mas se ele começar com isso, eu vou com ele pra justiça. (Sr. Milton França, piaçabeiro, entrevista 22)

#### *A inclusão da piaçaba na Política de Garantia de Preços Mínimos do Governo Federal*

Em 2007 quando fui à Barcelos por solicitação da Cooperativa mista agroextrativista dos povos tradicionais do médio rio Negro – COMAGEPT realizar o *survey* e colaborar para a construção do fascículo e mapa situacional<sup>62</sup> dos “piaçabeiros” no rio Aracá, notei que havia uma expectativa destes trabalhadores extrativistas em mostrar suas condições sociais, que eles relataram como exploração.

Como resultado, assim que finalizado, foi impresso mil exemplares deste fascículo, onde os “piaçabeiros” apontavam suas histórias de vida, reivindicações e conflitos. A COMAGEPT solicitou ao PNCSA setecentos destes exemplares e divulgou, não somente para as organizações civis em Barcelos, mas também encaminhou ao governo federal como pauta de reivindicação.

---

<sup>62</sup> O fascículo descrito aqui corresponde a uma publicação do Projeto Nova Cartografia Social solicitada pelos próprios agentes sociais, que se autodefinem na categoria de “povos e comunidades tradicionais” e que relatam suas histórias de vida, de conflito e reivindicações, além do mapa situacional, onde esses próprios agentes constroem e representam seus territórios.



Na ocasião um representante do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) estava no município e recebeu um exemplar do fascículo pessoalmente das mãos do presidente da COMAGEPT.

A publicação deste fascículo teve uma repercussão significativa em Barcelos, seja dos “piaçabeiros” que afirmavam e denunciavam como verdadeiro os depoimentos transcritos no fascículo, seja dos “patrões”, que afirmavam que aqueles depoimentos se referiam a um passado distante.

Um ano após estas discussões sobre as reivindicações dos “piaçabeiros” juntamente à COMAGEPT frente a situação de subordinação dos trabalhadores extrativistas aos comerciantes da piaçaba, ou seja, em 2008, estava ocorrendo no município as discussões sobre o “Ordenamento territorial do médio rio Negro”.

A Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) e a Associação Indígena de Barcelos (ASIBA) incentivados pelo Instituto Socioambiental (ISA) organizaram o primeiro seminário sobre “Ordenamento territorial do médio rio Negro” na cidade de Barcelos para discutirem sobre as ações e reivindicações sobre o uso e ocupação dos territórios nos municípios do médio rio Negro visando os direitos dos povos e comunidades tradicionais<sup>63</sup>.

No âmbito das mobilizações sociais em Barcelos, tanto instigadas pela publicação do fascículo em 2007 que já estava sob o conhecimento dos representantes do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), quanto pela movimentação das Associações indígenas em discutir questões relativas à demarcação das Terras Indígenas no município em 2008, acarretou visibilidade para as relações de subordinação do “sistema de aviação” no município.

---

<sup>63</sup> Mais informações sobre Ordenamento territorial do médio rio Negro ver no Boletim Socioambiental publicado em <http://www.socioambiental.org/prg/BoletimRN3.pdf>

Em 2009 os Ministérios do Meio Ambiente (MMA) e Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) elaboraram um plano de ação para o incentivo e fortalecimento das cadeias produtivas dos recursos naturais extraídos no Brasil. Nesse contexto as fibras da piaçaba são incluídas na Política de Garantia de Preços Mínimos (PGPM). Segundo a Companhia Nacional de Abastecimento (CONAB):

Essa iniciativa se inseriu na estratégia do governo federal de articular as políticas de governo voltadas à promoção do desenvolvimento sustentável, geração de renda e justiça social. Buscando garantir a sustentação dos produtos extrativistas, alguns produtos foram incluídos na Política de Garantia de Preços Mínimos (PGPM), entre eles a fibra de piaçava. Este instrumento de sustentação de preço é de responsabilidade do Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (MAPA) e sua execução cabe à CONAB, empresa pública, vinculada ao MAPA. (<http://www.conab.gov.br/OlalaCMS/uploads/arquivos/44ef0e6571fee0498990698b165f8d.pdf>)

A inclusão nesta política do Governo Federal implica que as fibras da piaçaba estariam amparadas por um Programa de subvenção econômica. Ou seja, são estabelecidos preços mínimos para a comercialização dos produtos desde o momento de sua extração.

No Amazonas, o preço mínimo estabelecido por essa Política para as fibras da piaçaba estão no valor de R\$1,07 independentemente de como os fardos estão organizados, ou seja, “cabeça”, “pacote” ou “tora”.

A CONAB seria responsável de oferecer duas formas de subvenção: uma diretamente ao trabalhador extrativista, ao comprovar que efetuou a venda de seu produto por um preço inferior ao estabelecido pela Política de Garantia de Preços Mínimos; a outra é direcionada ao comprador cujo valor a ser pago seria arrematado em leilão por indústrias, beneficiadores e cooperativas.

Com essa Política, os comerciantes da piaçaba conhecidos como “patrões”, obedecem ao preço mínimo estipulado pela PGPM e compram as fibras dos

trabalhadores extrativistas a R\$ 1,07 no mínimo, o que antes era comprado a R\$0,50, R\$ 0,90 por exemplo. Mas apesar disso não houve alterações nas relações e condições de trabalho, pois eles também aumentaram os preços dos produtos fornecidos aos “piaçabeiros”, numa tentativa de diminuir as despesas que o aumento dessa Política trazia.

Em 2011, tive acesso<sup>64</sup> aos recibos dos produtos que os trabalhadores extrativistas consumiram durante sua estadia no “piaçabal” e pude notar que os preços dos produtos fornecidos aumentaram. O quilo do leite estava a R\$11,00, a gasolina a R\$6,00, um quilo de café R\$20,00, o sabão a R\$7,00, o remédio dipirona a R\$4,00, por exemplo. Além da “tara” continuar.

#### *A “tara” e a “pesagem”*

Conforme apontado no capítulo 2 da presente dissertação, a “tara” corresponde a uma fração da produção que não é paga ao “piaçabeiro”, por ser descontado as possíveis “impurezas” que possam vir a pesar na produção entregue ao “patrão”. Considero a “tara” também como um instrumento de *dominação* dos comerciantes em relação aos trabalhadores extrativistas.

O que mata a gente é a tara. (Sr. Mamédio, entrevista 17, julho de 2011)

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

---

<sup>64</sup> Durante o trabalho de campo, alguns “piaçabeiros” me mostraram os recibos que os “patrões” lhe entregam no final da safra quando estes vão pesar as fibras e saber o saldo.

Nas relações sociais do “sistema de aviamento”, para minimizar os efeitos da “tara” na *dívida*, quando os trabalhadores extrativistas terminam de beneficiar os fardos de piaçaba na “colocação”, eles imergem estes fardos no igarapé a fim de que tenham o peso das fibras dobrado.

Na colocação do Sucuriju em 2011, tive a oportunidade de observar as fibras serem imersas, e retiradas da água. Molhadas, as fibras têm o dobro de seu peso seco.

Os “piaçabeiros” utilizam alguns marcos para não perderem sua produção no igarapé. Estes marcos podem ser pedras ou tocos de árvores fincados no chão da qual os fardos são amarrados com cordas industrializadas e ficam emersos na água. Assim eles podem ver onde está a sua produção.

Até a década de 1990 as fibras da piaçaba eram armazenadas em uma barraca construída de madeira na própria “colocação” da qual os “piaçabeiros” denominavam de “paiol” e lá elas eram protegidas da chuva, pois caso molhassem, os “piaçabeiros” arcaíam com as altas “taras” descontadas de sua produção.

O Sr. Antonio em depoimento abaixo conta que o “patrão” da qual ele era subordinado utilizava um alicate para pegar o fio no interior da “piraíba” para verificar a umidade das fibras. Ou seja, se por fora aparentavam seca, ele conferia por dentro também. O controle era mais forte, e neste caso, a “tara” era maior. Ou seja, vender as fibras úmidas ou molhadas ao patrão significava perder dinheiro.

Na minha época não podia, a gente tinha que secar, a gente tinha que fazer paiol para armazenar para não molhar, hoje em dia eles colocam é dentro d’água, agora o paiol é a beira do rio. Na minha época ainda tinha mais uma, que na piaçaba o patrão metia um alicate no cento da piaçaba e puxava, a fibra que saísse molhada era 30%, se estivesse seca era 10% a tara, a classificação era assim, quando estava apenas úmida do mato eles tiravam 15% de tara, até 50% eles chegaram a tirar. (Sr. Antonio, piaçabeiro, rezador e indígena baré, julho de 2011)

O Sr. Caba, em depoimento abaixo, conta que caso as fibras estivessem molhadas, os “piaçabeiros” tinham que secá-las, pois o “patrão” não aceitava essas fibras molhadas, elas deveriam estar sempre secas.

Se molhasse, lá no lugar onde eu trabalhava, você tinha que enxugar, entendeu. Você tinha que enxugar ela. Porque lá é lajeiro de pedra. O cara não recebia piaçaba molhada. Porque ele tinha um negócio de falar que não adiantava tirar tara que ele lá, os caras também não queriam. Então era melhor levar um produto bom, seco que não tinha problema. Mas, vai passando o tempo aí você vai vendo que certas coisas que a gente fazia não faz mais. Que nem agora, ela é conservada n'água. Antes de eu deixar já de cortar piaçaba, a minha piaçaba não podia deixar aí no tempo, pegar água de chuva aquele negócio todo. Tinha problema nenhum. Mas, na época não, tinha que ser conservada em depósito. Piaçaba seca. (Sr. Caba, Piaçabeiro - Entrevista 5)

O Sr. Mamédio também reitera:

Antigamente, quando nós começamos a trabalhar, tã ele aí, se deixasse uma cabeça de piaçaba molhada o patrão reclamava e tirava aquela tara. Hoje, eles já colocam até a cabeça dentro d'água. (Sr. Mamédio, entrevista 17, julho 2011)

Não receber as fibras molhadas era uma das principais exigências dos “patrões”, pois de acordo com a hierarquia comercial, eles também eram cobrados pelas empresas da qual eram subordinados.

O Sr. João Apolônio conta que assim que ele chegava na “colocação”, construía o chamado “paiol” e todos os dias que chegavam do lugar de extração das fibras, que descrevi anteriormente como o “rebolado”, guardava as fibras neste “paiol”, e mesmo tendo esse cuidado para não molhar as fibras, os comerciantes da piaçaba descontavam a “tara”, mesmo ela estando seca.

A partir disso, os trabalhadores extrativistas começaram a não proteger mais fibras da água, pois seca ou molhada os “patrões” estavam retirando a “tara”.

Antigamente os “piaçabeiros” quando chegavam nas cabeceiras dos igarapés, faziam uma barraquinha, faziam o paiol, outra barraquinha, para todo dia em que eles chegassem no mato iam colocando os fardos naquele paiol para não molhar, mas o que acontece: mesmo assim, você fazendo todo esse trabalho eles (patrões) tiravam 15%, 20%,

25% de tara, o produto seco! Com o passar dos tempo, os “piaçabeiros” não faziam mais paiol não, eles chegavam do mato e jogavam para dentro do igarapé. Deixavam o pacotão de molho. Quando ele tinha pique é que ele tirava para amarrar, olha! Pois até agora está acontecendo isso. (Sr. João Apolônio, piaçabeiro, Entrevista 21, 2011).

Em 2012 realizei um levantamento documental e arquivístico nos documentos fiscais e transações comerciais da firma J.G. Araújo entre os anos de 1896 a 1965. Constatei que a empresa cobrava e classificava com os seguintes critérios: seca – úmida –molhada. Conforme esses critérios as “taras” variavam.

Atualmente, esses critérios não são utilizados. Pois as fibras não são mais protegidas da água, pelo contrário, após serem beneficiadas na “colocação”, e enquanto elas não são vendidas ao patrão, os “piaçabeiros” a mergulham no igarapé.

As “taras” já não são medidas por umidade, e sim dependerá de cada “patrão” estabelecer o critério. De acordo com os entrevistados, ela varia de 10% a 20% da produção.

Depois de “beneficiadas”, a produção dos trabalhadores extrativistas é levada à “paragem”, que é um lugar estratégico onde os agentes sociais se encontram com o “patrão” para pesar a produção extraída durante aquela safra.

A “paragem” é um lugar de encontro e de passagem. Caracteriza-se por ser um lugar de fácil acesso, na beira do rio principal, onde há um campo limpo, para atracar os barcos e fixar estadia.

Os “piaçabeiros” fazem a condução das fibras de piaçaba, em toneladas até a “paragem” combinada com o “patrão”. Lá há uma balança onde as fibras são pesadas. O “patrão” espera os trabalhadores extrativistas com um “assistente” denominado por eles como “aviado do patrão”, que ajuda nas anotações da pesagem.

Considero o momento da pesagem, uma “situação social” (Gluckman, 1987). É nesse momento que as “taras” são tiradas e as tensões aumentam, é ali que é decidido se o “piaçabeiro” salda a *dívida* ou não salda.

O assistente do patrão coloca as fibras de piaçaba na balança e diz quanto ela pesa. O “patrão”, por sua vez, anota, e quando terminam de pesar toda a produção do “piaçabeiro”, eles somam esta produção, tiram a “tara” e se o trabalhador extrativista sair com um saldo positivo ele pode receber seu dinheiro ou mercadorias. Caso ele saia com um saldo negativo, sua *dívida* é transportada para outra safra.

No ultimo trabalho de campo, realizado em julho de 2011, cheguei juntamente com a equipe de pesquisa, na paragem do igarapé do Madixi onde estavam alguns “piaçabeiros” indígenas da etnia baré, que moram No povoado do Romão, rio Aracá, pesando sua produção com o assistente do “patrão”.

O nome da paragem do igarapé do Madixi é Porto Alegre. Chegamos na hora da pesagem. Não havia o “patrão”, pois este havia mandado seu filho. Quem estava pesando as fibras na balança era o cunhado dos próprios “piaçabeiros”. E quem estava anotando o peso dos fardos era a irmã destes trabalhadores extrativistas.

O local desta pesagem se deu porque os “piaçabeiros” estavam extraíndo no igarapé do Madixi, afluente do Aracá e aquele era o ponto mais próximo para estes agentes sociais se encontrarem, já que os patrões não vão até a “colocação”.

