

Lugares de Gente

mulheres, plantas e redes de troca no delta amazônico

juliana salles machado

Lugares de gente

MULHERES, PLANTAS E REDES DE TROCA NO DELTA AMAZÔNICO

Juliana Salles Machado

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Orientador: Carlos Fausto

Rio de Janeiro
março de 2012

LUGARES DE GENTE:
MULHERES, PLANTAS E REDES DE TROCA NO DELTA AMAZÔNICO

Juliana Salles Machado

Orientador: Carlos Fausto

Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Aprovada por:

Presidente, Prof. Carlos Fausto

Prof. Moacir G. Soares Palmeira

Profa. Renata de Castro Menezes

Profa. Débora Lima

Profa. Fabíola A. Silva

Rio de Janeiro
março de 2012

Machado, Juliana Salles.

Lugares de gente: mulheres, plantas e redes de troca no delta amazônico/
Juliana Salles Machado. - Rio de Janeiro: UFRJ/ Museu Nacional/ PPGAS,
2011.

Orientador: Carlos Fausto

Tese (doutorado) – UFRJ/ Museu Nacional/Programa de Pós-graduação em
Antropologia Social, 2011.

1. Sociedades ribeirinhas da Amazônia. 2. Mulheres e Plantas. 3. Redes de
Troca. 4. Paisagem. 5. Etnobotânica.

I. Fausto, Carlos (Orientador). II. Universidade Federal do Rio de Janeiro,
Museu Nacional, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. III.
Lugares de gente: mulheres, plantas e redes de troca no delta amazônico.

RESUMO

Lugares de gente: mulheres, plantas e redes de troca no delta amazônico

Juliana Salles Machado

Orientador: Carlos Fausto

Resumo da Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Para os ribeirinhos da Ilha Caviana, no delta Amazônico, a paisagem é um lugar social e guarda a memória da relação entre o passado indígena e o presente ribeirinho. Busquei decifrá-la através das concentrações de árvores úteis, como as usavam, como as plantavam e as mantinham e, finalmente, por que o faziam. Esta tese trata da relação entre as plantas e as pessoas. Plantar faz parte de um conjunto de práticas, desde a obtenção do vegetal da floresta até sua transformação em planta no ambiente doméstico. Aqui a floresta é habitada por seres encantados e mães não-humanas dos lugares, seres capazes de ativar um processo de transformação do humano para aquele que o encantou. Nessa instabilidade da condição humana, as plantas assumem um papel fundamental, pois elas oferecem a cura desse encanto, a reversão desse processo, isto é, a possibilidade de permanência de sua existência. Através da seleção e plantio as mulheres transformam espaços em *lugares de gente* a partir da troca de plantas e remédios entre parentes, vizinhos e amigos. Troca é um ato de *cuidar*, que reafirma os laços sociais entre humanos e não-humanos engajados em relações recíprocas enquanto os vincula a lugares específicos, reforçando seu sentimento de territorialidade e pertencimento na ilha. O *curar* em Caviana é uma ferramenta importante e compartilhada entre as mulheres numa rede de trocas; essa rede tem como função manter sempre vivo o saber da cura, o saber das plantas, e assim garantir a permanência de sua família e, conseqüentemente, dos “filhos de Caviana”.

Palavras-chave: manejo ambiental; plantas e mulheres; rede de trocas; cuidar e cura; Ilha Caviana; Amazônia.

Rio de Janeiro
março de 2012

ABSTRACT

Places of people: women, plants and exchange networks on the Amazon delta

Juliana Salles Machado

Orientador: Carlos Fausto

Abstract da Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

For the riverine of Caviana Island, on the Amazon delta, landscape is a social place and keeps the memory of the relation between the indigenous past and the riverine present. I sought to decipher it through the concentrations of useful trees, how they used them, how they planted and maintained them and, finally, why they did it. This thesis deals with the relationship between plants and people. Planting is part of a set of practices, from obtaining the vegetal within the forest until its transformation into plant in the domestic environment. The forest is inhabited by enchanted beings and non-human mothers of places, beings capable of activating a process of transformation of the human to the one who charmed him. In this instability of the human condition, plants play a key role because they provide the healing of this spell, the reversal of this process, ie the possibility of permanence of their existence. By selecting and planting the women transform spaces into "*places of people*" through the exchange of plants and medicines among relatives, neighbors and friends. Exchange is an act of caring, which reaffirms the social bonds between humans and nonhumans engaged in reciprocal relations while binds them to specific places, reinforcing their sense of territoriality and belonging within the island. Healing in Caviana is an important tool shared among women in an exchange network; this network has the function of always keeping alive the knowledge of healing, the knowledge of plants, and thus ensure the continuity of their family and, hence, of the "Caviana sons".

Key-words: environmental management; women and plants; exchange networks; caring and healing; Caviana Island; Amazon.

Rio de Janeiro
março de 2012

Às mulheres de Caviana

À minha mãe, Malu

*Às mulheres da minha vida,
Zoraide e minha filha Camila.*

AGRADECIMENTOS

São inúmeras as pessoas que contribuíram para a realização dessa tese. Nesses cinco anos, sete moradas, nas quais muitas pessoas me acolheram, agradeço a todos e em especial:

no Rio...

Agradeço ao Carlos, meu orientador, por aceitar me orientar, uma *estranha no ninho*, pela paciência ao longo de todo o trabalho e pelo cuidadoso trabalho de leitura.

Ao Moacir e Renata, que me acompanharam desde a primeira qualificação, por suas sugestões e críticas.

À todos os professores do programa, que através de suas aulas me inspiraram a refletir sobre minhas próprias convicções, especialmente Carlos Fausto, Lygia Sigaud (*in memorium*), Moacir Palmeira e Bruna Franchetto. Aos amigos do PPGAS que tornaram essa jornada muito mais prazerosa, em especial Silvia e Ana Amélia.

À Tia Celina e Tio Tunico, por me acolherem de forma tão carinhosa. Pelos jantares deliciosos e conversas maravilhosas e pelo imenso prazer de sua companhia.

em Belo Horizonte...

Aos queridos amigos Andrei e Vanessa por deixarem tantas boas lembranças em nossa vida mineira.

Ao Marquinho, por sempre me socorrer com seus lindos mapas.

em Sampa, minha eterna casa...

Entre os amigos, minhas constantes inspirações: Edu, Fabíola e Kica.

À Confraria de Textos, e em especial a Helena, pela cuidadosa revisão e incentivo.

Na família, é difícil dizer a importância de todos... Ao Lucas, eterno companheiro, pela inspiração, dedicação e força, todos os dias. À Camila, cuja vida surgiu no percurso dessa tese e que me fez entender a incondicionalidade do amor materno. Ao pequeno Antônio, recém-chegado ao mundo que desde muito cedo compartilha comigo esta última etapa. À minha mãe, por tudo. Por permitir que eu pudesse me ausentar tanto tempo, pela cumplicidade e pelo acolhimento, Muito Obrigado. Ao meu pai, pela confiança, inspiração e segurança. Ao Ro e à Stella pela constante presença nos melhores momentos da vida. À Zo, pelo carinho de sempre, pela dedicação despreocupada e sem questionamentos.

em Londres e em Paris...

Ao Stephen Shennan, por me orientar e abrir as portas do Institute of Archaeology, UCL. Ao Stephen Nugent, pelo incentivo e valiosos conselhos, many thanks.

À Águeda e Deni, pela acolhida carinhosa, merci.

E em Caviana,

À todos os filhos de Caviana que me receberam com café, banana, açaí e muito carinho.

À Dona Tereza, que me encantou. À Seu Adolfo, pela confiança. À Daria, minha companheira. A Edgar e Firmo por me acompanharem sempre. A Seu Roberto, meu apoio constante e de onde tudo começou.

“Ninguém entra num mesmo rio uma segunda vez, pois quando isso acontece já não se é o mesmo, assim como as águas, que já serão outras. O fluxo das coisas é a própria essência do mundo.”

Heráclito de Éfeso, filósofo grego, Séc. V AC.

Índice

Introdução 1

1. Metodologia de pesquisa 22
2. A antropologia das populações não-indígenas da Amazônia 29
3. Paisagem feita memória 35
4. Estrutura da Tese 40

Capítulo 1: Paisagem, Tempo e Transformação 43

- 1.1 O passado feito presente 48
- 1.2 As primeiras pesquisas 50
- 1.3 Sobre continuidades e reocupações 65
- 1.4 A narrativa histórica dos filhos de Caviana 71
- 1.5 Tempo e transformação 83

Capítulo 2: “Quando me entendi”: a gente de Caviana 86

- 2.1 A ilha Caviana 90
- 2.2 A área de pesquisa 96
- 2.3 O ritmo da vida nas águas 102
- 2.4 A prática econômica e a subsistência compartilhada 111
- 2.5 Os grupos domésticos e as casas 127
- 2.6 A esfera da fé: os santos e as festas católicas 142

2.7 A gente, os filhos de Caviana 150

Capítulo 3: As mulheres e as plantas 155

3.1 As mulheres e as plantas 159

3.2 Das visitas às trocas 191

3.3 As plantas: familiarizar para cuidar 204

Capítulo 4: Um olhar sobre as plantas e a troca 213

4.1 Análise dos dados etnobotânicos 219

Capítulo 5: Plantas que curam: um olhar para o outro 247

5.1 Os outros 253

5.2 A gente que cura, as plantas da cura 262

5.3 As doenças e perturbações 271

5.4 A feitiçaria humana 281

5.5 As plantas e os lugares de gente 283

Capítulo 6: E do que nos falam as plantas? 287

- Os caminhos do cuidar 289

Referências Bibliográficas 300

Anexos 320

Lista de Figuras

Capa

Tereza, João Brás, Caviana, 2010. Foto: Juliana Salles Machado.

Introdução:

Figura abertura Introdução: Chegando no trapiche do João Brás Foto: Juliana Salles Machado.

Capítulo 1: Paisagem, Tempo e Transformação

Figura abertura Capítulo1: Fotos dos “filhos de Caviana”. Foto: Juliana Salles Machado.

Figura 1.1: Foto de Satélite da ilha Caviana. Fonte: Google Earth 2011.

Figura 1.2: Exemplo de moradia ribeirinha nas áreas florestadas da ilha. Foto Juliana Machado.

Figura 1.3: Exemplo de moradia ribeirinha na maré baixa nos campos naturais da ilha. Foto Juliana Machado.

Figura 1.4: Mapa histórico de C. Nimuendaju sobre a dispersão de grupos indígenas Arawak. Nimuendaju, C. 2008 [1926].

Figura 1.5: Escavação de Curt Nimuendaju em 1925, ilha Caviana. Fonte: Barreto e Machado 2001.

Figura 1.6: Escavação de Curt Nimuendaju em 1925, Rebordello, Caviana. Fonte: Nimuendaju 2004.

Figura 1.7: Prancha com cerâmicas policromas coletadas por Nimuendaju. Fonte: Nimuendaju 2004.

Figura 1.8: Prancha com cerâmica Aruã identificada por Meggers & Evans em 1948 em Caviana. Fonte: Megers & Evans 1957.

Figura 1.9: Sítios Arqueológicos localizados na ilha Caviana. Mapa: Marcos Brito.

Figura 1.10: Vista do Teso Rebordello, com detalhe de urna funerária e sítios arqueológico, 2006. Foto: Juliana Machado

Capítulo 2: “Quando me entendi”: a gente de Caviana

Figura abertura capítulo 2: o por do sol no trapiche do João Brás. Foto: Juliana Salles Machado.

Figura 2.1 Mapa com indicação da área de pesquisa na ilha Caviana. Mapa: Marcos Brito.

Figura 2.2: Mapa da ilha Caviana. Mapa: Marcos Brito.

Figura 2.3: Entrada do igarapé Taxipucu, Caviana. Foto: Juliana Salles Machado.

Figura 2.4: Vista do igarapé Pracutuba na maré alta com campo natural e floresta ao fundo. Foto: Juliana Salles Machado.

Figura 2.5: Mapa com grupos domésticos e demais locais citados no trabalho na ilha Caviana. Mapa: Marcos Brito.

Figura 2.6: Exemplos de grupos domésticos e casas na ilha Caviana. Foto Juliana Salles Machado.

Figura 2.7: Casa de Adolfo e Tereza Figueiredo no João Brás e missa católica na igreja da comunidade Frei Crescêncio. Fotos: Juliana Salles Machado.

Figura 2.8: Exemplos de embarcações em Caviana. Fotos: Juliana Salles Machado.

Figura 2.9: Exemplo de casa no igarapé Taxipucu, ilha Caviana. Foto: Juliana Salles Machado.

Figura 2.10 Vista do terreiro do João Brás no fim da estação chuvosa. Foto: Juliana Salles Machado.

Figura 2.11: Vaqueiros e sede de uma fazenda (abaixo) nos campos naturais de Caviana. Fotos: Juliana Salles Machado.

Figura 2.12: Pesca de peixe em Caviana: acima (à esquerda) “curral”, armadilha de pesca e (à direita) arpão de pesca; abaixo (à esquerda) pesca com anzol e (à direita) com rede. Fotos: Juliana Salles Machado

Figura 2.13: Pesca de camarão em Caviana: acima e abaixo a esquerda, “lanceando camarão”, pesca com rede de arrastão na margem do rio Amazonas; abaixo a esquerda, “matapi”, armadilha de pesca. Fotos: Juliana Salles Machado.

Figura 2.14: Acima, barco de passageiros e abaixo, barco de pesca ambos de Roberto e seus filhos. Fotos: Juliana Salles Machado.

Figura 2.15: Acima, grupo doméstico do igarapé Taxipucu, com casa de Roberto e Igreja de Nossa Senhora de Nazaré a direita; ao meio à esquerda, casa de Adolfo no João Brás e à direita casa de Constâncio no Igarapé Socó; abaixo exemplos de casas, à esquerda no Socó e à direita no igarapé Pocotó. Fotos: Juliana Salles Machado.

- Figura 2.16: Acima, exemplos de trilhas importantes, à esquerda no João Brás, à direita no Pocotó; abaixo à esquerda, exemplo de terreiro no João Brás e à direita terreiro sendo construído no entorno de uma casa nova. Fotos: Juliana Salles Machado.
- Figura 2.17: Acima, exemplos de roças sendo formadas próximo ao igarapé Socó; ao meio roças de banana cercadas, à esquerda no Turézinho e à direita no Taxipucu; abaixo à direita, roça de banana sem cerca na mata no Turézinho e à esquerda, exemplo de roça recentemente abandonada no Socó. Fotos: Juliana Salles Machado.
- Figura 2.18: Acima à esquerda e abaixo, canteiro de Tereza no João Brás; acima à direita, canteiro na Prainha e ao meio à direita canteiro nos fundos da casa no Pocotó. Fotos: Juliana Salles Machado.
- Figura 2.19: Acima à esquerda, terreiro no Igarapé Taxipucu, à direita no Turézinho; ao meio, exemplos de canteiro em outro grupo doméstico do Taxipucu, à esquerda e na prainha, a direita; embaixo, contraste com vegetação de mata em trecho sem casas no igarapé Taxipucu. Fotos: Juliana Salles Machado.
- Figura 2.20: Coletânea de imagens de santos e altares no interior de diversas casas em Caviana. Fotos: Juliana Salles Machado.
- Figura 2.21: Imagens da Igreja de São Sebastião no João Brás e das missas dominicais da comunidade. Fotos: Juliana Salles Machado.
- Figura 2.22: Imagens da Igreja de Nossa Senhora de Nazaré no Igarapé Taxipucu e da ladainha em homenagem a santa. Fotos: Juliana Salles Machado.