A base da balança é feita com varas de madeiras. Duas na vertical cuja ponta se assemelha à letra “Y” e uma na horizontal encaixada entre as verticais. No meio da madeira na horizontal está pendurada a balança com um gancho. É nesse gancho que os fardos das fibras são presos e pesados.

A pesagem que assisti foi diferente daquela narrada por alguns trabalhadores extrativistas da piaçaba. Já que quem estava na balança não era o

assistente do patrão e sim um cunhado do “piaçabeiro” e quem estava na anotação da pesagem não era o “patrão” e sim a irmã do “piaçabeiro”. Todavia o filho do “patrão” estava vigiando todas as transações.

#### *A presença / ausência feminina nos “piaçabais”*

Nas últimas décadas a presença feminina no “piaçabal” tem diminuído. Antes das desagregações das firmas comerciais nos rios, haviam famílias inteiras no “piaçabal”, que constituíam *comunidades*.

A noção de *comunidade* da qual compreendo se aproxima das proposições de Gusfield (1975) ao considerar a distinção entre *conceito* e “vida real”, sendo, portanto o *conceito* um instrumento de análise das realidades empiricamente observáveis.

O conceito de *comunidade* não é estático. As realidades empiricamente observáveis são dinâmicas. Deste modo, para o autor há dois usos para o conceito de *comunidade*: O primeiro é territorial, que se refere ao lugar em um sentido geográfico; O segundo se refere às relações sociais que são orientadas pelos vínculos. Estes podem ser similares ou distintos, o que pode unir ou diferenciar os grupos sociais.

As relações de *comunidade* são derivadas dos sentimentos construídos, por exemplo, como relações familiares, de compadrio, territorial, étnico ou religioso.

Essas famílias que consistiam *comunidades* nas proximidades do “piaçabal” plantavam suas “roças”, e trabalhavam além da piaçaba, na seringa, sorva, pesca e caça. A migração das famílias para a cidade provocou, ao longo dos anos, a presença predominantemente masculina no “piaçabal”.

O fenômeno da migração dos povoados para a cidade de Barcelos se deu a partir de um processo que se inicia com a falência das firmas comerciais meados da



década de 1960-70 que se deu a partir da decadência do ciclo econômico da borracha. Essas firmas garantiam a comercialização de mercadorias nos povoados, o que com sua falência essas relações eram minimizadas.

Os novos sujeitos que emergem substituindo os papéis sociais das firmas, os “patrõesinhos” o que antes eram os “regatões”, não têm capital financeiro suficiente que garanta a manutenção do sistema comercial tal como antes.

Quando os “patrõesinhos” não levavam mercadorias industrializadas para trocar por produtos produzidos nos povoados, os moradores iam à cidade realizar essas transações comerciais e assim foram se estabelecendo, mas sempre mantendo vínculos com os sítios, ou povoados, onde são cultivadas as “roças”.

Concomitante a este processo das relações comerciais, os internatos salesianos em Barcelos tem importância nesse fenômeno de migração para a cidade. Peres (2003) atenta que a migração de famílias indígenas das comunidades e sítios para a cidade ocorreu também por causa do fechamento dos internatos salesianos a partir do final dos anos 70.

Para viabilizar os estudos dos filhos, era necessário estabelecer moradia na cidade. Segundo Peres (2003):

O atrativo das demandas urbanas (hospitais e escolas) gera um aparente esvaziamento nas comunidades e sítios, aumentando o adensamento humano na sede municipal. Por outro lado, as relações sociais ordenadoras das comunidades e o uso econômico das terras favorecem um movimento de dispersão populacional ao longo do rio Negro e seus afluentes, formando novos assentamentos no interior. Essa dinâmica mantém uma circulação constante de indivíduos pela região, produzindo uma população flutuante nas comunidades. Outros fatores contribuem para isso: a escassez de áreas de terra firme, adequadas para moradia e uso agrícola; além das atividades sazonais de extrativismo. Por outro lado, muitas famílias que moram na cidade mantêm fortes laços econômicos e sociais com as comunidades e sítios, produzindo uma sólida conexão entre cidade e interior na vida de indígenas e ribeirinhos. Conseqüentemente, novos bairros surgiram e, outros, mais antigos, adensaram-se, além da incorporação de comunidades próximas à cidade, como é o caso de Mariuá. (Péres, 2003, p. 263)

Estabelecer residência na cidade, não significa abandonar as práticas agrícolas e demais atividades realizadas nos povoados. Tais práticas são ressignificadas em um novo contexto. Seja voltando ao povoado ou sítio, seja estabelecendo novos “roçados” nas estradas ou terrenos cultiváveis próximo à cidade.

Para aquelas famílias que moram na sede municipal de Barcelos, as mães permanecem para acompanhar os filhos na escola, e os homens vão realizar as atividades extrativistas na floresta. A ocasião em que as famílias inteiras se deslocam para os povoados, ou “piaçabal” é quando está nas férias escolares.

Vejamos o Sr. João contando como era no rio Curuduri no tempo em que as famílias moravam nos “piaçabais”:

As pessoas levavam suas famílias, era todo mundo com suas famílias, os que tinham mulher, os que tinham filhos, o patrão que garantia trazer a família toda. Era muita mercadoria, aí chegava nesse Pau Alto (paragem onde estávamos pernoitando) e pegava as mercadorias, o patrão colocou um barracão lá no Buenos Aires (paragem) e lá entocava mercadoria para o pessoal quando voltava no verão, lá tinha de tudo o que a gente queria, antigamente era mais fácil.

**Elieyd:** Por quê?

**Sr. João:** Porque ele trazia muita mercadoria, chegava lá entocava no barracão e deixava a nossa mercadoria lá, a gente pegava a mercadoria e ia embora de novo trabalhar, agora não, isso não existe mais. Agora está meio difícil porque não existe patrão que pode, não é? Tem assim como esses aí, que chega e quando baixa leva tudinho. (Trecho da entrevista, 02 com o Sr. João “cobra”, indígena e “piaçabeiro”, 2011.)

A presença feminina no “piaçabal” era constante, já que os “piaçabeiros” levavam toda sua família, e era o papel da mulher lavar as roupas, fazer comida, lavar as louças, cuidar das crianças além de cortar piaçaba.

Durante o trabalho de campo nos “piaçabais” no rio Curuduri, pude verificar a ausência feminina, já que eu era a única mulher em todas as ocasiões no “piaçabal”. Assim, tomei como desafio participar das atividades extrativistas e proceder às entrevistas num universo masculino.

Com a vigilância do Conselho Tutelar atualmente, os “piaçabeiros” não podem levar seus filhos menores de idade ao “piaçabal”. De acordo com o Estatuto da Criança e do Adolescente, essa atividade se configura como “trabalho infantil”. As crianças, portanto, ficam proibidas de ajudar os pais na extração da “piaçaba”, o que acarreta a dificuldade de repassar os conhecimentos tradicionais desta prática extrativista.

O que foi que eu fiz ano passado... eu peguei os meus filhos e fui embora para o interior e o Conselho Tutelar não me largava, vivia atrás de mim e viemos deixar ele para estudar, eles foram bater lá no rio Preto atrás da gente. Foram três vezes lá. (Sra. Alberta, entrevista 13, 2011)

Nesse sentido, as mães acompanham os filhos e os homens vão sem suas famílias ao “piaçabal”. O que ocasiona a presença predominantemente masculina nas “colocações”. A partir disso, os “piaçabeiros” têm que, além de extrair a piaçaba, lavar as roupas, louças, preparar comida e outras atividades que convencionalmente eram atribuídas às mulheres.

Desse modo, as famílias permaneciam no “piaçabal” durante anos, atualmente os trabalhadores extrativistas ficam de três a seis meses, eles voltam para ver sua família, seja nos povoados ou na cidade de Barcelos.

#### *Sobre o alcoolismo no “piaçabal”*

Durante a estadia no “piaçabal” é frequente o consumo de bebidas alcoólicas pelos trabalhadores extrativistas. Havia ocasiões em que os “patrões” levavam estrategicamente tais bebidas, pois quanto mais os “piaçabeiros” bebiam, mais consumiam e conseqüentemente, maior suas *dívidas* com o comerciante que fornece as mercadorias.

Quando os patrões não levam quaisquer que sejam as bebidas, aqueles “piaçabeiros” que acabaram ficando dependente deste consumo, acabam ingerindo perfumes, e até mesmo gasolina.

Porque o piaçabeiro é o seguinte, trabalha, tira um saldinho e chega aqui na cidade, pega o dinheirinho dele e muitos acabam logo com bebida. O Aracá é um rio que só tem dois patrões, e eles não levam bebida, que o piaçabeiro gosta de tomar uma. Já no Padauri não, eles levam, e mesmo se não levar, eles nunca beberam gasolina não, nem perfume. Agora no Aracá eles bebem perfume, gasolina, tudo. (Sr. Alberto, entrevista 7, julho 2011)

Presenciei uma situação onde num povoado indígena todos os homens estavam bêbados. A matriarca da comunidade justificou dizendo que no dia anterior houve uma festa de aniversário. E que alguns rapazes da comunidade havia chegado da cidade trazendo bebidas alcoólicas, como aguardente de cana, conhecida como cachaça.

Já na cidade, em julho de 2011, presenciei outra situação, quando encontrei na praça de Barcelos um dos “piaçabeiros” indígena da etnia baré que conheci no “piaçabal” do rio Curuduri em 2007 e reencontrei em 2011 em outra colocação como assistente do patrão. Atualmente ele tem 56 anos.

Este trabalhador extrativista não conseguia ficar de pé, e estava com uma garrafa de cachaça na mão. Havia um dia que tinha chegado do “piaçabal”.

No outro dia, encontrei sua irmã, artesã e indígena baré que conheci na ocasião de um trabalho de cartografia social no ano de 2007. Ela me contou que o seu irmão estava dependente do álcool e tudo o que recebia de pagamento gastava em bebidas alcoólicas. Ele não ajudava nas despesas da casa em que eles moravam.

Tem gente que tira R\$ 2.000 de saldo, mas é viciado na bebida, e aí, se ele pega o dinheiro dele, ele bonzinho, tem a possibilidade dele dar pra mãe, pra esposa, ou pra alguém guardar pra ele, não é aquele caso de ir pegando pouquinho e ir e deixar no bar. (Sra. Inalda, presidente da COOPIAÇAMARIN, 2011)

As situações do alcoolismo vão para além dos limites do “piaçabal”, estão na sede municipal ou povoados. Ouvi várias histórias (ou estórias), de “piaçabeiros” que bebiam. Uma delas é a de um “piaçabeiro” que bebeu demais e foi tirar a canoa do rio para amarrar num lugar mais seguro. Assim ele caiu na água e se afogou. Morreu afogado e seus colegas só acharam o esqueleto e a pele, pois os candirus já o haviam consumido. Os colegas de “colocação” apenas enterraram o que sobrou no próprio “piaçabal”.

A senhora Osvaldina conta abaixo sobre a relação de seu falecido marido com o álcool, ele mesmo doente consumia bebidas alcoólicas:

O meu marido, além da perna ele sofria muito de nervosismo, e também bebia demais, antes dele morrer ele sentia muitas dores, eu acho que foi complicação de remédio. Ele comprou um remédio e estava tomando esse remédio aqui, nós viemos pegar as meninas que estavam estudando, a gente morava em canoa aí na beira, e como ele gostava demais da bebida, então ele parou de beber numa tarde que nem agora, na manhã do outro dia ele não continuou mais tomando remédio, e foi beber. Ele Anoteceu bêbado. (Sra. Osvaldina, entrevista 21, julho 2011)

O Sr. Mamédio, indígena baré, “piaçabeiro”, e sua esposa, a Sra. Maria Luiza, indígena baré, descrevem a rotina de seu filho com a presença constante de bebidas alcoólicas:

**Sr. Mamédio:** A gente tá pensando também que ele bebia muito. Esse aí bebia demais mesmo. Se ele passasse trinta dias aqui, todo dia ele bebia. Quando era cinco horas da manhã ele ia embora. Aí chegava duas horas da tarde, três horas bêbado. Aí dormia, acordava...

**Sra. Maria Luiza:** Não comia não. Não se alimentava. Ele era deste tamanho assim. Dava pena. A barriga dele chega encostava na costela.

Outras conseqüências do consumo exagerado de bebidas alcoólicas nos “piaçabais”, nas “paragens”, nos povoados ou na cidade são as brigas entre os próprios trabalhadores extrativistas, ou entre os trabalhadores extrativistas e os assistentes do “patrão”.

As brigas entre “patrões” existem, mas em outro plano, entre eles as brigas são pelos domínios dos igarapés que não envolve necessariamente as bebidas alcoólicas, embora estes também possam consumir.

**Elieyd:** E como é a questão de bebida no piaçabal ?

**Jocivan:** Agora é por época, meu pai levava, mas não para o piaçabal a gente quando ficava no rio aqui fora a gente tomava a gente mesmo ficava bêbado às vezes a gente bebia lá com eles lá, mas aqui fora sem ser na colocação quando ia pra colocação ninguém levava mais bebida não era muito difícil ter bebida na nossa colocação lá no Padauri.

**Elieyd:** E nas outras colocações?

**Jocivan:** era bebida no piaçabal mesmo, às vezes tinha briga, às vezes não (risos).

**Elieyd:** E tu presenciou muita briga nos piaçabais?

**Jocivan:** Só uma vez, dois cunhados meu mesmo, meu cunhado com outro cunhado dele.

**Elieyd:** Por que, você lembra?

**Jocivan:** Bebida mesmo negócio querendo ser mais que o outro então começaram a discutir, então começaram a brigar. (Trecho da entrevista 6 – Sr. Jocivan, 2011)

Uma das situações que considere oportunas de transcrever aqui é a história do filho do Sr. Mamédio. O referido rapaz ingeriu gasolina na ausência de bebida alcoólica no “piaçabal”. Esta prática está se tornando comum entre os trabalhadores extrativistas, sobretudo, no rio Aracá.