Capítulo 3: As mulheres e as plantas

- Figura abertura capítulo 3: à esquerda, Tereza e seus canteiros no João Brás e a direita, o preparo do alimento no Taxipucu por Cristiane. Foto: Juliana Salles Machado.
- Figura 3.1: Objetos do cuidar – Acima à esquerda, Dica trançando a tala e à direita objeto para cobrir as canoas; abaixo à esquerda, Walica fazendo um pote cerâmico; ao meio à direita, Augusta tecendo uma rede de algodão e abaixo à direita artefatos para fiar, como fusos de osso, cestos e algodão. Fotos: Juliana Salles Machado.
- Figura 3.2.1: Trançados de tala de arumã feitos por Dica. Foto: Juliana Salles Machado.
- Figura 3.2.2: Trançados de tala de arumã feitos por Dica. Foto: Juliana Salles Machado.
- Figura 3.3: Produção cerâmica de Walica no Ubuçutuba, 2006. Foto: Juliana Salles Machado
- Figura 3.4.1: Desenhos feitos por Maiara no Ubuçutuba, 2006. Acima à esquerda, o processamento do açai; Acima à direita, trançando a palha; abaixo, a oleira. Desenho: Maiara
- Figura 3.4.2: Desenhos feitos por Maiara no Ubuçutuba, 2006. Acima, oleira tirando barro; abaixo, o rio e a floresta. Desenho: Maiara
- Figura 3.5: Croqui da casa de Tereza no João João Brás com indicação dos locais de plantio. Desenho: Juliana Salles Machado.
- Figura 3.6: Vista da casa do João Brás. Foto: Juliana Salles Machado.
- Figura 3.7: Os canteiros de Tereza, João Brás. Foto: Juliana Salles Machado.
- Figura 3.8: Os canteiros de Dica (acima) e Marli (abaixo) no Socó. Foto: Juliana Salles Machado.
- Figura 3.9: Acima e à esquerda, a coleta e o processamento para consumo doméstico do açai e à direita a secagem dos caroços para posterior uso como adubo nos canteiros. Foto: Juliana Salles Machado.
- Figura 3.10: Exemplos de troca de plantas de remédio entre mulheres ribeirinhas de Caviana. Fotos: Juliana Salles Machado.

Capítulo 4: Um olhar sobre as plantas e a troca

- Figura abertura capítulo 4: Final de tarde no grupo doméstico de Roberto no Taxipucu. Foto: Juliana Salles Machado.
- Figura 4.1: Exemplos de mulheres em entrevista sobre as plantas em seus terreiros e canteiros, Caviana. Fotos: Juliana Salles Machado.
- Figura 4.2: Exemplos de reocupação de sítios arqueológicos por famílias ribeirinhas. Acima: cemitério indígena (detalhe de fragmentos cerâmicos de urnas funerárias) sob cemitério histórico e atual; abaixo à esquerda, urna funerária indígena ao lado de trilha usada pelos ribeirinhos; abaixo à direita, saque de urnas funerárias arqueológicas por estrangeiros em área próxima ao terreiro de uma família ribeirinha. Fotos: Juliana Salles Machado.
- Figura 4.3: Exemplos de homens nos barcos de médio porte usados para o comércio de produtos e mercadorias na ilha e nas cidades próximas. Fotos: Juliana Salles Machado.

Figura 4.4: Exemplos de homens, mulheres e crianças nas canoas, chamadas localmente de cascos ou montaria, transporte mais utilizado no interior e margens da ilha. Fotos: Juliana Salles Machado.

Capítulo 5: Plantas que curam: um olhar para o outro

Figura abertura capítulo 5: Tereza à luz do lampião. Foto: Juliana Salles Machado

Figura 5.1: Acima, cobras grandes sendo flechadas ao saírem da armadilha construída dos Humanos (apud Vidal 2007); abaixo, foto do banco que representa a cobra Kadaykahu (apud Vidal 2007). Fonte Vidal 2007.

Figura 5.2: Tereza benzendo criança doente com planta de remédio. Fotos: Juliana Salles Machado.

Capítulo 6: E do que nos falam as plantas?

Figura abertura capítulo 6: Pôr do sol no Taxipucu. Foto: Juliana Salles Machado.

Figura 6.1: Remos inacabados de Caviana, com detalhes dos motivos possivelmente atribuídos a representação da cobra, gravados no cabo. Fotos: Juliana Salles Machado.

Figura 6.2: Kuahi – marca do banco do Jacaré (apud Vidal 2007). Fonte: Vidal 2007.

Lista de Gráficos

Capítulo 2: “Quando me entendi”: a gente de Caviana

Gráfico 2.1: Gráfico com número de casas por igarapé na área de pesquisa, Caviana (2008-2010).

Gráfico 2.2: Gráfico com rede familiar na área de pesquisa, Caviana (2008-2010).

Gráfico 2.3: Gráfico com formas de cultivo na área de pesquisa, Caviana (2008-2010).

Gráfico 2.4: Gráfico com a variedade de animais criados nas casas ribeirinhas da área de pesquisa.

Capítulo 4: Um olhar sobre as plantas e a troca

Gráfico 4.1: Gráfico com presença de plantas por local de implantação.

Gráfico 4.2: Gráfico com variedade de plantas por áreas de plantio.

Gráfico 4.2.1: Detalhamento das casas com maior variedade de plantas em canteiros.

Gráfico 4.3: Presença de roças nas casas.

Gráfico 4.4: Gráfico com variedade de plantas por local de implantação.

Gráfico 4.5: Gráfico com uso geral das plantas.

Gráfico 4.6: Gráfico com uso das plantas por lugar de plantio.

Gráfico 4.7: Gráfico com uso de plantas com origem desconhecida.

Gráfico 4.8: Origem das plantas que fornecem matéria prima.

Gráfico 4.9: Origem das plantas de remédio.

Gráfico 4.10: Gráfico com distribuição do uso de plantas por família e gênero.

Gráfico 4.11: Gráfico indicando doadores de alimentos.

Gráfico 4.12: Gráfico indicando doadores de remédios.

Gráfico 4.13: Gráfico com distribuição do uso de plantas doadas por mulheres.

Gráfico 4.14: Gráfico com distribuição do uso de plantas doadas por homens.

Lista de Tabelas

Introdução:

Tabela I.1: Tabela com questionário sobre economia e assentamento

Tabela I.2: Tabela com questionário sobre as plantas

Capítulo 1:

Tabela 1.1: Tabela com sítios arqueológico localizados na ilha Caviana cadastrados no IPHAN até 2006.

Capítulo 2:

Tabela 2.1: Tabela de oposições em Caviana: a cidade na percepção ribeirinha.

Capítulo 4:

Tabela 4.1: Tabela com legenda da proveniência das plantas.

Lista de Anexos

- Anexo 1: Narrativa Caviana de Alcindo Abdou – texto integral.
- Anexo 2: Questionário sobre economia utilizado nas casas ribeirinhas da área de pesquisa.
- Anexo 3 Diagrama genealógico geral da área de pesquisa
- Anexo 4: Tabela com síntese dos dados etnobotânicos coletados.
- Anexo 5: Tabela com indivíduos entrevistados, casas e dados socioeconômicos.



Introdução:

Figura abertura Introdução: Chegando no trapiche do João Brás Foto: Juliana Salles Machado.

Introdução

Ao navegar os igarapés da ilha Caviana, na região deltaica do rio Amazonas, o que se vê em volta é uma enorme floresta. Há mais de uma década trabalhando na região amazônica, poucas vezes tinha visto uma vegetação tão exuberante. A primeira impressão era a de adentrar um ambiente ainda preservado das chocantes ações humanas que eu havia presenciado há poucos anos no entorno da cidade de Manaus. Apesar de meu conhecimento acerca da intensidade da modificação na paisagem amazônica pela ação humana desde os tempos pré-coloniais (Balée 2006a, 1998, 1994, 1989; Balée & Erickson 2006; Brondízio 2004. Brondízio et al. 1994; Heckenberger 2005, 2003; Heckenberger & Neves 2009; Peteresen et al 2001; Posey 2008, 1998; Posey & Balée 1989; Roosevelt 1991; Schaan 2004; Neves 2010, 2009, 2007, 2005, 1999; Deneven 2001; Lentz 2000; Oliver 2001), minha real percepção de que essa enorme floresta não estava isenta desta ação se deu gradativamente, junto com o reconhecimento das formas pelas quais se deu essa interferência. Agrupamentos de árvores da mesma espécie em meio à variedade da mata se destacavam como antigos assentamentos. Palmeiras denunciavam o manejo humano. As pessoas que ali viviam conheciam a diversidade da floresta, não como um espaço único e sim por seus incontáveis lugares significativos ligados por caminhos, histórias passadas e atuais. A floresta escondia uma infinidade de relações significativas manifesta no próprio cotidiano dos ribeirinhos, cuja vida se constrói junto com esses lugares.