O processo para o consumo da gasolina é feito através das seguintes técnicas: 1) Em uma garrafa de refrigerante vazia os “piaçabeiros” acrescentam água e gasolina, 2) a garrafa é chacoalhada de modo que a água se mistura à gasolina 3) nesse movimento o óleo da gasolina se separa da água, 4) é acrescentado areia, 5) esta mistura é coada em um pano, 6) o óleo ficará preso à areia e não será coado, 7) a água juntamente com o álcool passará pelo filtro de areia. Depois disso, eles ingerem a substância.

Deram pra beber gasolina. Iam subindo com o irmão dele, quando chegou ali no Elesbão, diz que acabou a cachaça, misturaram com gasolina, diz ele que tomou duas doses. Não sei se foi isso que prejudicou ele. E ele sente falta de ar. Aí eu calculo que a gasolina que fez isso. Olha o pessoal do senhor Julinho me contou agora, ele passou seis dias lá, de esperar a piaçaba, eles levaram três horas de gasolina. Quando eles chegaram lá na colocação estavam todos bêbado. Aí o

médico falou pra ele que daqui mais uns dias ele vai perder todos os fregueses, porque... né?! Gasolina! Acaba o pulmão! Aí acabou, cadê o ar?! Porque, aquilo evapora. E já deram pra beber gasolina agora. Ele mesmo me contou isso. Eu disse: “Meu filho conta pro médico!”. O finado Salvaviano morreu com gasolina, ele foi tomar só uma dose. Quando aperta o pulmão não teve jeito, com uma semana ele morreu. Aquilo queima o pulmão. Evapora, é ácido. (Sr. Mamédio, 2011)

De acordo com a ficha de informação de segurança de produto químico (FISPQ) da gasolina padrão, de 2002, assinada pela Petrobrás, os efeitos da ingestão e inalação da gasolina são: dor de cabeça, náuseas, tosse, tonteiras, perda de consciência, sensação de embriaguez, efeito narcótico, irritação das vias aéreas superiores, irritação de olhos, nariz e garganta, ressecamento. Quando especificamente ingerido, pode ser aspirado para os pulmões e provocar pneumonia química<sup>65</sup>.

O Sr. Mamédio aponta que seu filho não consegue mais realizar as práticas extrativistas da piaçaba, caça ou pesca devido sua condição física de não conseguir respirar, assim como os demais trabalhadores extrativistas que também estão consumindo gasolina. Neste sentido, estes “piaçabeiros” não conseguem extrair as fibras da piaçaba pelas dificuldades respiratórias. E conseqüentemente, não conseguirão saldar as *dívidas*.

Esses efeitos da gasolina são ressignificados, e esses sintomas que descrevi acima são interpretados como algo sobrenatural. O Sr. Mamédio e sua família acreditam que a doença de seu filho também se dá por conta de um encontro no “piaçabal” que ele teve com uma criatura desconhecida, interpretada por ele como “assombração”.

**Sr. Mamédio:** quando ele foi sozinho, ele com a mulher dele lá no Curuduri, ele dormir numa paragem, aí ele viu um bicho. Desse bicho, assombrou ele, até hoje ele ficou assim.

**Sra. Nazaré:** Pois é, esse bicho que deve ter pegado a sombra dele.

**Sr. Mamédio:** É. Pegou a sombra dele. Ele conta tudinho. E quando ele conta, ele começa a contar ele começa a tremer assim. Dá aquele assombro nele. (...)

**Sra. Maria Luiza:** Quando ele tá deitado, a gente não pode chegar assim, chamar ele cutucando. A gente chama ele assim, ele se assusta.

---

<sup>65</sup> PETROBRÁS, FICHA DE INFORMAÇÃO DE SEGURANÇA DE PRODUTO QUÍMICO (FISPQ) – GASOLINA PADRÃO. [http://www.crq6.org.br/arquivos/File/piling/fispq\\_gasolina.pdf](http://www.crq6.org.br/arquivos/File/piling/fispq_gasolina.pdf)

**Sr. Mamédio:** E o Sr. Erpídio viu, diz ele que estava muito forte, ia levando mesmo. A mulher conta tudinho. Ele foi atirando no bicho, ele pensou que era onça sabe, quando ele focou assim, aí no vulto, que ele foi focar ele viu assim, um olho deste tamanho. Diz ele, era uma pessoa e tinha um olho no meio da testa. E quando ele disse aquilo... eu já tive esse assombro antigamente, eu com meu finado irmão. Esse que é o marido da Guri. Eu não vi, mas o finado meu irmão viu. Chico, nunca tive medo na minha vida como dessa vez. A canoa que nós andava era seis metro, tremia assim com a gente. Meu irmão perdeu a fala uns vinte minutos. Só ele que viu. Esse tal bicho mesmo que ele viu. Ele disse que só tinha um olho no meio da testa. Desde lá que ele ficou assim. Eu acho que assombrou ele. Eu calculo que é isso. Ele não pode andar no mato. Às vezes ele entra no mato e vê qualquer coisa ele fica assombrado assim, ele não anda no mato não, ele tem medo. Antes ele caçava, trabalhava... é assim que ele vive. Por isso que ele não pode sair. Diz ele que tudo é assombro pra ele.

O Sr. Mamédio aponta que seu filho atirou com arma de fogo no “bicho visagento”, pois acreditava que se tratava de uma onça. Como consequência ele foi “assombrado” e seus problemas de saúde podem se dar por este motivo.

Eduardo Galvão (1955, p. 135) quando realiza um estudo sobre a vida religiosa de uma comunidade na Amazônia, afirma que o assombrado de bicho, perda da sombra ou de alma, roubada pela ação de um sobrenatural se fazem presentes na vida cotidiana dos moradores de Itá. A designação “assombrado” para Galvão:

Tem aqui um significado local, exprime o fato do indivíduo perder a sombra que lhe é roubada por uma dessas criaturas da mata. A perda da sombra tem um sentido de perder a alma. A consequência é a loucura”. (GALVÃO, 1955, p. 102)

O filho do Sr. Mamédio estaria “sem a sombra” por isso ele não tinha forças para trabalhar e se assustava com qualquer ruído que fosse. No final da entrevista, porém, o Sr. Mamédio aponta uma dúvida: a ingestão de gasolina teria contribuído para a “assombração” perseguir seu filho?

Quando apareceu essa doença, não sei se é isso não, deram pra beber gasolina. Iam subindo com o irmão dele, quando chegou ali no Elesbão, diz que acabou a cachaça, misturaram com gasolina, diz ele que tomou duas doses. Não sei se foi isso que prejudicou ele. Eu calculo que foi isso. Desde lá que ele começou. Quando ele bebia não era assim, quando ele bebia (bebidas alcoólicas) que ele ficava



bom ele ia trabalhar. Chegava passar um mês, dois meses, chegava aqui e ia beber de novo. Agora só que ele não parava de beber, mas quando ele ficava bom ficava né?! Agora não. Não pode trabalhar, não pode carregar um peso que dá uma canseira. É porque basta dizer, deve ter ofendido o pulmão dele. Que aquilo “Deus o livre” aquilo é um veneno. (Sr. Mamédio, Barcelos, julho de 2011)

Conforme aponta do depoimento abaixo, o Sr. Mamédio apontou que os dois acontecimentos: a ingestão da gasolina e a “assombração” que aflige seu filho se deram ao mesmo tempo. Desse modo, pela dúvida, seu filho iria se consultar tanto com um médico, quanto com um rezador.

#### **4.3 O espaço simbólico do sobrenatural: Rezas, sonhos e assombrações**

As práticas de rezas e curas permeiam algumas relações sociais no “piaçabal”. Durante o trabalho de campo pude conhecer e entrevistar dois rezadores indígenas das etnias baré e tariana que trabalharam extraindo as fibras de piaçaba.

Em algumas entrevistas pude notar que em relação ao espaço simbólico do sobrenatural, quatro elementos que fazem parte deste campo: Rezas, manuseio de plantas medicinais, sonhos e “visagens”.

##### *a. Rezas:*

As práticas de rezas ou “benzimentos” (fazer o sinal da cruz objetivando proteção divina) são instrumentos de proteção da qual são acionados mecanismos religiosos e cosmologias indígenas. Essa prática se torna um meio de comunicação entre o mundo concreto e o sobrenatural, através das rezas que são invocadas pelo rezador. Quando me refiro ao mundo concreto, tento discorrer sobre o que é físico ou palpável. Não elegi o termo “real” por considerar que para aqueles agentes sociais, os elementos que compõe o mundo sobrenatural também são reais, ou seja, são verdadeiros.

Peres (2003) sobre as práticas de rezas e benzimentos em Barcelos afirma que:

As rezas e os benzimentos são mecanismos de proteção que servem para domesticar, acalmar, entabular um diálogo com os senhores das florestas, dos rios, dos igarapés e dos lagos, a fim de transformar poderes ameaçadores em benefícios para os humanos. No imaginário regional — compartilhado inclusive por não-indígenas — a mata, os rios, os lagos e os igarapés são habitados por forças malfazejas (curupiras, espíritos dos mortos e encantados) e humanos dotados de poderes sobrenaturais e ameaçadores (matis e maquiritares), tornando necessária uma série de cuidados especiais no manejo dos recursos “naturais” e no trato com os viventes. O homem precisa controlar os meios adequados de comunicação e relacionamento com estes seres potencialmente predadores, causadores de doenças e morte. A moderação, o controle de si, é um valor muito recorrente em várias situações sociais de contato com alteridades. As leis que vigoram na mata não são “naturais”, são convencionadas e sancionadas por estes “espíritos encantados”. (PÉRES, 2003, p. 316)

Deste ponto de vista, através das rezas é buscado um diálogo com os seres mágicos da natureza que podem prejudicar ou proteger os homens.

Em relação aos mecanismos religiosos, é oportuno ressaltar que as preces católicas são elementos presentes nessa prática. Os dois rezadores da qual entrevistei durante trabalho de campo, por exemplo, estudaram em internatos salesianos.

Neste internato eles vivenciaram proibições em relação à sua cultura, como não poder falar sua língua, não poder realizar os rituais mágicos de seu grupo étnico. O processo de conversão religiosa no âmbito dessa colonização se deu de forma violenta, sobretudo, nos modos mais simbólicos do cotidiano dos povos indígenas.

O estudo era realmente pesado, e além disso você não poderia falar a língua, eles diziam que a língua indígena era sinal de atraso, era uma língua que a gente não poderia usar e tínhamos que falar português. Sr. Clarindo, tariana, julho de 2011)

As influências cristãs acabam sendo ressignificadas, de modo que as práticas de rezas e benzimentos dos rezadores não são as mesmas daquelas rezas que fazem os padres na igreja. Bem como afirma Peres (2003):

Os rezadores se apropriaram dos poderes de regeneração (as preces católicas) dos padres inserindo-os no código do xamanismo e os benzedores e pajés constituem, por outro lado, instrumentos essenciais para forjar e preservar pessoas etnicamente diferenciadas alimentando-as com as forças da “ancestralidade”, da ordenação

primordial da vida narrada nos mitos de origem. (PÉRES, 2003, p. 316)

Quando ressignificadas, essas rezas têm relação com os elementos encontrados nos mitos de origem dos povos indígenas do rio Negro. E através dessa prática, são buscadas as forças de ancestralidade, os diálogos com os espíritos que os rezadores julgam existir na natureza.

Peres (2003) aponta que “a “natureza” não é somente fonte inerte de recursos postos para satisfazer as necessidades humanas, mas um mundo intersubjetivo no qual as atividades produtivas e de consumo estão imersas num contexto comunicativo e normativo” (PERES, 2003, p.317). Nesse caso, a “natureza” se torna um espaço de convívio entre humanos e não-humanos (plantas, animais, minerais e espíritos). E esse convívio é regulado por normas passíveis de punição, caso não elas sejam cumpridas.

O papel social do rezador é específico para alguns indivíduos. Ela não é uma prática que todos devem saber. Nesse caso, há indivíduos que “nascem” para realizar essa tarefa, e que ao longo do seu crescimento vai tendo afinidade com as questões relativas às rezas, tendo sonhos e visões que fazem essa aproximação do mundo concreto e o mundo sobrenatural. Como aponta o Sr. Clarindo:

**Sr. Clarindo:** A reza não é para todos, no nascimento é que a gente sabe, tem consequências muito fortes, para aprender é muito difícil, se você for aprender e se você não nasceu para ser rezadora, depois de cinco minutos que eu começar a falar você vai começar a cochilar.

**Elieyd:** Quantos meninos o senhor está ensinando a prática da reza?

**Sr. Clarindo:** Por enquanto só um. Depois que eu vou para o outro. Porque o outro ainda está estudando, eu vejo interesse do último, ele me perguntou, ele tem visões também, igual a irmã dele, então dá para preparar. (Trecho da entrevista com o Sr. Clarindo, Tariana, julho de 2011)

Como visto no depoimento acima, para o rezador aprender as técnicas de rezas e benzimentos é preciso que ele tenha identificação com essa prática antes. Assim

é revelado a ele através de sonhos e visões, que poderão despertar sua curiosidade em aprender.

Identificado o “dom”, esse aprendiz de rezador terá que ter um mestre, alguém que lhe ensine as técnicas das rezas. No caso do Sr. Clarindo, etnia tariana, que vem de família de rezadores, os conhecimentos são repassados de geração a geração, através da história oral, ele aprendeu com o seu pai e agora ensinará a seus filhos.

Eu transmito tudo que eu conheço, eu estou preparando ele para ser rezador, nossa família é de rezadores, a gente não trabalha muito com plantas, é mais reza na nossa língua. (Sr. Clarindo, julho de 2011)

Este agente social faz uma distinção entre a reza e o manuseio de plantas. Neste caso, rezar não implica na obrigação de conhecer técnicas de confecção de remédios com plantas medicinais. Apenas conhecer as técnicas de rezar, e através dela procurar proteção, cura ou contato com o mundo sobrenatural.

Nossos avôs eram pajés, eles começaram a morrer de tristeza, não foi de doença, eles morreram de depressão, porque morreu a cultura eles não podiam mais viver, e levaram consigo todo o conhecimento de cura, a única coisa que eu lamento hoje é que meu avô, por exemplo, você conhece o túmulo do seu tataravô, aí você quer saber alguma história daquele tempo, então o pajé fazia isso, ele sentava naquele túmulo do seu tataravô, fazia uma cerca, levava um banco e sentava lá perto do túmulo, botava o cigarro, rezava e fazia essa pessoa reviver lá dentro do túmulo, fazia aquele barulho, sentar lá, ele (pajé) perguntava e ele (morto) contava a história do tempo dele. Essas orações, eles levaram com eles, quando eles morreram, porque orações são rezas que passam de geração em geração via oralmente, isso tudo nós sabemos disso. Então eu lamento até hoje a gente ter perdido isso, infelizmente por causa dos missionários, *a gente entende também que a cruz em vez de trazer a salvação ela foi usada como espada*, então foi um sofrimento. (Sr. Clarindo, julho de 2011, grifos meus)

O Sr. Clarindo aponta que as práticas de rezas e curas não são as mesmas que a de seus tataravôs. Isso porque as orações que eram realizadas se perderam durante o processo de colonização e evangelização dos povos indígenas. Este agente social

afirma que seus avós eram “pajés”, mas ele se identifica como rezador. Deste modo há uma distinção entre “pajé” e rezador na fala deste agente social.

Galvão (1955) afirma que “os pajés, além de melhor capacitados para curar, utilizam de outros métodos que não estão ao alcance do rezador” (GALVÃO, 1955, p. 125). Deste modo, o pajé além de deter os conhecimentos sobre as orações e rezas, também sabe as técnicas de manuseio das plantas para cura ou venenos. Ele tem poderes mágicos e atua como mediador entre o mundo concreto e sobrenatural, inclusive para ressuscitar um morto para obter informações, conforme apontado na entrevista acima.

O rezador detém os conhecimentos de rezas e orações. Por outro lado, há rezadores que também detém um conhecimento sobre manuseio de plantas medicinais para a cura, mas não se identificam enquanto “pajés”.

É o caso do Sr. Antonio, rezador, indígena da etnia baré, exerceu as atividades extrativistas, sobretudo, da piaçaba. Conheci o Sr. Antonio através da Sra. Maria de Nazaré, indígena da etnia tukano que colabora na organização da Associação indígena de Barcelos.

Cheguei à casa do Sr. Antonio acompanhada da Sra. Nazaré. Ela tem laços de amizade com este rezador, pois ele havia curado o seu filho que teve a sua sombra levada por uma “assombração”. O Sr. Antonio através dos sonhos buscou a sombra e ajudou o filho de sua amiga a se levantar, pois ele não conseguia caminhar.

Este “piaçabeiro” aprendeu a rezar e a manusear plantas medicinais através dos sonhos, mas teve ajuda de sua ex-mulher que é conhecida na cidade de Barcelos por ser uma rezadora também.

Aos seis anos de idade o Sr. Antonio conta que começou a ver dois espíritos em forma de mulheres e a partir daí não parou de ser contatado por estes seres sobrenaturais.

Com seis anos, eu vi duas mulheres (espíritos) aqui em Barcelos, elas estavam me chamando, e daí quase que eu morro, com febre. Então uma senhora chamada Evarista disse para a minha mãe que eu seria um médium vidente. Passou o tempo e com nove anos eu comecei a estudar, com 14 anos eu comecei a andar por conta própria. Às vezes a pessoa assoprava no meu ouvido, mas eu nem ligava, puxavam na minha camisa. No entanto, já era uma coisa que já estavam providenciando a minha médium-vidência. (Sr. Antonio, julho de 2011)

Há no depoimento deste rezador uma influência de elementos espíritas, como o nome “médium-vidente” para dizer que ele tem um “dom” especial.

Mas foi com 14 anos que ele começou a ser visitado em sonhos, e lá aprendeu as rezas e o manuseio de plantas medicinais. Tanto a reza quanto as porções de remédio feitos das plantas objetivam a cura de doenças físicas e espirituais.

Eu aprendi a rezar para quebranto, mau-olhado, dor de cabeça, encosto, tudo quanto é doença que existe. (...) ferrada no pé, tumores, mordida de cobra (...). (Sr. Antonio, julho de 2011)

Além da cura, física ou espiritual, as rezas são utilizadas como proteção e precaução para a realização de algumas atividades. Por exemplo, a extração da piaçaba. Levando em consideração que a palmeira de piaçaba é conhecida por abrigar animais peçonhentos e demais insetos que podem agredir o homem, há rezas que dominam, afastam e imobilizam esses animais (cobras, onças, porco do mato, lacraias).

Quando há um “piaçabeiro” que também é rezador e está trabalhando na unidade de produção designada como “piaçabal”, em algumas situações, ele vai caminhando pelo “varadouro” na frente de seus colegas “piaçabeiros” para rezar e benzer o caminho onde irão passar. Assim procederão às atividades extrativistas, contando com a proteção que a reza lhe trouxe.

Se eu fosse cortar piaçaba de manhã e os meus colegas fossem comigo, eu ia na frente rezando “em nome do pai, do filho e do espírito santo, são bento da água benta e Jesus cristo no altar, afastai todos os maus elementos por onde eu vou passar, são bento da água benta, Jesus cristo no altar, afastai todos os bichos das piaçabeiras por onde eu vou cortar” e rezava mais três pai nosso e três aves Maria e

pronto! Eu ia trabalhar e trabalhava tranquilo, e nada acontecia com a gente, graças a Deus. (Sr. Antonio, julho de 2011)

Há situações em que essas rezas não podem ser feitas quando as atividades se tratarem de caça. Um dia antes de caçar, o rezador não pode exercer suas atividades de rezas para a proteção contra animais, pois assim eles não teriam sucesso na caça, já que os animais manteriam distância. Vejamos:

Agora se eu fosse caçar não precisava porque aí como é que eu ia adquirir a caça? Se eu fosse caçar amanhã, eu tinha que deixar de rezar desde hoje, se não eu não tinha sucesso na caça. Antes de você ver alguma coisa, essas coisas ruins vão embora, por exemplo, se você passar por uma cobra, ela vai embora longe de você! Ela fica imóvel feito uma pedra, tem uma oração que diz: “*que fique imóvel feito uma pedra*”, assim como a gente reza para um animal, a gente pode rezar para uma pessoa. É um modo de agente se defender e amenizar o coração da pessoa, se ela estiver brava com a gente. Isso é uma boa coisa! (Sr. Antonio, julho de 2011)

O que me chamou atenção quando entrevistei o Sr. Antonio é que ele me falou as rezas, sem que eu pedisse. Inclusive quando o gravador estava desligado, ele me ensinou uma reza para eu me proteger quando precisasse.

Nas literaturas antropológicas que tive contato até agora, um pajé, xamã, ou rezador não revelam suas rezas, pois podem perder a eficácia. Mas o oposto aconteceu comigo durante o trabalho de campo.

Favret-Saada (2007) em seu texto *The waythings are said* revela que em sua pesquisa sobre feitiçaria ninguém falava de “feitiçaria” explicitamente. Ela narra que em seu trabalho de campo as pessoas a deixavam à margem, ela não tinha tanta presença. Foi então que alguém reconheceu que ela estava “enfeitiçada” e assim passou a fazer algum sentido falar sobre o assunto com ela.

No meu caso, não precisei ser apontada enquanto alguém que precisava de ajuda espiritual, os informantes foram bem receptivos, mas tive o cuidado de não invadir um espaço que eu não tinha. Pois sei que este sempre é um assunto delicado.

Após algumas reflexões sobre este assunto, notei que antes do Sr. Antonio me ensinar aquela reza para proteção, ele havia me pedido um favor.

Ele precisava consertar sua bicicleta que é o seu meio de transporte tanto na cidade quanto para chegar à “roça”, localizada na estrada. Pediu-me emprestado um valor em dinheiro e me prometeu que pagaria logo, pois estava colhendo mandioca para fazer farinha e assim que vendesse ele pagaria o empréstimo. Ele pediu um prazo que era o tempo dele terminar de torrar a farinha e vender, assim ele calculou me pagar antes de minha volta para Manaus.

Em minha opinião, ajudá-lo com a bicicleta seria uma forma de retribuir a atenção que ele havia dado durante minha estadia na cidade<sup>66</sup>, embora eu saiba que sua atenção tenha um valor imensurável. Então, falei que se ele quisesse poderia me pagar o valor em farinha. Ele ficou surpreso, pois ninguém compra farinha que ainda está na “roça” já que não se sabe se a farinha ficará boa. E concordou. No outro dia, ele já estava com a sua bicicleta consertada.

Depois desse acontecimento, o Sr. Antonio me ensinou a reza para proteção. Ela pode significar a reciprocidade da “dádiva” da qual fala Mauss (1974), pois para ele aquela bicicleta tinha um significado para além de sua utilidade de transporte, ele tinha acabado de aprender a andar de bicicleta, e agora tinha autonomia de circular a vontade pela cidade sem ter que andar muito ou depender de caronas.

Os rezadores são procurados por pessoas conhecidas, que têm confiança na reza daquele indivíduo, podem ser amigos, parentes ou vizinhos. Quando um rezador cura alguém, a notícia se espalha e ele fica conhecido por ser um “bom rezador”, ou seja, suas rezas têm “eficácia”.

---

<sup>66</sup> Durante minha estadia na cidade, o Sr. Antonio foi cortar uma palmeira de piaçaba que havia na cidade para me mostrar as técnicas de extração, além das conversas, me cedeu duas entrevistas gravadas.



Deste modo, o rezador começa a ser mais procurado, mas eles não podem cobrar nada pelo trabalho, pois esse é o conselho que os seres sobrenaturais lhes dão.

Vejamos:

Só que ela (a mulher do sonho) disse que eu nunca poderia cobrar nada de ninguém e graças a Deus eu nunca cobre um centavo de ninguém, porque eu escutei essa palavra e até hoje eu coloco em prática. Às vezes eu estou em uma situação difícil e eu me lembro: “*poxa se eu tivesse cobrado... ah, mas deixa isso pra lá!*”. Então para mim isso foi bom e é bom ajudar as pessoas, todo santo dia as tem criança que eu rezo, se eu estou na rua as pessoas me procuram, ontem eu fui na missa e já puxei o dedo de um senhor, é assim, então para mim eu faço de coração. (Sr. Antonio, julho de 2011)

Eu não soube se existe uma punição para aqueles rezadores que cobram para rezar, mas não encontrei nenhum rezador que desobedecesse ou descartasse esses conselhos.

#### *b. Sonhos:*

O Sr. Antonio conta que começou a “receber” em sonhos pessoas que ele desconhecia e que lhe ensinavam a prática de rezar e de utilização de plantas medicinais para a cura de doenças.

Eu tinha 14 anos. Eu acho assim que o pouquinho que eu aprendi desse lado aí (lado espiritual) foi assim, com 15 ou 16 anos eu comecei a perceber na minha vista algumas coisas, mas eu nunca liguei, e então um dia cortando seringa, um dia eu estava juntando o meu leite, peguei o meu balde que a gente chama, subi assim e peguei uma tigelinha e quando eu olho tinha uma pessoa em pé com uma vassoura na mão, eu também nem dei bola, eu me benzi não é? E saí, cheguei em casa com aquela dor de cabeça, febre, dor de cabeça, e sonhei e no sonho diziam para mim que aquilo era o começo de um trabalho que eu tinha que fazer na minha vida, e eu disse que era mentira e não quis saber de nada.

**Elieyd:** O senhor aprendeu a rezar e fazer os remédios tudo através dos sonhos?

**Sr. Antonio:** Foi tudo através do sonho, depois que eu fui colocar em prática e hoje em dia é realidade. (Trecho da entrevista com o Sr. Antonio, julho de 2011)

Há dois planos nesta relação: o tangível e o sobrenatural. Segundo o Sr. Antonio, ele perpassa esses dois mundos através dos sonhos que funciona como uma ponte. Um dos lugares que o Sr. Antonio visitou foi o que ele chama de “inferno”. Neste sonho o “bicho feio” é associado a uma imagem maligna, e o levou para conhecer as adversidades que há naquele mundo.

Até para o inferno o bicho feio me levou para eu ver o quanto é dificultoso, o quanto é ruim. Aqui na cidade de Barcelos, ele entrou no meu sonho e me levou em uma parte onde ele entra e sai. (Sr. Antonio, julho de 2011)

Os sonhos são mostrados como um conjunto de imagens que se apresentam à mente durante o sono. São encarados por esses agentes sociais como uma maneira de revelar saberes e acontecimentos futuros, além de advertir sobre o presente. Como é o caso do Sr. Clarindo, que fala de visões:

**Sr. Clarindo:** Geralmente a gente tem visões, e quando tem visões não tem como curar.

**Elieyd:** Como são essas visões?

**Sr. Clarindo:** São revelações. Por exemplo, esse mês vai acontecer assim... só que a gente não pode divulgar porque a gente vai ser chamado de doido por aí. Nós sabemos que o sonho é uma forma do criador nos revelar, muitas vezes a gente não dá valor, ou muitas vezes a gente não entende. O sonho não se revela com clareza, são coisas assim que tem que interpretar. Tem pra uns que é mais fácil porque do jeito que a pessoa sonha acontece, mas tem pra outras pessoas que o que a pessoa sonha é o contrário que acontece merda, aquele nojo, mas isso acontece antes de você receber muito dinheiro. Mas não falha não. São revelações bem esquisitas, mas acontecem. Por exemplo, se eu sonho jogando bola é sinal que os meus planejamentos não dá certo, traz azar. Quando eu sonho que eu estou jogando bola eu já fico é triste. (risos). (Trecho da entrevista com o Sr. Clarindo, julho de 2011)

As visões são imagem ou representações associadas aos sonhos que aparecem aos olhos ou ao espírito dos agentes sociais que têm a sensibilidade para receber e interpretá-los.

Em “Bruxaria, oráculos e magia” Pritchard (2005) aponta que entre os Azande “os sonhos são sombras projetadas pela bruxaria em antecipação ao

acontecimento que irá suceder” (PRITCHARD, 2005, p. 234). O sonho é um elemento que rege algumas relações sociais entre os Azande, sendo importante interpretá-lo.