Esta tese trata da relação entre as plantas e as pessoas. O manejo ambiental praticado pelas populações não-indígenas da Amazônia já vem sendo amplamente discutido como modelo de sustentabilidade e exemplo de flexibilidade econômica (Balée 1989, 2006b; Brondízio 2004, 2006; Brondízio et al 1994; Lima 2006, 2004, 1999; Lima e Ferreira 2001; Murrieta et al 1999; Parker 1983; Posey 1998. Posey & Balée 1989; Raffles 2002, 1999;

Slater 2002). No entanto, pouco se fala sobre o significado desse manejo para os próprios ribeirinhos, que certamente ultrapassa sua importância econômica. Como essas populações entendem o cultivo e a manutenção de espécies vegetais e, afinal, por que o fazem? Com que critérios escolhem seus assentamentos e suas plantações? A lógica econômica pode nos explicar muito da inserção dos ribeirinhos no mercado e de sua relação com as cidades, mas será essa a única razão para o manejo da floresta?

Uma de minhas hipóteses iniciais era a de que esse manejo representava uma forma de continuidade com as populações indígenas (Arruti 2007; Nugent 1993, 2006; Batista 1991; Wagley 1967; Galvão 1979, 1975; Silva 1996; Schaden 1963,1949; Maués 1999; Loureiro 2002; Meggers 1957; Nimuendaju 2004; Hartmann 2000). A relação entre as populações ribeirinhas e os grupos indígenas serviu como pano de fundo às discussões sobre as chamadas “sociedades caboclas da Amazônia” há pelo menos 50 anos, como visto nas obras clássicas de Wagley (1957) e Galvão (1979). No entanto, os elementos de continuidade tão enfatizados por esses autores, foram cedendo progressivamente terreno à relação dessas populações com o sistema colonial (Chipnick 1991; Bakx 1986; Harris 1998, 2005, 2000; Lima 1999; Nugent 1993; Pace 1997; Rodrigues 2006) e com as influências africanas (Boyer 1999; Prandi 2001). Como arqueóloga, durante muitos anos observei casas de ribeirinhos sendo construídas em cima de sítios arqueológicos. Quando precisávamos de coleções de referência, as primeiras pessoas a procurar sempre eram os ribeirinhos, que, dentro de suas casas, reutilizavam potes e panelas indígenas, sabiam a localização das antigas aldeias e muitas vezes nos surpreendiam com indicações sobre a função específica de cada lugar ou objeto. Esse conhecimento generalizado e o interesse dos ribeirinhos pelos grupos indígenas que os antecederam reforçavam minha hipótese de que a relação entre o passado indígena e o presente ribeirinho ainda era muito significativa para eles.

Por meio de uma observação mais detalhada dos sítios arqueológicos e das casas dos ribeirinhos na ilha Caviana, um fator me chamou particular atenção: a presença das mesmas espécies vegetais nos dois lugares. Uma nova perspectiva tinha sido aberta para mim: quis a partir de então entender o que eram essas concentrações de árvores úteis para aquela população, como as usavam, como as plantavam e as mantinham e, finalmente, por que o

faziam. Para dar conta dessa nova realidade que se apresentava diante de meus olhos, busquei sistematizar os dados sobre os tipos e a localização das plantas usadas pelos ribeirinhos. Ao documentar a riqueza dessas plantas, me dei conta da importância de cada uma delas para as pessoas da ilha. Uma importância que extrapolava sua condição de item de subsistência, integrando o território da memória, do parentesco e do sobrenatural.

Meu objetivo, então, passou a ser o de entender o significado do *plantar* para os ribeirinhos. Plantar faz parte de um conjunto de práticas que vão desde a obtenção de uma muda ou semente na floresta, sua transformação em planta no ambiente doméstico, a troca das mudas entre parentes e amigos e a preservação dessa riqueza conhecida e selecionada. Como veremos no decorrer da tese, o ato de plantar reflete um ato de cuidar mais profundo, que inclui o cuidar de pessoas. Como veremos principalmente nos Capítulos 3 e 5, a cosmologia ribeirinha é repleta de “mães” que têm o papel de proteger os seus filhos, tais como as mães-do-mato (Alencar 2002; Boyer 1999; Galvão 1975; Silva 1996; Maués 1999; Slater 2002, 1994; Wagley 1957; Prandi 2001 e, para um exemplo de pajelência Maranhense, ver Pacheco 2004) e, mais particularmente em Caviana, as mães-dos-lugares. Estes seres não-humanos possuem poderes capazes de afetar os humanos através de flechas invisíveis, aparições e feitiços ou encantos. Os sintomas mais comuns são o aparecimento de doenças que vão deixando os humanos fracos e magros, podendo até fazê-los morrer. O ato de morrer é, nesse processo, uma transformação do ser humano atingido para se tornar semelhante àquele que o encantou. Nesse processo de instabilidade da condição de humano, as plantas assumem um papel fundamental, pois elas oferecem a cura desse encanto, a reversão desse processo, isto é, a possibilidade de permanência de sua existência enquanto humano.

A cura através das plantas só é possível por que os vegetais pertencem a esse mundo não-humano, possuindo em si poderes relacionados aos agentes encantadores. Trazer um vegetal desse mundo para o interior da casa, para a proximidade e reconhecimento dos parentes é um ato de familiarização de seus poderes exteriores. Assim o uso dos vegetais nas curas pelas mulheres se dá por meio do uso de poderes exteriores. O curar em Caviana é uma ferramenta importante e compartilhada entre as mulheres numa rede de trocas; essa rede tem como função manter sempre vivo o saber da cura, o saber das plantas, e assim garantir a permanência de sua família e, conseqüentemente, dos “filhos de Caviana”.

Nesta Introdução, exponho inicialmente a metodologia de pesquisa adotada na tese. Essa explicitação é importante como ferramenta de análise e também porque pode tornar mais clara a situação empírica da pesquisa. Em seguida, apresento um breve histórico da literatura sobre os ribeirinhos da Amazônia, esclarecendo as raízes de certas discussões sobre esse objeto e situando este trabalho num contexto antropológico mais amplo. No entanto, cabe ressaltar que as ideias que sustentam esta discussão estão dispersas em diferentes áreas do conhecimento, na antropologia¹ e sua relação com a história² e na (etno)arqueologia³, mas também na etnobotânica e nos estudos mais interdisciplinares de manejo ambiental⁴ e paisagem⁵. Esses últimos tiveram um papel fundamental, pois fizeram com que eu voltasse meu olhar para a importância das plantas na vida ribeirinha. Mais do que isso, ampliaram minha compreensão sobre a percepção nativa das múltiplas temporalidades presentes na paisagem. Finalmente, concluo essa introdução com uma breve síntese da estrutura da tese.

1. Metodologia de pesquisa

A ilha Caviana fica no extremo norte do estado do Pará, no delta do rio Amazonas. É majoritariamente habitada por comunidades ribeirinhas na sua porção oeste e por poucos vaqueiros e fazendeiros nos campos naturais a leste, onde estão as fazendas de gado. As

¹ Para as principais referências que usei nesta pesquisa ver: Latour 2005; Leach 1996; Graeber 2001; Levi-Strauss 1989; Leroi-Gourhan 1971; Fausto 2008, 2007, 2001, 2000; Basso 1988; Behar 1986; Brubaker e Cooper 2000; Champaigne 1975; Fortes 1969; Bourdieu 1996; Geertz 1967; Goffman 1967; Descola 2001; Elias 1965; Malinowski 1975; Viveiros de Castro 2002; Durkheim 1989; Evans-Pritchard 2005; Strathern 2004, 1988; entre outros.

² Para as principais referências que usei nesta pesquisa ver: Bensa 1998; Heckenberger 2001; Rosaldo 1980; Sahlins 1981, 1985; Santos-Granero 1998; Steward et al 2003; Thomas 1989; entre outros.

³ Para as principais referências que usei nesta pesquisa ver: Silva 2000, 2003; Nelson 1991; Lemmonier 1986, 1992; Newport 2000; Pfaffenberger 1992, 2001; Polisits 1995; Schiffer & Skibo 1992, 1997; Schiffer 2001, 1972; Skibo e Schiffer 2001; Torrence & Van der Leeuw 1989; Zedeno 2008.