O autor afirma que os Azande diferem os *sonhos de bruxaria* e os *sonhos oraculares*. Um *sonho de bruxaria* está associado aos pesadelos, ou seja, sonhos aflitivos que produzem sensação opressiva. Já os sonhos agradáveis estão associados aos *sonhos oraculares*, pois eles têm por função avisar o indivíduo do que pode acontecer. Ambos os sonhos são *oraculares*, pois até o *sonho de bruxaria* é um prognóstico de infortúnio.

Em Barcelos, os agentes sociais entrevistados não fazem essa distinção entre o sonho agradável e o pesadelo. Pois ambos são passíveis de interpretação. Como aponta a liderança indígena no depoimento transcrito anteriormente, o indivíduo pode sonhar com algo desagradável, que de acordo com sua interpretação, acontecerá algo bom.

Pritchard (2005, p. 234) ainda assevera que a pessoa que sonha recorda seu sonho através do seu caráter dramático e por sua relação com acontecimentos considerados importantes da sua história pessoal. Deste modo os sonhos são interpretados de acordo com sua cultura que possuem interpretações padronizadas, mas o indivíduo é capaz de selecionar aquelas que melhor se ajustam à sua situação.

### *c. Manuseio de plantas medicinais:*

As técnicas tradicionais do manuseio de plantas são utilizadas mais frequentemente para a cura de doenças físicas do que espirituais. Aqueles que detêm o conhecimento do manuseio das plantas não necessariamente têm que ser rezadores, pode ser pessoas que têm curiosidade e afinidades com as técnicas.

Há rezadores que aprenderam as técnicas de manuseio das plantas tanto com alguém que detinha este conhecimento, tanto através dos sonhos.

No depoimento do Sr. Antonio abaixo é evidenciado atenção e cuidado em associar algumas plantas com determinadas doenças. Assim que é identificada a doença, as plantas são selecionadas. Depois há etapas para o manuseio dessas plantas, que misturadas a outras tem uma “eficácia simbólica” de cura, ou em suas palavras “vira remédio”. Vejamos:

Olha aqui, você está vendo essa folhinha (pegando uma planta em seu quintal) quando você está com uma vermelhidão muito grande, por exemplo, se você levou ma ferrada em seu pé que fica vermelho, dói, então você pega uma folhinha dessas e passa um pouquinho se sebo de holanda, e aqueça na vela, chega está quente, fica seco então coloque outro, quando não você pode pegar aquela folha do cacau verde, você pode colocar com sebo de holanda que vira remédio.(Sr. Antonio, julho de 2011)

Quanto o Sr. Antonio fala de curas de doenças físicas ele se refere à utilização de plantas medicinais, como picada de cobra, vermelhidão causada por picada de insetos, tumores que são curadas com misturas de plantas e sebos.

O olho da imbaúba, por exemplo, a senhora tem um tumor, e fica aquele carnegão, senhora pega o olhinho da imbaúba, mata a barata e pega o bucho da barata, mistura com sebo de holanda e passa em cima, não demora e sai aquele carnegão, isso tudo é remédio. Por exemplo, a senhora é mordida de cobra, tem no mato uma planta que a gente tira só um pouquinho, a gente raspa e coloca. (Sr. Antonio, julho de 2011)

Por outro lado, quando este rezador se refere à cura de doenças espirituais que podem se manifestar no corpo físico do indivíduo, como mau-olhado, quebranto, encosto são acionadas para a cura, as rezas e banhos. Os banhos são práticas de proteção onde são utilizadas plantas medicinais no ato de lavagem do corpo com finalidade higiênica.

Eu aprendi a rezar para quebranto, mau-olhado, dor de cabeça, encosto, tudo quanto é doença que existe, e aí foram me ensinando a fazer banho da folha da mucuracaá, folha de peão roxo, folha de peão

pajé, folha de capim santo, todos esses remédios foram me ensinando, a casca da laranja. Então o que eu sei hoje em dia eu devo agradecer muito a Deus, e no final ela (a mulher que lhe visitara em sonho) disse: “agora, vamos embora, essa que é a palavra além do pensamento e antes de ser, já é”, então eu me acordei! E depois eu fiquei pensando, porque a gente fica com a mente, parece assim que a gente grava, e onde eu via as coisas que me chamavam eu ia lá fazer o bem, rezar, e hoje em dia as pessoas me procuram muito. (Sr. Antonio, julho de 2011)

As rezas e manuseio de plantas em algumas situações estão associados aos sonhos, já que este é visto pelos agentes sociais como uma ponte que interliga o mundo natural e o sobrenatural. Diferentemente das “visagens” que podem aparecer no mundo tangível sem a necessidade dos sonhos.

*d. “Visagens”:*

As chamadas “visagens” são seres sobrenaturais que convivem tanto no mundo concreto quanto no mundo sobrenatural. Galvão (1955) afirma que:

As “visagens” não podem ser postas de lado sob a alegação que se trata de superstições ou de sobrevivências “pagãs”, porque são igualmente ativas e capazes de despertar atitudes emocionais e místicas na mesma intensidade que as do corpo do catolicismo. (GALVÃO, 1955, p. 88)

Durante o trabalho de campo notei que as “visagens” são diferenciadas conforme alguns aspectos que descrevi adiante. Em alguns depoimentos as pessoas falavam de “animais visagentos” que são macacos, cobras, guaribas, antas e até o barbeiro. Esses animais podem ser o que eles chamam de “malinos”, ou seja, fazem muita travessura, podem ser malvados e tomar a forma humana, enfeitiçar, assombrar as pessoas.

Há, por outro lado, as visagens que são as almas dos mortos que vagam pelo mundo concreto. Noto que essa crença tem uma relação próxima com as crenças espíritas.

#### *d.1 bichos visagentos*

Galvão (1955, p. 105) afirma que cada espécie de animal tem uma mãe. Durante o trabalho de campo no “piaçabal” foi frequente o uso de “mãe do mato” pelos trabalhadores extrativistas para se referir ao ser que protege a floresta e pune aqueles que maltratam e abusam da mata, como desmatar sem necessidade, matar muitos animais ou ofender a floresta de outras formas. A forma de punir é assombrando o indivíduo, assim ele fica “louco”, atormentado, desnortado.

Diz uma lenda que ouvi de Martinho, indígena baniwa e antropólogo, que o barbeiro se transforma em mulher dos cabelos longos, lisos e castanhos, semelhante às fibras da piaçaba. Essa mulher enfeitiça um “piaçabeiro” e lhe beija, sugando todas as suas forças até deixá-lo atormentado, assombrado, assim ele definha até a morte.

Em fevereiro de 2010, durante a realização de um mini-curso sobre Direito dos Povos e comunidades tradicionais, realizado pela COMAGEPT e Projeto Nova Cartografia, almocei com a Sra. Maria de Nazaré e sua filha Marilene, indígenas da etnia Baré, moradoras da Comunidade do Romão, da qual conheci em 2007 durante o *survey* no Rio Aracá. Neste almoço Marilene me contara que seu irmão tinha sido assombrado e atormentado por macacos que falavam com ele no “piaçabal”.

Os efeitos deste encontro foi que seu irmão não conseguia mais ficar sozinho em qualquer lugar, não se alimentava e ficava pensativo. Ela interpretou esse comportamento como “loucura” causada pela assombração dos macacos. Vejamos:

Meu irmão, sem ser o Alírio, você não conheceu, ele quase ficou louco! Ele cortava piaçava, um dia ele foi sozinho para o piaçabal, ficou lá dois dias mais ou menos. Um dia ele foi caçar, ele tentou atirar num macaco, mas não pegou não. No outro dia, o macaco falou com ele, ameaçou meu irmão, se virou pra ele, ficou que nem gente e disse: *“ontem você quase matou a minha mulher, você atirou nela mas não conseguiu, você não vai fazer isso! Não vou deixar! Nós vamos pegar você!”*. Meu irmão na hora pegou a canoa, entrou nela e saiu remando. Ele me disse que saiu chorando de medo e enquanto isso apareciam macacos de todo lado, ele também entraram na canoa, e ficavam caçoando do meu irmão, eles puxaram a orelha dele, a bochecha, os braços e gritavam: *“medroso, medroso, cadê o atirador, atira agora se você tem coragem, isso, isso vá embora!”* No mato é difícil ficar sozinho, eu acredito em certas coisas que acontecem... você pode não acreditar, mas até hoje... agora que meu irmão está se recuperando, ele não sai pro mato sozinho é nunca, ele ficou um bom tempo sem cortar a piaçaba, o patrão dele foi lá na comunidade saber o que tinha acontecido, porque ele não estava indo cortar a piaçaba, mas ele estava mal. Foi preciso muita reza pra ele ficar bom, a mamãe cuidava dele, tirava plantas no quintal pra cuidar dele. (Marilene Gervásio, indígena baré, Fevereiro de 2010)

A maneira de curar seu irmão foi através de rezas e banhos com plantas medicinais, feitos pela sua mãe que detém estes conhecimentos tradicionais.

Outras histórias se referem à cobra grande, que é descrita como uma sucuriçu ou jibóia, ambas gigantes. Elas habitam o fundo do rio que está na representação social de alguns agentes sociais entrevistados como um “lugar encantado”.

O Sr. Leonel narra seu encontro com o que julga ser a cobra grande. Tendo ido pescar à noite com seu amigo, num lago, este “bicho visagento” aparece formando ondas de 3m de altura dentro de um lago:

Aí nós saímos né, e o meu colega Antonio, ele começou a arpuar, justamente naquela área que o rapaz disse que tinha a cobra grande. Aí eu disse pra ele ‘rapaz não faz isso’, ‘aqui não tem nada!’ e ele começou a arpuar. Chegamos lá, minha mãe muito preocupada, já era 11hs da noite, e ‘olha, Antonio...’ eu era mais novo que ele, tinha uns 15 anos, ‘olha vocês não vão facilitar lá no poço onde tem a cobra grande’, aí minha mãe tinha por apelido ‘Rosa’, ‘ah dona Rosa, lá não tem nada não!’, ‘mas cuidado!’. Aí voltamos, na nossa colocação. Quando chegamos lá, pegamos os camorins, tiramos vários tracajás, nós íamos cada um na sua canoa. Aí ficou, a canoa dele era maior, ficou com mais bicho de casco na canoa dele, eu fiquei com os camorins, mais alguns bichos de casco né. Mas só que eu estava do lado do barranco, que era uma terra firme, na beira de uma terra firme,

tinha uma altura de mais ou menos de uns 5m de barranco, onde justamente diziam que tinha cobra grande. Aí roeu uma paca, do outro lado, ele me disse ‘Leonel vai lá matar essa paca pra gente almoçar amanhã’, eu brincando com ele disse ‘oh, tem tanto tracajá na canoa como é que tu queres que eu vá matar paca?’ brincando né, mas eu já ia pra lá. Mas por incrível que pareça, quando eu terminei de falar deu um tremor, um tremor parece que aquele barranco, aquele lago teria se partido no meio assim. Deu um tremor tão forte que a nossa canoa ficou tremendo no meio do lago, e surgiu, uma... a água, jorrava pra cima bem na beira do barranco, bem próximo do barranco, mais alto do que essa casa, aquela água assim, pra cima. Que nem uma cachoeira, uma jorrada dedentro do lago, da água do lago pra cima. Jorrava. Ele focou pra lá. Quando ele focou, eu estava do lado dele, ele disse ‘Leonel, é cobra grande!’. Ele disse que era cobra grande (risos). Eu larguei tudo, a canoa dele era maior né, eu tirei pra beira, do lado que era a várzea, era terra firme. Aí eu remei pra lá. Aquelas ondas bem forte, parece num temporal. Eu tirei. Aí ele gritava por mim, interessante, ‘Leonel me espera’. Ah, não espero ninguém. Nós remamos e fomos parar num, já num baixo né, tinha a praia bem próxima já, a nossa colocação. Não ficava muito longe. Mas aquelas ondas, incrível. Aquelas ondas muito forte, dentro do lago. (Sr. Leonel, baré, julho de 2011)

Como resultado deste encontro a “cobra-grande” expulsou os rapazes do lago, assustando-os. Os “bichos visagentos” dominam e controlam alguns recursos da natureza, com a floresta ou os rios, são, portanto, entidades protetoras, tal como aponta Galvão (1955).

Há “bichos visagentos” que não possuem a forma de animais tangíveis da floresta, mas são conhecidos e temidos pelas pessoas, como “a mãe da mata” e “curupira”.

Os “bichos visagentos” demandam medo, insegurança e ao mesmo tempo respeito das pessoas. Para lidar com esses seres sobrenaturais os homens utilizam algumas técnicas como rezas e benzimentos através das figuras dos rezadores ou “pajés”.

Numa relação similar, Pritchard (2005) faz uma reflexão sobre “outros agentes malignos associados à bruxaria” da qual ele se refere aos animais como cão, gatos, pássaros, morcegos, dentre outros que para os Azande estão ligados à bruxaria



como seres autônomos, ou seja, agem por própria vontade e através de forças sobrenaturais.

O cão, por exemplo, entre os Azande tem jeito de maldoso de olhar as pessoas, assim como é rancoroso. Os morcegos são detestados e as corujas são consideradas nefastas. Já os uivos do chacal anunciam a morte.

Considere interessante a maneira como o gato selvagem é tratado entre os Azande. É passível de comparação de como o boto vermelho é representado em algumas *regiões* da Amazônia.

O gato selvagem é chamado pelos Azande de *andandara*, este mantém relações sexuais com mulheres humanas “que dão à luz a gatinhos e os amamenta como bebês” (PRITCHARD, 2005, p. 240).

Na *região* de Barcelos, o boto vermelho aparece em forma de homem e seduz as mulheres. Meses depois esta mulher seduzida dá a luz a bebês. Embora esta relação entre mulheres e botos fosse explicada por intérpretes da Amazônia como um argumento que encobre relações incestuosas, ou relações não aprovadas pelas famílias dos indivíduos, esta associação do boto como um “bicho visagento” é aceito e incorporado nas práticas de regulamentação e controle social em Barcelos, sobretudo, nos povoados que se localizam a margem dos rios.

Não encontrei nenhuma mulher que fosse seduzida pelo boto durante o trabalho de campo, tampouco, que tivesse um filho com ele. Mas conheci uma moça que fora “assombrada” por ele, e que estava indo ao rezador porque tinha ficado atordoada, perdeu a fala por instantes, e não conseguia ficar sozinha em seu povoado etnicamente distinto.