⁴ Para as principais referências que usei nesta pesquisa ver: Ellen 2006; Balée 2006a, 2006b. 1998, 1994, 1989; Balée & Erickson 2006; Crumley 1994, 1995; entre outros.

⁵ Para as principais referências que usei nesta pesquisa ver: Aldenfereder 2006; Arhem 1998; Ashor et al 1999; Dove e Carpenter 2008; Lentz 2000; Flint & Morphy 2000; Hirsch & O'Hnalen 1995; Kuchler 1993; Ingold 2001, 2000; Buchler & Melion 1991; entre outros.

comunidades ribeirinhas da ilha são híbridos pós-coloniais de ocupações europeias (portuguesas e francesas), indígenas (provavelmente associadas a família linguística Arawak) e, minoritariamente de africanos ou afrodescendentes. O acesso a Caviana é difícil, devido à turbulência das águas do rio Amazonas nesse ponto do delta. Para chegar à ilha, é necessário sair de barco de Macapá e fazer a travessia de um canal, o que leva aproximadamente 12 horas em seu ponto mais próximo. Outra alternativa, é sair do norte da ilha de Marajó, cujo acesso se dá por pequenos aviões particulares ou por alguns dias de barco pelo interior dessa ilha desde a cidade de Belém. No entanto, também nesse trecho, é necessário cruzar o chamado canal perigoso, no qual a turbulência das águas é bastante intensa, fazendo com que essa alternativa seja pouco usada. A grande extensão da ilha Caviana, sua implantação em meio ao delta e seu rápido processo de transformação interna (como o assoreamento e a sedimentação de seus rios e margens) requerem um profundo conhecimento do trecho da navegação, sendo muitas vezes necessário algumas paradas ao longo do trajeto para esperar a pororoca passar, ancorando os barcos em áreas mais distantes.

Selecionei uma comunidade na ilha, a Frei Crescêncio, para uma investigação mais intensa e sistemática (no caso da coleta de dados etnobotânicos e das entrevistas). Essa comunidade fica na porção central da ilha e foi selecionada por ter o maior número de moradores antigos da região, além de uma vegetação nativa preservada, permitindo um modo de vida ribeirinho não necessariamente associado à pecuária ou ao comércio intenso com a cidade. Vivem ali cerca de 236 indivíduos, dispersos em aproximadamente 50 casas ao longo de 10 igarapés e nas margens da ilha. Pelo menos um morador ou moradora de cada casa da comunidade foi entrevistado, mas escolhi três grupos domésticos para analisar mais minuciosamente: o de Adolfo Figueiredo, líder da comunidade e com maior status político e econômico; o de Roberto Figueiredo, irmão de Adolfo e conhecido como marreteiro, que faz o comércio de bens entre os ribeirinhos e também entre fazendeiros e a cidade; e o de Constâncio Ferreira, pertencente a uma família com uma intensa produção de roças e plantio. Inicialmente, minha pesquisa centrou-se no ponto de vista masculino, pelo fato de meus principais colaboradores serem homens, mas, no decorrer do estudo, as mulheres foram assumindo o papel central, tornando-se minhas principais fontes de informação e pesquisa.

Como pesquisadora vinda do sudeste, vinculada a uma universidade federal, eu fui vista muitas vezes como uma estrangeira, comumente associada ao governo. No entanto, essa

visão foi atenuada com o passar dos anos. Também minha condição feminina era ambígua, vinda de fora eu era apresentada aos líderes homens da ilha, devido principalmente ao meu conhecimento do mundo exterior à ilha e de política em geral. No entanto, com as minhas repetidas idas a ilha ao longo dos anos e com a percepção dos ribeirinhos do meu interesse pelas plantas, a esfera feminina me foi sendo apresentada gradativamente. O adoecimento de Adolfo, meu principal interlocutor nos primeiros anos, me levou a uma maior proximidade com sua esposa, Tereza. Essa interação, aliada a meu esforço pessoal em participar das atividades cotidianas da casa, permitiram uma mudança na visão dos ribeirinhos sobre mim. Em pouco mais de dois anos, a ambigüidade de minha presença foi diminuída, apesar de persistir de maneira menos óbvia até o presente. Pude ser recebida como “de casa”, como filha, como amiga, e, finalmente, como parceira na troca das plantas. À mim foram atribuídas atividades domésticas e cerimoniais, como nas missas dominicais. Pude acompanhar os banhos de rio no final da tarde e as conversas íntimas na cozinha já na escuridão da noite. No entanto, como não poderia deixar de ser, nunca deixei de ser diferente, de transitar entre os homens e em muitos casos de ser vista como fonte de oportunidades, seja de conexão com o restante do país, como nas cartas e telefonemas a parentes perdidos cujo paradeiro era desconhecido das famílias, seja como alvo de solicitações das mais diversas, como o conserto de óculos, a instalação de telefones e rádios, entre inúmeros outros pedidos.

Minha pesquisa estendeu-se por seis anos, dos quais quatro realizei pesquisas de campo. Minha primeira etapa de campo ocorreu antes de meu ingresso no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (doravante PPGAS) e serviu como uma etapa inicial de levantamento para melhor definir meu problema de pesquisa. Após meu ingresso no doutorado, obtive uma bolsa CAPES com duração de quatro anos. Ao longo desse período, tive diversos financiamentos para a realização das etapas de campo, a saber: em 2006, obtive financiamento do NuTI; em 2008, do CNPq e Farperj (bolsa CNE); e em 2009 e 2010, o Auxílio-campo PPGAS, Museu Nacional, UFRJ. Cada etapa de campo durou de 30 a 40 dias. Também obtive financiamentos para a participação em congressos nacionais e internacionais oriundos de Auxílio-evento PPGAS e da Wenner-Gren Foundation via Association of Social Anthropologists of the UK (ASA). Durante esses anos de pesquisa, fui

mãe duas vezes, experiência que certamente direcionou meu olhar para a esfera feminina da ilha e ajudou na minha inserção entre as mulheres de Caviana.

Talvez seja importante esclarecer um pouco sobre a construção de meu objeto de pesquisa. A ilha Caviana chamou minha atenção há quase uma década atrás, quando me deparei com urnas funerárias de grande apelo estético em algumas coleções de museus europeus, como o de Goteborg na Suécia. Apesar da riqueza de cores e suas formas antropomorfas, pouco se sabia (ou ainda se sabe) sobre seu contexto de origem. Os aspectos formais e decorativos apresentam semelhanças com às urnas marajoaras (como o uso do vermelho, preto e branco para compor tramas geométricas e zoomorfas que ornamentam um corpo feminino), mas também com as figuras sentadas das urnas Maracá, encontrados no sul do estado do Amapá, e a ainda com a cerâmica Aristé, presente na região norte do mesmo estado⁶. Em Caviana tais semelhanças formal e decorativa se articulavam para compor urnas funerárias ainda pouco estudadas. Apesar dessa curiosidade inicial, apenas alguns anos mais tarde vim saber da existência de uma produção cerâmica local contemporânea não associada a um comércio intenso, como atualmente ocorre na ilha de Marajó e arredores de Belém.

Em 2006 quando apresentei meu projeto de doutoramento ao PPGAS buscava justamente esse diálogo entre o passado e o presente, estudando a produção cerâmica atual da ilha no cotidiano ribeirinho e comparando-a às cerâmicas arqueológicas atribuídas à região. Minhas expectativas foram um pouco frustradas já no primeiro campo quando percebi que havia apenas duas oleiras atuantes na ilha. Mas, fascinada pela região e pelo manejo ambiental praticado pela comunidade ribeirinha, continuei minha pesquisa em Caviana. Nesse momento, meu olhar se voltou ao manejo ambiental dos ribeirinhos nas áreas de ocupações mais antigas, como os sítios arqueológicos. Para entender como isso ocorria, resolvi coletar listas de plantas e usos de cada uma – cujas variáveis foram baseadas nas pesquisas e metodologias de Ellen (2006), Balée (2006), Messer (1979) e Trujillo & Gonzalez (2011). Nessa tarefa percebi a variedade de locais manejados e a existência de algumas associações entre espécies de plantas, locais de plantio e uso. Resolvi então sistematizar minha coleta de dados através de questionários e aplicá-los aos moradores de cada casa. Durante esse processo o conhecimento das mulheres sobre as plantas se destacou, em especial a memória sobre a origem de cada planta e a identificação do nome de quem lhes dera cada muda. Tal

⁶ Para uma das poucas descrições da cerâmica chamada Caviana ver Rostain 2011.

detalhamento fez com que eu incluísse em meus questionários informações sobre a origem das mudas (Anexo 7).