Esta moça fora “assombrada” pelo boto às 18h quando estava na beira do rio lavando louça. De acordo com ela o boto apareceu e tentou levá-la ao fundo do rio,

nessa hora sua irmã lhe chamou, sem saber que o boto estava lá, impedindo que ela caísse no rio.

Há normas que podem regular o comportamento das pessoas no que diz respeito aos “bichos visagentos”, sobretudo nos povoados. Por exemplo, as mulheres não podem tomar banho nos rios no horário das 18h, pois nesse momento os “bichos visagentos” estão prontos a “assombrar” alguém, como foi o caso da moça do povoado indígena descrito acima. Ela desrespeitou uma regra e, portanto sofrera punição sobrenatural de acordo com tal cosmologia.

#### *d.2 Assombração*

Além dos “bichos visagentos”, fazem parte do imaginário da *região* as “assombrações”. Elas são as almas dos mortos. De acordo com o Sr. Leonel, as margens dos rios são assombradas, porque há muitos corpos enterrados, devido a cemitérios antigos, ou quando alguém morria e não tinha como ser levado ao cemitério, eles eram enterrados no próprio sítio ou nos locais à beira do rio principal, onde há um campo limpo, para atracar os barcos e fixar estadia conhecido na *região* como “paragem”.

Não obtive a informação do por que essas almas se encontram no mundo tangível, mas elas não “assombram” no sentido de roubar a alma das pessoas, nem são entidades de proteção da natureza como os “bichos visagentos”. Mas impõe medo nos indivíduos.

Nesse sentido é possível interagir com os mortos já que não é a condição física que determina essa relação, e sim a crença nesses seres.

Quando o Sr. Leonel estava caçando na floresta, ele se deparou com o que ele julga ser gritos humanos femininos que ele explica ser de uma “assombração”. No

lugar que ele ouvira tais gritos, coincide de estar enterrado o corpo de uma mulher que ele desconhece o motivo de sua morte. Desta maneira, ele faz essa associação entre o lugar que o corpo estava enterrado aos gritos femininos noturnos.

Eu vinha descendo, nós chamamos de um ‘estirão’ né, aquela área, bem comprida, bem larga, e vim descendo e ouvindo uma paca roer, aí eu me aproximei mais pra beira do rio pra focar, mas eu não foquei. Para meu susto, eu ouvi um grito muito forte, muito forte mesmo, que eu perdi a noção de tudo. Estava sozinho naquela época pra lá, minha família tava aqui. Como que se alguém que estivesse assim com uma dor muito forte. Gritou mesmo, voz de gente. Gritou a noite, era grito de mulher. Imagine você no centro da mata, à noite, no escuro, sozinho, e ouvi um grito daquele. Eu não sabia se eu, perdi até a noção de remar, se eu ia pra cima ou se ia pra baixo, o que eu faria, fiquei paralisado, perdi a ação de tudo. Mas só foi um grito, mas muito forte. Eu não descobri e nem foquei pra lá também, não foquei com medo, não foquei, ‘se eu focar vou ver uma visagem ouver um..., eu não sei. Então esse foi um fato que eu presenciei no Curuduri. Eu tinha pra mim que fosse uma colocação né. Mas depois foram saber, eu contei pros mais veteranos de lá. Eles disseram, não ali tem uma pessoa enterrada. Justamente foi aonde eu ouvi o grito. Grito de uma mulher. E era mulher que tava lá. Então eu, isso aí não sei, não posso lhe explicar, mas que eu ouvi, eu ouvi! Então eu não tenho, dizer assim, eu não duvido com nada, de que possa acontecer. É que nem o fato da cobra grande também, alguns duvidam de cobra grande, eu não sei. Mas eu já assisti isso no Padauri. (Sr. Leonel, baré, julho de 2011)

Quando estive no “piaçabal” ouvi muitas histórias (ou estórias) de “assombrações”, visagens e rezas da qual as próprias pessoas vinham me contar. Então, esse assunto recorrentemente aparecia nas entrevistas, mesmo eu não perguntando diretamente. Embora não seja um objetivo principal da pesquisa desenvolver sobre este assunto, percebi que o espaço do sobrenatural dialoga com a construção de uma *territorialidade específica*.

#### 4.4 A construção social de uma *territorialidade específica*

O “piaçaçal”, conforme mencionado anteriormente, não se trata apenas de um lugar de incidências de palmeiras de piaçaba. Há “piaçabal” sem fibras de piaçaba nas palmeiras, conforme apontado pelo Sr. Péres abaixo:

Com essa comercialização e a reprodução lenta, porque tem um negócio, a piaçaba ela é auto-sustentável, porque você corta e três anos depois você corta de novo, tem um processo de corte adequado para que sempre haja fibra, mas aí começa a ficar mais distante, então nós tínhamos, por exemplo, o piaçabal começava de Barcelos (a cidade) aproximadamente três horas de motor quarenta a gente chegava, agora não tem mais, **existe piaçabal mas não existe piaçaba**. É porque no piaçabal ficam as árvores e as folhas e onde foi cortado fica só a “bucha”, e então quando acaba, as pessoas mudam, vão sempre subindo o igarapé, nada de baixar porque para baixo você já fez o corte, e aí depois de uns dez anos ele começa a voltar para fazer o mesmo processo, é um pouco diferente da seringa, com isso o piaçabal está mais longe, tem muita dificuldade, os igarapés estão mais estreitos, há cachoeiras e uma série de coisas que inviabilizam a distância. **Quando acaba a piaçaba, o piaçabal fica e os “piaçabeiros” se movem para outro lugar, quando você entra em algum rio, você encontra vinte a trinta colocações, sem “piaçabeiros” eles estão mais lá pra cima, os barracões ficam lá,** até porque quando você sai você pode passar uma noite lá por causa da chuva, por exemplo. (Sr. José Alberto Peres, Baré, entrevista realizada em 10.05.11, [grifos meus])

Deste modo, quando as fibras de piaçaba são extraídas, os trabalhadores extrativistas devem esperar uma média de cinco anos para voltar àquele “piaçabal” e proceder novamente à extração. Neste tempo ele irá a outras unidades de produção em potencial a procura das fibras.

Aquele “piaçabal” que o trabalhador extrativista estava ocupando anteriormente continua sendo um “piaçabal”. Já que o que define esta unidade de produção não é somente a incidência das palmeiras de piaçaba, mas também as relações sociais que podem refletir nas construções físicas como o “barracão” ou as estradas que dão acesso às palmeiras.

A relação que o “piaçabeiro” mantém com o território não é a mesma que o “patrão”. Há um conjunto de conhecimentos tradicionais aliados aos sentimentos de pertencimentos a um grupo que difere essa relação dos primeiros e dos segundos com a mesma base física.

Baseio-me na noção de *territorialidade específica* de Almeida (2006, p.25) para compreender que os agentes sociais autodefinidos “piaçabeiros” constroem suas relações sociais, criam laços de pertencimento em uma existência coletiva e ressignificam o espaço físico, que passa a ter um valor de identidade e organizacional.

Noto que os conflitos territoriais em Barcelos estão relacionados com diferentes formas organizativas do território. Vejo também que há uma dinâmica nas reinvenções de identidades coletivas diferenciadoras nesses conflitos pelo acesso aos recursos naturais que converge em conflitos territoriais.

Nesse caso há mecanismos políticos especializados e legalizados referente às reivindicações territoriais. Por exemplo, ao se organizarem em uma *unidade associativa*, os agentes sociais objetivam a “legitimação” de suas reivindicações relacionadas ao uso e acesso aos territórios, pelo menos assim me apresentou a Cooperativa de Piaçabeiros do Médio e Alto Rio Negro (COPIAÇAMARIN).

A redefinição do controle social sobre os recursos naturais é percebida quando são acionados os *conhecimentos tradicionais* no cuidado e manutenção para reprodução dos “piaçabais”. Desse modo, percebo que para além do acesso, a questão do “controle” do território é almejado. No caso dos “piaçabeiros”, a *peonagem da dívida* (Neide Esterci:1996) nesse “sistema de aviamento” se mostra uma forma de controle do território, aliás, não só do território, mas de um grupo sobre outro, uma forma de *dominação* (Bourdieu, 2002).

A noção de *territorialidade específica* me ajuda a problematizar as relações sociais e as reivindicações que estão em jogo nos conflitos territoriais em Barcelos. Já que estas irão delimitar dinamicamente terras de pertencimento coletivo, cujo uso é disciplinado por costumes e percepções culturais que convergem para um *território*, que se configura como uma base física, considerada comum, essencial e inalienável. (ALMEIDA, 2006, p. 24).

O uso do território nos “piaçabais” pelos trabalhadores extrativistas é de forma coletiva, ou seja, os “patrões” se intitulam donos dessa unidade de produção, mas quem faz o uso são os trabalhadores extrativistas que compartilham o uso e construção do “barracão”, lugar de beneficiamento das fibras, práticas de exploração dos recursos naturais.

É oportuno ressaltar ainda que o “piaçabal” como *territorialidade específica* é construído enquanto expressão identitária a partir das representações sociais dos sujeitos que tem uma existência coletiva, assim como seus sentimentos de pertencimento ao grupo, das crenças do mundo sobrenatural e das ações que são ressignificadas e politizadas.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa de dissertação permitiu avançar na compreensão do significado da categoria “piaçabeiro” e as relações sociais atreladas às práticas extrativistas da piaçaba, assim como possibilitou perceber a dinâmica dos conflitos sociais no município de Barcelos que envolve mobilizações étnicas com reivindicações à terra indígena, por um lado e controle dos recursos naturais, por outro.

Os “piaçabeiros” encontram-se mobilizados através de relações associativas no município de Barcelos-AM, que são expressas pelo advento de suas associações e cooperativas na última década. Estas associações estão situadas na sede municipal, e estão organizadas através de identidades coletivas construídas sob critérios étnicos (indígenas) e de ocupação econômica, ou seja, extrativista (“piaçabeiros”).

As categorias de autodefinição relativas a indígenas e “piaçabeiros” mostram-se recorrentes e se sobrepõem, explicitando um duplo pertencimento. Ou seja, há “piaçabeiros” que se autodefinem como indígenas, há indígenas que não são “piaçabeiros”, há “piaçabeiros” que não são indígenas, há “piaçabeiros” ribeirinhos e pescadores de subsistência, assim como há “piaçabeiros” que são indígenas, pescadores artesanais e agricultores ao mesmo tempo. Estes últimos referem-se, principalmente, aqueles que residem nos povoados. Uma identidade não exclui a outra, elas coexistem e podem ser acionadas ao mesmo tempo.

A categoria “piaçabeiro” está relacionada a critérios de competência e saber, como o conjunto de conhecimentos tradicionais, que não se manifestam somente no campo das técnicas de extração de piaçaba, mas também no campo do conhecimento pormenorizado da *região*.

O resultado da pesquisa etnográfica permitiu-me distanciar dos modelos analíticos de “ciclo econômico” arraigados nos esquemas interpretativos sobre o extrativismo na Amazônia, que a colocam sempre numa posição de decadência econômica e de idealização do passado. Há graves limitações na compreensão das realidades empiricamente observáveis. O trabalho etnográfico buscou se contrapor a elas, permitindo um conhecimento mais detido sobre a categoria “piaçabeiro” e ao sistema social da qual está inserido.

Os sistemas analíticos que afirmam a decadência do extrativismo na Amazônia estão elencados com os pressupostos evolucionistas marcados pelo *continuum* linear. Os processos evoluem e passam a ser “resíduo” ou “sobrevivência” de uma atividade cultural e econômica. Ao contrário destas afirmações, esta prática extrativista não é “resíduo” de “ciclos econômicos”, assim como a autodefinição da identidade coletiva “piaçabeiro” não é explicada por práticas relativas à natureza e sim por suas mobilizações culturais e políticas.

A partir da leitura dos relatos de viajantes naturalistas elencadas na presente dissertação constatei que o significado da categoria “piaçabeiro” marca descontinuidades tanto no tempo, quanto no espaço, já que nessas descrições, os povos que extraíam as fibras da piaçaba aparecem como “sujeitos biologizados”, ou seja, em continuidade com a natureza. Ocorreu, portanto, uma desconstrução do significado desta categoria, quando comparei que os agentes sociais que se denominam atualmente “piaçabeiros” estão politizando o termo ao se organizarem através de relações associativas e reivindicarem direitos territoriais. Se antes, nos relatos de viajantes, os trabalhadores extrativistas da piaçaba eram “biologizados”, agora são as relações extrativistas que estão sendo politizadas e emergem agentes sociais que rompem com a “passividade” historicamente atribuída aos indígenas.



Durante o trabalho de campo, observei que o “piaçabal” é um lugar de relação que contempla um sistema complexo e específico, atrelado a um conjunto de representações sociais, símbolos, mitos, conhecimentos tradicionais e estratégias políticas. É também o lugar de produção e de relações sociais de produção autoritárias e de rígida subordinação em contraposição à casa e à “roça” que é o lugar de moradia e de consumo familiar. Além disso, o “piaçabal” é um lugar de envolvimento com o mercado, e os sistemas políticos e econômicos mais amplos. Ou seja, a descrição de “piaçabal” não consiste numa paisagem com incidência de palmeiras de piaçaba na floresta, os critérios que o compõem são antes sociais do que naturais.

As relações de trabalho entre os designados “piaçabeiro” e os “patrões” são mediadas pelo “sistema de aviamento”, que é caracterizado, sobretudo, pela *repressão da força de trabalho* e pelas *dívidas*. Atualmente estes processos sociais sofrem alterações lentas, como as *formas de resistências cotidiana* dos trabalhadores extrativistas. O trabalho também focalizou essa cultura de resistência quando descrevi o “calote” da dívida, que é quando os “piaçabeiros” não pagam a dívida ao “patrãozinho” e vendem sua produção para outro comerciante da piaçaba, sem ser aquele que o financiou até o “piaçabal”. A resistência também se manifesta quando estes trabalhadores extrativistas entregam sua produção encharcada de água, ou colocam areia ou galhos no interior do amontoado de fibras para que estas pesem mais, contrapondo, portanto, as taxas da “tara” ou “arrendamento”.