O objeto de minha pesquisa foi, portanto, sendo construído conforme as informações me eram apresentadas em campo. Apenas nos últimos dois anos pude ter um recorte mais claro de estudo, enfocando a relação das mulheres com as plantas e o papel das redes de troca. No entanto, foi somente no último ano de pesquisa que pude ter acesso a como as plantas curam e à relação entre o mundo dos humanos e os não-humanos.

Exceto no levantamento preliminar, em 2006, em todas as outras etapas da pesquisa adotei a observação participante. As comunidades ribeirinhas em geral e especificamente em Caviana falam português, minha língua nativa, utilizando algumas palavras indígenas para identificar objetos e lugares. Ao longo da pesquisa fiz diversas entrevistas e algumas delas foram filmadas. Várias filmagens foram utilizadas na documentação e no registro etnográfico, além da plotagem de pontos com GPS, croquis de áreas domésticas e áreas de plantio e documentação fotográfica. Em todas as etapas de campo houve registros escritos (depois editados e sintetizados em relatórios de campo) e documentação audiovisual, também editada para cada etapa de campo. Além das entrevistas, utilizei questionários, sobretudo para obter informações sobre economia, genealogia, dados etnobotânicos e histórico dos padrões de assentamento. Apresento abaixo os itens analisados nos questionários (Tabela I.1 e I.2), cuja tabela se encontra em anexo (Anexo 2 e 7):

A partir dos dados genealógicos que me foram apresentados fiz uma listagem de nomes, os correlacionado aos demais dados socioeconômicos disponíveis. Todos os indivíduos arrolados na tabela do Anexo 8 encontram-se também nos diagramas genealógicos (Anexo 9), que indicam suas relações de parentesco. Para os indivíduos e famílias entrevistados, listei no Anexo 8 o número de casas correspondentes. Para as entrevistas foram contadas e visitadas 50 casas, mas há mais na ilha, pois nem todas foram incluídas na amostra da pesquisa. Selecionei uma área de pesquisa coincidente à chamada comunidade Frei Crescêncio, amostra analítica que engloba algumas casas e grupos de casas para melhor compreender a sua localização, o uso de seu espaço interno, bem como os usos individuais e coletivos das plantas.

QUESTIONÁRIO 1: ECONOMIA E ASSENTAMENTO

	<i>ITEM</i>	<i>VARIÁVEL</i>
1	localização de cada indivíduo nas redes de parentesco	identificação nos diagramas genealógicos
2	sexo	feminino ou masculino
3	número de identificação da casa	alfa-numérico
4	nome do lugar onde fica a casa	nominal
5	tipo de assentamento	margem alagada de igarapé margem seca de igarapé costa da ilha campo natural
6	forma de agrupamento das casas	configuração de casas – mais de três grupo doméstico – até três casas casa isolada
7	roças	presença ou ausência
8	terreiros	presença ou ausência
9	canteiros	presença ou ausência
10	uso de áreas abandonadas	presença ou ausência
11	criação de animais	gado porcos galinhas patos
12	pesca	consumo doméstico venda
13	posse de embarcações	canoa barco pequeno barco médio barco grande
14	atividades rentáveis/ remuneração	remuneração mensal venda de produtos da roça venda de pescado atividade mista

Tabela I.1: Tabela com questionário sobre economia e assentamento

Durante as visitas, observei cada casa e fiz uma entrevista estruturada e outras não estruturadas sobre as plantas dos canteiros, terreiros e roças e os possíveis usos de áreas abandonadas. Essas informações resultaram num banco de dados que serviu de base para a estatística descritiva e uma sistematização dos usos das plantas na ilha Caviana. Na tabela do Anexo 10 apresento os itens observados na aplicação de um segundo questionário. Neste, o

foco era a relação das plantas com as mulheres, a partir de dados sobre as áreas e práticas de plantio, seus usos e origem. Enquanto no primeiro questionário, as respostas eram dadas por representantes femininos e/ou masculinos de cada casa, neste último, os dados eram na sua grande maioria fornecidos exclusivamente pelas mulheres. Seguem abaixo os itens observados (Tabela I.2):

QUESTIONÁRIO 2: AS PLANTAS

	<i>ITEM</i>	<i>VARIÁVEL</i>
1	número de identificação da planta	alfa-numérico
2	nome nativo da planta	nominal
3	espécie botânica	nominal
4	família	nominal
5	habitat	árvore arbusto erva palmeira
6	atos de proteção ⁷ sobre a planta	ausência ou presença
7	atos de cultivo	ausência ou presença
8	categoria de uso (variáveis combináveis):	alimento remédio comercial ornamento madeira matéria-prima construção ferramenta processamento de alimentos fibra múltiplos usos
9	fator de reutilização	ausência e presença
10	origem da planta ⁸	nominal
11	descrição de uso	descritivo

Tabela I.2: Tabela com questionário sobre as plantas

⁷ São consideradas ações de proteção os cuidados com as mudas como as cercas de proteção contra animais, o corte seletivo das plantas do entorno, a retirada das ervas daninhas, a adubação, a poda etc.

⁸ Esse item será apresentado com os resultados da estatística descritiva encontrada no Capítulo 4.

Ao longo de meu estudo, como disse acima, três casais se tornaram meus principais interlocutores: Adolfo e Tereza Figueiredo; Roberto e Maria Augusta Figueiredo e Raimunda dos Santos Batista (Dica) e Constâncio Ferreira. Apesar de os dois primeiros serem parentes, pertencem a grupos domésticos separados, têm diferentes status e esferas de atuação na dinâmica social da área de pesquisa. Ao final de meu trabalho, Tereza se tornou minha principal interlocutora. Nenhum de meus colaboradores foi pago, os únicos assistentes pagos foram os pilotos do barco, normalmente um dos filhos de Roberto, que é um dos poucos ribeirinhos que tinha uma embarcação disponível para meu uso durante a pesquisa.

Tendo situado o contexto da pesquisa, volto-me agora para as discussões antropológicas acerca das populações ribeirinhas.

2. A antropologia das populações ribeirinhas da Amazônia

As populações ribeirinhas da Amazônia foram muitas vezes vistas como legados de um processo colonizador predatório frente à grupos indígenas tidos como naturais da terra⁹. Esse processo, que teria ocorrido entre os séculos XVIII e XIX, estaria relacionado “à integração dos ameríndios à sociedade brasileira” e “à criação de uma nova categoria de pessoas e cultura” (Harris 2006:88). Chamadas de *sociedades caboclas*, elas ficaram fora da noção de *outro* amazônico, assim como ficam até hoje à margem da dita *civilização*. Mesmo não sendo explícito, esse discurso ainda subjaz à antropologia amazônica, na medida em que essas populações são frequentemente preteridas pelos estudos acadêmicos.

A imagem da *cultura cabocla* que fora consolidada a partir de meados do século XX, em acordo com seus propositores Charles Wagley (1957) e Eduardo Galvão (1975), “se expressava na vida isolada em unidades familiares, geralmente nas várzeas dos rios, igarapés e lagos, numa pequena agricultura familiar combinada com a pesca e a caça” (Murrieta et al. 2006:19; Nugent 1993, 2006). Nesta perspectiva, estariam sujeitos à adaptação ambiental tornando-se acomodados às demandas econômicas externas (Harris 2006:88). Este modo de

⁹ Para mais discussões sobre o tema, ver Nugent (1993, 2006); Adams (2006); Galvão (1979, 1975); Harris (2005); Lima (1999) e Lima & Alencar (2001).

vida teria posteriormente se cristalizado dentro de uma realidade a-histórica (Murrieta et al. 2006:19; Nugent 1993, 2006) – um dos temas da literatura para o qual eu gostaria de chamar a atenção (para crítica a abordagens a-históricas, cf. Nugent 1993, 2006). Sendo fruto de um complexo processo histórico de colonização europeia na região, da mistura de pessoas, crenças e ideologias diversas, tais populações não possuíam um passado pré-colonial ao qual podiam ser atribuídas diretamente. Aliado à isso, a visão de uma Amazônia como ‘natural’, isenta de sociabilidade (Nugent 1993:5), reforçava a ideia de um estado de ser atemporal. Perante a literatura, tais ideias acabaram por legar aos ribeirinhos uma posição passiva frente à sua trajetória, sem história, oprimidos por um ambiente inóspito e subordinados às oscilações comerciais externas (Nugent 1993, 2006).

Para melhor compreender esses processos históricos de embates, cooperações e miscigenações entre populações indígenas locais, escravos africanos, afrodescendentes e europeus e sua repercussão nas populações atuais, não podemos selecionar apenas parte desse passado, conferindo privilégio a um ou outro vínculo. Dizer que o *caboclo* é um constructo do processo colonial não nos exime de compreender esse processo. Muito se falou sobre a relação das populações ribeirinhas com a sociedade nacional e sua vinculação com o passado colonial europeu. No entanto, negar o passado indígena dessa população dita *cabocla* tem o mesmo peso de negar a influência europeia ou africana na sua constituição. Não se trata de buscar uma continuidade, mas de saber quais são as continuidades que se encontram nessa população, isto é, qual é a memória que se construiu e se constrói localmente, seja no discurso ou na prática dessas populações ribeirinhas.

Se afastando gradativamente do determinismo ambiental, na década de 1990, a noção de *caboclo* começa a ser modificada para a de um agente com a capacidade de interferir e transformar o ambiente onde vive. As pesquisas acadêmicas, de maneira geral, têm conjugado abordagens ecológicas e econômicas. Encontramos uma variedade de trabalhos que buscam incluir nas análises o contexto social, econômico e político mais amplo (Chipnick 1991; Lima 2006, 2004, 1999; Murrieta & WinklerPrins 2006; Murrieta et al. 1999) e também aqueles que enfatizam a historicidade dos processos de manejo ambiental e transformação ecológica,

resultando nas conhecidas “florestas culturais”¹⁰ (Raffles 2002, 1999; Harris 2005, 2000, 1998; Lima & Alencar 2001). Dentre as abordagens ecológicas, nos últimos anos diversos autores enfatizaram o uso da terra e dos recursos naturais pelas populações amazônicas e sua relação com questões de gerenciamento político e ambiental (Adams et al. 2006; Brondízio 2004; Lima 2004; Chipnick 1991; Siqueira 2006). Já as abordagens econômicas reforçam, por um lado, a ideia de uma Amazônia conectada por comércio, crédito, migração, trocas, conflitos e busca de *commodities* e, por outro, um grupo de pessoas fora do alcance do estado, envolvidas numa economia informal (Brondízio 2004; Nugent 1993; Lima 2006).

Atualmente, a invisibilidade da posição sociopolítica e identidade cultural dos ribeirinhos (Nugent 1993, 2006; Boyer 1999; Chipnick 1991; Rodrigues 2006; Oliveira 1991; Adams et al 2006; Harris 1998; Lima 1999; Lima & Alencar 20001; Loureiro 2002 – para uma visão mais geral sobre o tema da invisibilidade e identidade ver Brubaker & Cooper 2000) tornaram-se objeto de discussão acadêmica, ainda que em número muito reduzido, conforme afirmam Adams et al (2006) na introdução de seu livro:

A formação da identidade cabocla tem lugar no interior de processos definidos mais pelas externalidades (transformações econômicas globais) do que pelas comunidades culturais locais (Leonardi 1999; Nugent 1993). O contexto de violência e de dominação, no qual sua identidade foi forjada, fez com que o caboclo construísse uma identidade de oposição (Harris 1999; Slater 1997). Na opinião de Harris (1999), por viver numa lógica de curto prazo e longe dos centros de poder, o caboclo combina a oposição e a indiferença em sua relação com os padrões, tentando evitar, ou pelo menos diminuir, a dominação através de uma vida social aparentemente anárquica. O fato das sociedades caboclas não possuírem antepassados pré-capitalistas evidentes (se nós não considerarmos a sua descendência indígena como uma continuidade), ao contrário das sociedades camponesas tradicionalmente tratadas pela antropologia, tem dificultado ainda mais uma abordagem histórica (Nugent 1993, 1997). (...) Reconhecer a significância das sociedades

¹⁰ Para estudos com populações indígenas, cf. Balée (2006a; 2006b; 1998; 1994; 1989); para estudos com populações caboclas, cf. Raffles (2002; 1999).

caboclas requer considerá-las como sociedades inseridas neste contexto de mudanças históricas, e sujeitas à mesma dinâmica que incorporou outras ‘periferias’ no âmbito dos sistemas político-econômicos capitalistas (Brondízio & Siqueira 1997; Murrieta et al 1999; Nugent 1993; Schmink 2003). (Adams et al. 2006:17)

Não há uma denominação consensual para essas pessoas com modo de vida semelhante que habitam as margens dos rios amazônicos, que por vezes são chamados de *caboclos*. O termo “sociedades caboclas” recentemente ganhou força com a publicação de Adams et al. (2006), obra que representa o *estado da arte* dos estudos sobre o tema. O uso do termo retoma uma denominação usual entre a população amazônica, silenciada devido à sua conotação negativa (é uma categoria relacional, não é um termo de auto-designação, é usado pelos habitantes das cidades amazônicas para falar de pessoas do interior, e de acordo com Lima (1999), essa categoria estabelecia um valor inferior aquele que o proferia, como mais atrasado, iletrado, inculto). Recentemente, entretanto, foi sendo reformulada por autores locais em uma tentativa de valorização regional. Já o uso de “ribeirinhos”, apesar de historicamente também ter uma associação com uma posição de subordinação social (patrão/pequeno produtor), ela é mais vaga do que àquela mencionada para “caboclos”. O uso desta designação feito por autores como Harris (2005, 2000) e por essa autora (Machado 2010, 2009), entre outros, se deve não apenas a referência geográfica de suas moradias ao longo dos rios e igarapés, mas, principalmente, por marcar a relação que as pessoas e comunidades têm com esses corpos de água, que assumem uma importância central na sua organização social. A opção pela utilização desse termo, a meu ver, nos afasta da dubiedade interpretativa que “caboclo” pode acarretar (focando na dicotomia campo-cidade) e nos leva a pensar a relação que essa população constrói com a paisagem. Em minha pesquisa, o uso do termo se tornou ainda mais forte, uma vez que é aceito pela população local, apesar de não ser utilizado e nem ser uma auto-denominação. Outra referência encontrada é “sociedades tradicionais” (para crítica, ver Brondízio 2004), utilizada nos discursos políticos como uma forma de inserir essas populações em políticas públicas (Chipnick 1991). Nugent se refere ainda a “camponeses históricos” (Nugent 1993, 2006) com o intuito de inseri-los em uma discussão sobre o campesinato na Amazônia, área onde tal abordagem é pouco trabalhada. A utilização de uma

referência temporal nesse caso se deve, segundo o autor, a uma alusão a trajetória histórica particular dessa população em relação aos camponeses do nordeste brasileiro, estes últimos intensamente tratados na literatura. Outros termos como “pequenos produtores” (Brondízio 2004) e “pescadores” (Lima 2006; 2004), são usados pelos autores para marcar a inserção econômica desse grupo no mercado nacional e internacional. Seus estudos focam a economia doméstica, ou economia da casa, como um fator importante de organização social. Lima os define como “populações tradicionais” e para o contexto de Mamirauá apresenta a seguinte descrição: “moradores de uma unidade de conservação de uso sustentável, engajados em práticas de conservação, ou ainda ao fato de se tratar de uma população regional, amazônica, com longa história de convivência natural” (Lima 2006:145).