É oportuno ressaltar que em outros esquemas interpretativos consoantes aos sistemas analíticos dos “ciclos econômicos”, os “piaçabeiros” freqüentemente foram descritos como sujeitos subordinados, passíveis e vitimizados numa relação social. A pesquisa etnográfica me permitiu contrapor essa idéia, pois estes agentes sociais encontram meios de *resistir* ao sistema da qual estão inseridos. Principalmente quando

criam maneiras de se contrapor às taxas cobradas pelo comerciante da piaçaba ou acionam identidades coletivas e se mobilizam em unidades associativas.

Os conflitos sociais em Barcelos estão relacionados a diferentes formas organizativas do *território*. Historicamente a *região* do Rio Negro fora marcada pelos domínios territoriais dos “patrões” e suas relações comerciais a partir do “sistema de aviamento”. Assim, ocorre a privatização daquilo que é público, ou seja, os rios e igarapés.

Os conflitos territoriais em Barcelos se intensificaram com a reivindicação dos povos indígenas no rio Negro. O que ocasionou mobilizações em todo o município de Barcelos, sobretudo, a partir da organização dos agentes sociais em associações, cooperativas, sindicatos ou colônias que acionaram identidades coletivas, como um ato político para legitimar suas reivindicações “a favor” ou “contra” o reconhecimento da terra indígena.

Quando acionam diferentes identidades, como indígenas, “piaçabeiros”, “trabalhadores do ramo da piaçaba” (nesse caso, os designados “patrõezinhos”) ou pescadores, os sujeitos, agora mobilizados em relações associativas assumem uma fronteira social que é marcada pela diferença ao “outro”.

Da mesma forma, estas “diferenças” são acentuadas pelas formas heterogêneas de apropriação do território. As terras indígenas reivindicadas constituem “piaçabal”, e também conflitam espacialmente com as áreas exploradas por pescadores e os comerciantes da piaçaba, o que acentua o clima de tensão entre estes agentes.

A dinâmica dos conflitos territoriais em Barcelos tem implicações diretas nas práticas extrativistas da piaçaba realizadas tradicionalmente pelos “piaçabeiros”. Isso porque contribuiu para fomentar o advento de identidades coletivas que se

mobilizaram em torno de um ou mais elementos comuns, como viés étnico ou ocupação econômica. A construção dessas identidades consiste em atos políticos, que mobilizam sujeitos, agências, e atribui atenção para essa prática extrativista considerada marginal, principalmente nos dados oficiais e relatos históricos.

Nos conflitos sociais em Barcelos atualmente, o que está sendo reivindicado primeiramente é o *reconhecimento* das identidades coletivas, posteriormente os agentes envolvidos nestas relações de antagonismos explicitam suas intenções quanto ao controle dos recursos naturais. No caso dos indígenas, a reivindicação se refere ao reconhecimento de suas Terras indígenas.

O território ocupado e reivindicado pelos povos indígenas no médio rio Negro não circunscreve um único ambiente, a sua distribuição espacial é descontínua. Ou seja, as distinções que fiz anteriormente entre o lugar de moradia e o lugar de produção, marcam descontinuidades espaciais e não enfraquece as reivindicações sobre a demarcação das terras indígenas no município.

Há campanhas contra o reconhecimento das terras indígenas em Barcelos, que ganham força na medida em que é vulgarizado, pelos grupos que se opõem à demarcação, como “patrãozinhos”, pescadores, vereadores, que esta seria uma forma de proibição de ir e vir nos rios àqueles que não se autodefinem como indígenas.

A reivindicação da terra indígena passa a ser desejada quando ela representa autonomia numa relação de dependência, subordinação e *repressão da força de trabalho* que estão submetidos os “piaçabeiros”. Ou seja, significa se opor à dominação de um grupo sobre outro, liberdade de escolha na comercialização das fibras de piaçaba, e outras relações com o mercado. Essa reivindicação, todavia, só é possível num momento onde o movimento indígena no médio rio Negro ganha força política através de mobilizações, usos de identidades étnicas, e reforço de relações associativas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACEVEDO MARIN, Rosa; ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. (Orgs.). **Populações tradicionais e questões de terra na Pan-Amazônia**. Belém: Associação de Universidades Amazônicas, 2006.

ALMEIDA, Wagner Berno de. *Conhecimentos tradicionais: Uma nova agenda de temas e problemas. Conflitos entre o poder das normas e a força das mobilizações pelos direitos territoriais* In: ALMEIDA, A. W. (Org.) **Conhecimentos tradicionais e territórios na Pan-Amazônia**. Manaus: UEA Edições, 2010.

\_\_\_\_\_. **Distinguir e Mobilizar: duplo desafio face às políticas governamentais**. Revista Tipiti, 2004.

\_\_\_\_\_. **Terras tradicionalmente ocupadas: Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”**. Manaus, PPGSCA-UFAM, 2006.

\_\_\_\_\_. *Biologismos, geografismos e dualismos: notas para uma leitura crítica de esquemas interpretativos da Amazônia que dominam a vida intelectual*. In: **Antropologia dos arquivos da Amazônia**. Rio de Janeiro: Casa 8, Fundação Universidade do Amazonas, 2008.

AQUINO, Terri Valle de; IGLESIAS, Marcelo Piedrafita. **Kaxinawá do rio Jordão: história, território, economia e desenvolvimento sustentado**. Rio Branco: Comissão Pró-Índio do Acre, 1994.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

BARTH, Fredrik. *Os grupos étnicos e suas fronteiras*. In: **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Tradução de John Cunha Comeford. Rio de Janeiro: ContraCapa Livraria, 2000.

BOURDIEU, Pierre. **A miséria do mundo**. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

\_\_\_\_\_. **O camponês e seu corpo**. Revista Sociologia e Política. Curitiba: 26, pág. 83-92, Junho, 2006.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. As “categorias do entendimento” na antropologia. In: **Sobre o pensamento antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. 3 ed.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. *Tapuia – A invenção do índio da Amazônia nos relatos de viagem filosófica (1783-1792)*. In: CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz; NORONHA, Nelson Matos. **A Amazônia dos viajantes: História e Ciência**. Manaus: EDUA, 2011.

COHEN, Abner. 1974. **Urban Ethnicity**. London: Tavistock, 1974

\_\_\_\_\_. **Homem bidimensional**. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1978.

COSER, Lewis A. **The Functions of Social Conflict**. 1956. Illinois, 1956.

DESAN, Suzanne. **Massas, Comunidade e Ritual nas obras de E. P. Thompson e Natalie Davis**. In: *A Nova História Cultural*. Ed. Martins Fontes, 1992.

DOURADO, Sheilla Borges. *Os conhecimentos tradicionais como objeto de disputas no campo: A diversidade dos sentidos relacionais*. In: ALMEIDA, A. W. (Org.) **Conhecimentos tradicionais e territórios na Pan-Amazônia**. Manaus: UEA Edições, 2010.

DURKHEIM, Émile. (2009). *Representações individuais e representações coletivas*. In: **Sociologia e filosofia**. São Paulo: Martin Claret.

DURKHEIM, Emile; MAUSS, Marcel. (1981) Algumas formas primitivas de classificação. In: Marcel Mauss (Org) *Ensaio de Sociologia*, São Paulo, Editora Perspectiva.

ELIAS, Norbert; e SCOTSON, John. L.; **Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma comunidade**; tradução Vera Ribeiro; tradução do posfácio à edição alemã, Pedro Sússekind – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

ERIKSEN, Thomas, **Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives**. Londres e Boulder, CO, Pluto Press, 1993

ESTERCI, Neide. **Imobilização por dívida e formas de dominação no Brasil de hoje**. *Lusotopie 1996*, pp. 123-137.

EVANS-PRITCHARD, E.E. **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

\_\_\_\_\_. **Os Nuer**. São Paulo: Perspectiva, 2002.

FARIAS JUNIOR, Emmanuel de Almeida. **Tambor Urbano: Deslocamento compulsório e a dinâmica social de construção da identidade quilombola**. 2008, 300 páginas (Dissertação de Mestrado), Universidade Federal do Amazonas, Manaus-AM.

FAVRET-SAADA, Jeanne. *The way things are said*. In: **Ethnographic Fieldwork: an anthropological reader**, Blackwell Publishing, 2007.

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. **Viagem filosófica ao Rio Negro**. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2007.

FOUCAULT, M. *Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

\_\_\_\_\_. *Classificar*. In: **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. 8.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. Trad. S. T. Muchail.

\_\_\_\_\_. **Em defesa da sociedade**. São Paulo, Martins Fontes, 2005, págs. 285-315.

FRASER, Nancy. **A Justiça Social na Globalização: redistribuição, reconhecimento e participação**. Trad. Teresa Tavares. In: Revista Crítica de Ciências Sociais, nº. 63, out. 2002.

\_\_\_\_\_. **Reconhecimento sem ética?** Revista Lua Nova, São Paulo: 70, págs. 101 – 138, 2007.

\_\_\_\_\_. **Igualdade, identidades e justiça social - Luta de classes ou respeito às diferenças?** Le Monde Diplomatique Brasil. São Paulo, Ano 5, Número 59, págs. 34-35, junho, 2012.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e Visagens: Um estudo da vida religiosa de Itá**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

GLUCKMAN, Max. “Análise de uma situação social na Zuzulândia moderna”, in. **Antropologia das sociedades contemporâneas – Métodos**, (org.) Bela Feldman-Bianco, São Paulo: Global Editora, 1987.

GUSFIELD, Joseph R. **Community – a critical response**. New York: Harper & Row Publisher, 1975.

HAUDRICOURT, A. G. **La technologie, science humaine**. Paris: Maison des Sciences de l’Homme.1987.

HOBBSAWM Eric, RANGER, Terence (orgs.). **A invenção das tradições**. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984. Págs. 9-23.

HUNT, Lynn. **Introdução**. In: *A Nova História Cultural*. Ed. Martins Fontes, 1992.

HUTCHINTON, John; SMITH, Anthony (Ed.). **Ethnicity**, Oxford Readers, 1996.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. **Dois anos entre os indígenas. Viagens no noroeste do Brasil (1903-1905)**. Manaus: Universidade Federal do Amazonas/Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2005.

LEACH, E. **Sistemas políticos da Alta Birmânia**. São Paulo: Edusp, 1996.

MALINOWSKI, B. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril, 1978.

MARX, Karl. *Teoria moderna da colonização*. In: **O Capital - Crítica da economia política**. Livro Primeiro, Tomo 2, São Paulo, Ed. Nova Cultural, 1996.

\_\_\_\_\_. “Sobre o processo de trabalho e o processo de valorização”. In: **A dialética do trabalho**. Ricardo Antunes (Org.). São Paulo: Expressão popular, 2004.

MAUSS, Marcel. *As técnicas corporais* [1934]. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EPU, vol. II, 1974, pp.209-233.

MEIRA, Márcio. **O tempo dos padrões: extrativismo da piaçava entre os índios do Rio Xié (alto Rio negro)**. 1993, 127 páginas (Dissertação de Mestrado), Universidade Estadual de Campinas, Campinas-SP.

MONTEIRO, Mário Ypiranga. **A capitania de São José do Rio Negro**. Manaus: Editora Valer, 2002.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *Elementos para uma sociologia dos viajantes*. In: (Org.). **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro : UFRJ, 1987.

\_\_\_\_\_. *Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais*. In: OLIVEIRA Filho, João Pacheco de (Org.). **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999.

PERES, Sidnei. **Cultura, política e identidade na Amazônia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro**. 2003, 457 páginas. (Tese de doutorado) Universidade Estadual de Campinas, Campinas-SP.

\_\_\_\_\_. **A economia moral do extrativismo no Médio Rio Negro: aviamento, alteridade e relações interétnicas na Amazônia**. Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política. — n. 21 (2. sem. 2006). — Niterói: EdUFF, 2006

\_\_\_\_\_. *Associativismo, etnicidade indígena e transformações sociais: A manufatura política de direitos territoriais em Barcelos*. In: **Mobilizações étnicas e transformações sociais no rio Negro**. Manaus: UEA Edições, 2010.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História e História Cultural**. Belo Horizonte: Ed. Autentica 2005.

PINTO, Renan Freitas. **Viagem das Idéias**. Manaus, Ed. Valer, 2006.

REIS, Arthur César Ferreira. **Lobo D'Almada – Um Estadista Colonial**. Manaus: Editora Valer, 2006.

\_\_\_\_\_. **História do Amazonas**. Manaus, ed. Itatiaia, 2º ed. – coleção reconquista do Brasil, vol. 145. 1989.

RELATÓRIO APRESENTANDO À ASSEMBLÉIA LEGISLATIVA DA PROVÍNCIA DO AMAZONAS pelo Exmº Senhor Dr. Manoel Clementino Carneiro da Cunha Presidente da mesma Província na Sessão Ordinária de 3 de maio de 1862. Pará publicação e data: Typ. de Frederico Carlos Rhossard, 1862. In: Relatórios da Presidência da Província do Amazonas... Rio de Janeiro: Typ. do Jornal do Comercio, 1906. v. II, p.669-849.

SAID, Edward. **Cultura e imperialismo**, São Paulo : Companhia das Letras, 2011.

SANTA-ANNA NERY. Frederico José, Barão de Santa-anna Nery. **O País das Amazonas**. Belo Horizonte, Editora Itatiaia, 1979.

SCOTT, James C. **Weapons of the weak: everyday forms of peasant resistance**. Yale University. New haven and London, 1985.

SIGAUD, Ligia. *Apresentação*. In: **Sistemas políticos da Alta Birmânia**. São Paulo: Edusp, 1996.

SIMMEL, Georg. **Le conflit**, Paris: Circé, 1992.

SOBREIRO, Thaissa. **Territórios e Conflitos nas Pescarias do Médio Rio Negro (Barcelos, Amazonas, Brasil)**, 2007, 154 págs. Dissertação de mestrado – Programa de Pós Graduação em Biologia de Água Doce e Pesca Interior, Instituto nacional de pesquisas da Amazônia, Manaus.

SPIX, Johann Baptist von; MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von. **Viagem pelo Brasil: 1817 – 1820, Spix e Martius, Volume 3**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1981.

THOMPSON, E. P. **Costumes em Comum: estudos sobre cultura popular tradicional**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

VELHO, O. G. **Capitalismo autoritário e campesinato: um estudo comparativo a partir da fronteira em movimento**. São Paulo, DIFEL, 1976.

WALLACE, Alfred Russel. **Viagens pelos rios Amazonas e Negro**. São Paulo, Rio de Janeiro, Recife e Porto Alegre: Ed. Companhia Nacional, 1853.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva** (volume 1). Brasília, D.F : Editora da Universidade de Brasília, 1991.



## WEBSITES CONSULTADOS

[www.novacartografiasocial.com](http://www.novacartografiasocial.com)

<http://acritica.uol.com.br/manaus/Aposentado-Ufam-presos-biopirataria>

<http://www.conab.gov.br/OlalaCMS/uploads/arquivos/44ef0e6571feefe0498990698b165f8d.pdf>

## MECANISMOS JURÍDICOS FORMAIS CONSULTADOS

Portaria FUNAI nº 12 de 12/01/2007

Portaria FUNAI nº 476, de 29/05/2007

Portaria FUNAI/DAF Nº 1.309, de 30/10/2009

Artigo 149 do Código Penal - Decreto-lei 2848/40

## MAPAS E OUTRAS BASES CARTOGRÁFICAS CONSULTADOS

SECRETARIA DE ESTADO DO MEIO AMBIENTE. Laboratório de Geoprocessamento. **Mapa do Estado do Amazonas e suas áreas protegidas**. SIPAM, 2001. mapa: 1m X 1,5m. Escala 1:5.500.000.

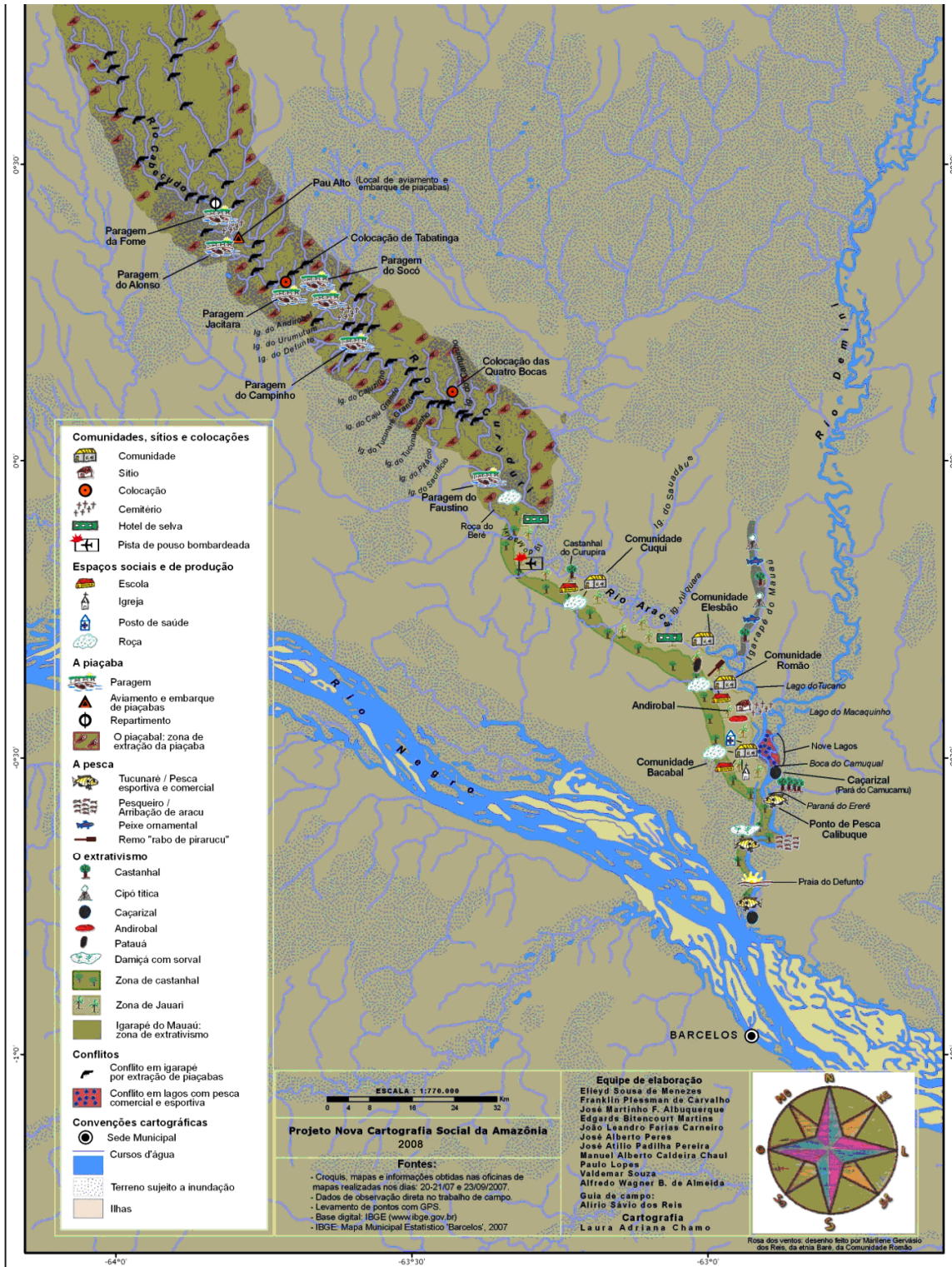
SECRETARIA DE ESTADO DO MEIO AMBIENTE. Laboratório de Geoprocessamento. **Mapa do Estado do Amazonas**. s/d. mapa: 1m X 1,5m. Escala 1:5.500.000.

CARTA DA PROVÍNCIA DO AMAZONAS. **Comarcas da capital Manaus, Itacoatiara, Parintins, Rio Madeira, Rio Purus, Rio Solimões e Rio Negro**. 1884. mapa: Digital 2395mm X 1964mm. Escala Léguas Quadradas 66.300.

PROJETO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA. **Mapa de Barcelos, Piaçabeiros do Rio Aracá**. Laboratório de Cartografias e Mapas do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. 2007. Formato impresso. Escala 1:770.000.

# MAPAS

Maapeamento Social dos “piaçabeiros” o rio Aracá e Curuduri, PNCSA, 2007.







## CADERNO DE FOTOS

### Comunidades Indígenas no rio Aracá que foram percorridas



Comunidade do Romão, Rio Aracá - Sra. Maria de Nazaré (baré) com seus filhos e parentes.



Crianças das etnias Baré e Tukano e professor na escola do povoado do Romão, 2007.

## A paisagem



Panorama da paragem do igarapé do Madixi. Momento da pesagem. O barco dos “fregueses”, as cabeças de piaçaba, ao fundo o barracão.



Cabeças de piaçaba para serem pesadas, atrás estão “neguinha” e Marilene (ambas da etnia baré) e seus filhos (etnia tukano), da comunidade do Romão.



Sr. Naldo, indígena tukano apoiado na base da balança que estão pesando as fibras de piaçaba.



Sr. Naldo, tukano, e Sr. João “cobra” etnia Baré, atrás do relógio da balança de pesagem da piaçaba.



**Pesando a piaçaba, Neginho etnia baré (freguês) Naldo, etnia Tukano (cunhado do freguês e controlador da balança) e o aviado do patrão.**



**Embarcação conhecida como “chata” utilizada para transportar a piaçaba da colocação à paragem, onde esta será pesada.**





**Barracão da paragem do Madixi**



**Paragem da Fome, Rio Curuduri**



Casa de farinha do beré, margem do rio Aracá.

**Paragem do igarapé do Madixi.**



Placa de proibição na entrada de igarapé no rio Aracá, 2007.

## O “piaçabal”



Colocação Sucuriçu, rio Curuduri



Sandro puxando fibras de uma piaçabeira conhecida por eles como “garrote”, pois sua altura é aproximadamente 5m.



**Hudson, Alírio, etnia baré e Edvaldo etnia baré na colocação do Igarapé das Quatro Bocas.**



**Maurício na cozinha dos piaçabeiros. Colocação das 4 bocas, rio Curuduri, 2007.**

## Técnicas tradicionais de extração da piaçaba



Esmalino batendo uma palmeira de piaçaba.



Esmalino destalando a piçabeira.



Esmalino corta a piçabeira para ela se reproduzir novamente. Este corte é considerado normal e sustentável pelos piçabeiros.



Esmalino deixou o “olho” (as fibras mais novas rente aos talos novos) da piçabeira para ela se reproduzir novamente. Este corte é considerado normal e sustentável pelos piçabeiros.

## Técnicas de Beneficiamento das fibras de piçaba no “piçabal”



Palmeira da piçaba, do piçabal do rio Curuduri, no Igarapé das Quatro Bocas. 2007.



**Sr. Jorge, etnia baré, organizando as fibras.**



**Na colocação, Sr. João etnia baré reúne as fibras da piaçaba e amarra-as. Perto está o aparador, instrumento de madeira que facilita as atividades, 2007.**



Hudson, deixando em “tora” as fibras de piaçaba com o terçado.



Neguinho, etnia baré e Hudson segurando o instrumento de trabalho denominado por eles de amarrador.

## Oficina de mapas no “piaçabal”



Oficina de mapas, (a esquerda) Rubens, Flávio etnia Tukano, João Gregório etnia baré, Moisés. “Piaçabeiros” no rio Curuduri, local: Paragem da Fome, rio Curuduri.



Oficina de mapas: (à direita) Francisco etnia Baré, Martinho etnia Baniwa, Romualdo e João “cobra” etnia baré. Piaçabeiros no rio Curuduri, local: Paragem da Fome, rio Curuduri.





“Rancho” aviado pelo patrão. São quilos de farinha industrializada, e enlatados, como almôndegas, carne em conserva, salsicha. Este, foi o que sobrou e o piaçabeiro estava levando para sua casa na comunidade ponta das pedras, Rio Negro.



Da esquerda para a direita: Flávio Etnia Tukano, Rubens, João Gregório etnia baré, Godô, Moisés, Francisco etnia Baré, Romualdo, Esmalino, Péres, (abaixados) Sandro e João “cobra” etnia baré. Mostrando os croquis construídos por eles.

## Na sede um municipal de Barcelos



Galpão de piaçaba do “patrão exportador” na sede municipal de Barcelos.



Fotos do galpão do “patrão exportador”, onde trabalham famílias de piaçabeiros. As fibras chegam dos piaçabais direto para o galpão, onde serão penteadas e embaladas para exportação.



**Crianças, filhos de funcionários do galpão do Sr. Carioca brincando entre as toras de piaçabas que serão “penteadas”.**



**Reunião na Associação Indígena de Barcelos - ASIBA no dia 12 de setembro de 2010.**

PEDIDO N° 1ª folha Fornecedor 17/10/010  
 Contato \_\_\_\_\_ Tel. \_\_\_\_\_  
 Cliente \_\_\_\_\_ Tel. \_\_\_\_\_  
 Endereço Dinheiro em Barcelos 100000  
 Cidade Dinheiro Estado CEP 20000 Ex. Postal \_\_\_\_\_  
 C.N.P.J. \_\_\_\_\_ Inscr. Estadual 120000  
 Transporte + \_\_\_\_\_  
 Local de Entrega \_\_\_\_\_

Item	Quant.	Unid.	Código	Descrição	Unitário	Total
1	2	lt		banana	1.380,00	08,00
2	1/2	K		salão	482,00	03,00
3	1	lt		arroz	1.862,00	15,00
4	1	K		churrasco		24,00
5	100	g		quinoa 43		50,00
6	30			espelto		33,00
7	1			esquino		09,00
8	2	lt		diesel		08,00
9	1	Cx.		climoxox		09,00
10	2	C		alpinoma		08,00
11	1			isomajil		06,00
12	5	lt		gasolina		30,00
13	2			combustor		05,00
14	6	K		sal		08,00
15	1	RL		fita 5:3000 m.		250,00
16	6	Ca		lentinho 20:		24,00
17						
<b>Total</b>						<b>482,00</b>

Sujeito a confirmação do fornecedor.  
 As mercadorias viajam por conta e risco do(s) comprador(es).

18/03/011 Data Vendedor \_\_\_\_\_ Cliente \_\_\_\_\_

*Transportado*

Recibo do caderno de contas: "Transportado" é quando parte da conta é "transportada" para outro mês. Isso acontece quando não sobra saldo para a quitação da dívida, o "freguês" não tem outra escolha a não ser "transportar" a dívida para a pesagem seguinte. Nesse caso, o piaçabeiro "transportou" R\$482,00 em 18.03.2011 para a próxima conta. Assim o patrão descontará esse valor na próxima vez que forem pesar a piaçaba.

Recibo do "caderno de contas" de um "piaçabeiro"

Cidade \_\_\_\_\_ Estado \_\_\_\_\_ CEP \_\_\_\_\_ Cx. Postal \_\_\_\_\_  
 C.N.P.J. \_\_\_\_\_ Inscr. Estadual \_\_\_\_\_  
 Transporte \_\_\_\_\_ Local de Entrega \_\_\_\_\_ Condições Pagto. \_\_\_\_\_  
 Descontos \_\_\_\_\_

Item	Quant.	Unid.	Código	Descrição	Unidade	Total
1	8	K		farinha		28,00
2	1/2	K		café		10,00
3	1	L		oleoc.		06,00
4	1	+		posta		03,50
5	1/4	K		salão		03,50
6	1			lanterna		15,00
7	10	L		gasolina		60,00
8	24			pillhas		08,00
9	2			goiabada		10,00
10	6	P		bolacha		24,00
11	1	L		5L		15,00
12	20			espoletas		24,00
13	5			casca 20		22,50
14	2	K		tecido		07,00
15	2			barbeador		05,00
16	1			perfume 39,00		30,00
17	1	cx		chocolate		10,00
<b>Total</b>						<b>281,00</b>

Sujeito a confirmação do fornecedor.  
 As mercadorias viajam por conta e risco do(s) comprador(es).

19/05/11 \_\_\_\_\_  
 Data Vendedor Cliente

## Artesanatos feitos de piaçaba



Mini-cestarias de piaçaba, Barcelos, 2007.



D. Valdomira etnia Tukano, ensinando D. dara a tecer a fibra de piaçaba.