Devido, em grande parte, a seu caráter híbrido (no sentido étnico – mistura entre europeus, índios e africanos) e flexível (tanto no sentido econômico devido à diversidade de suas atividades e flutuações intensas de seu comércio, quanto religioso, relacionado a um catolicismo popular bastante aberto) uma das discussões que permeiam o conceito de caboclo na literatura é se ele é passível de ser categorizado (Lima 1999; Boyer 1999; Chipnick 1991; Rodrigues 2006; Harris 1998). Parte dessa literatura aponta para uma saída interessante: a unidade desta categoria residiria em sua própria flexibilidade; sua intersticialidade sendo o locus mesmo de sua unidade (Chipnick 1991; Harris 2006; Rodrigues 2006). No entanto, a própria ideia de intersticialidade implica em categorias discretas prévias. Dizer que essas sociedades são intersticiais é, portanto dizer que elas não se encaixam plenamente em nenhuma categoria, mas que ao mesmo tempo elas carregam em si todas elas¹¹. Assim, o chamado caboclo amazônico é índio, branco e negro, *tudo ao mesmo tempo* (Lima 2006; Harris 1998; Rodrigues 2006; Chipnick 1991; Boyer 1999). Contém em si, portanto aspectos das tradições indígenas mais antigas, particularidades afro-brasileiras e européias da época da colonização e as mais diversas inovações atribuídas à modernidade ocidental. No entanto, apesar desse ‘hibridismo’, elas são vistas mais como resultado da conquista europeia, do que das sociedades locais, ou ainda como “testemunho[s] da influência nociva da ‘civilização’” (Adams et al. 2006:16). Ainda que simplista, essa visão é amplamente difundida. Mas, como ressaltam Adams et al. (2006:16) e outros, há que se ter em mente que “os próprios outros

¹¹ Aqui nos referimos tanto a categorias étnicas (índios, branco e negro) quanto econômicas, como camponeses e pescadores e vaqueiros, entre outras discussões, conforme pode ser visto em Chipnick 1991; Harris 1998, Rodrigues 2006 e Lima 1999.

originais [os grupos indígenas amazônicos] são eles mesmos resultados do processo histórico da colonização” e, portanto, que a “continuidade existente entre as identidades indígenas e as identidades caboclas é muito mais complexa do que normalmente é considerado”.

A flexibilidade e a heterogeneidade econômica das sociedades ribeirinhas, já destacadas por Lima (2006, 2004), Castro (2006), Brondízio (2006, 2004), Harris (2006), Nugent (1993) e outros, está pautada na diversidade da exploração de recursos de pesca, caça, plantio (com a coexistência de atividades intensivas e extensivas) e manejo ambiental. Para Harris (2006, 2005, 2000) eles são expressões de uma abertura ao externo, ao *outro* e um atestado de sua “habilidade de negociar as condições do presente”. Segundo esse autor “esse ‘presentismo’, ou domínio do presente, inclui o entendimento do passado como descontínuo em relação ao presente, uma amnésia entre gerações, uma carência de identidade grupal consolidada em torno de memórias sociais ou de um mito de origem e assim por diante” (Harris 2006:84). Lima e Alencar (2001) também vão ao mesmo sentido, reforçando o constante enfrentamento de “descontinuidades temporais” que compõem o modo de vida ribeirinho. Entre estas, destacam-se a dinâmica ambiental das várzeas com intensos e rápidos processos de sedimentação e erosão, e econômicos, relacionados, em grande parte, aos ciclos do comércio, como o *boom* da borracha, da juta e mais recentemente do açaí. A capacidade dessas sociedades em se reconstruir através dessa “visão cíclica de *boom* e estagnação” (Harris 2006:89, para uma discussão mais detalhada sobre os efeitos dos ciclos econômicos na Amazônia sobre as sociedades ribeirinhas ver Nugent 1993), seria para Harris um forte indicador de que essas sociedades não seriam resíduos coloniais, mas um produto do presente. Presente este de múltiplas facetas, como nos mostra Nugent (2006:43): “as muitas diversidades de formas de amazoneidade – de possibilidades caboclas – são uma proteção contra a tendência de reificação de uma categoria estereotipada e intermediária de caboclo, residindo vagamente entre o índio precariamente situado e o cidadão plenamente modernizado do futuro”. A situação agora é vista de maneira inversa do que proposto anteriormente (Wagley 1957; Galvão 1975), isto é, para autores como Harris (2006, 2000) as sociedades ribeirinhas estariam pautadas na negação de um passado colonial e indígena. Mas essa negação não se faz de maneira simplista, mas através de uma “combinação da essência (tempo de residência para reivindicar direitos fundiários, ou tradição) com a transformação histórica

(sucesso reprodutivo e, de modo mais geral, modernidade). Ao invés disso, existem continuidades e convergências, assim como descontinuidades e resistência. A reunião resultante é um presente ambivalente” (Harris 2006:105). Estou de acordo com Harris e Lima & Alencar sobre os ribeirinhos serem um produto do presente, no entanto, não acredito como proposto por Harris (2006:105), que as novas possibilidades possam “dissolver o passado”. O “pouco interesse na conservação do passado”, como foi apontado pelo autor, ocorre de fato no discurso, mas, pelo menos no contexto de Caviana, o passado é um importante elemento na criação de um sentimento de pertencimento entre os ribeirinhos e subjaz tanto nos aspectos materiais como ideológicos. Ao contarem histórias do passado, elas estão sim relacionadas ao presente, como quer Harris, mas isso não as faz menos eficazes como vínculo com o passado. Realmente trata-se de um *presente ambivalente*, mas que não se faz baseado na negação de um passado, mas incorporando-o e reconceitualizando-o. O exemplo amazônico de Caviana nos mostra que sua prática no presente é também uma forma de continuidade com seu passado. Os dados etnográficos obtidos na ilha indicam que o intenso manejo ambiental, a troca de espécies vegetais, as escolhas tecnológicas e aquelas relacionadas aos locais de moradia, bem como a forma de utilização dos recursos naturais estão ligadas à memória de um passado indígena pré-colonial e colonial, que, se não está no discurso, compõe a prática diária da vida ribeirinha.

3. Paisagem feita Memória

Uma das discussões teóricas importantes para o desenvolvimento dessa tese foi àquela concernente à paisagem. Permeando diversas disciplinas, o(s) conceito(s) de paisagem serviu como pano de fundo para as mais diversas abordagens sobre a relação entre humanos e ambiente. Nessa relação gostaria de enfatizar a importância da temporalidade e como ela foi vista nos estudos sobre paisagem. Segundo Knapp & Ashmore (1999:21), paisagem é “a

arena a partir e através da qual memória, identidade, ordem e transformação social são construídas, atuadas, re-inventadas e mudadas”¹². Assim, segundo os mesmos autores:

quaisquer que sejam nossas visões tradicionais, agora se torna claro que paisagem não é exclusivamente natural nem totalmente cultural: é uma mediação entre as duas e uma parte integral do *habitus* de Bourdieu, as práticas sociais cotidianas dentre as quais as pessoas vivenciam o mundo em volta delas. Além do *habitus*, no entanto, pessoas ativamente ordenam, transformam, se identificam com e memorializam paisagens ao morar nelas. O ambiente se manifesta como paisagem apenas quando as pessoas criam e vivenciam espaços como um complexo de lugares. O senso de lugar das pessoas e seu envolvimento com o mundo em volta delas são invariavelmente dependentes de sua própria situação social, cultural e histórica¹³ (Knapp & Ashmore 1999: 21).¹⁴

O termo paisagem (*landscape*) é tido muitas vezes como sinônimo de meio ambiente, dissociado da sociedade humana e concebido como repositório de recursos necessários para obtenção e manutenção da subsistência dos grupos humanos. Nesse sentido, aparece como sinônimo de espaço, como terra (*land*), composta por componentes bióticos e abióticos, com estrutura e transformação própria, decorrente de uma dinâmica interna a qual os homens tentam se adequar e domesticar (Zedeno 2008; Zedeno & Bowser 2009).

¹² “The arena in which and through which memory, identity, social order and transformation are constructed, played out, re-invented, and changed” (Knapp & Ashmore, 1999:21)

¹³ “Whatever our own traditional views, it is now clear that landscape is neither exclusively natural nor totally cultural: it is a mediation between the two and an integral part of Bourdieu’s habitus, the routine social practices within which people experience the world around them. Beyond habitus, however, people actively order, transform, identify with and memorialize landscape by dwelling within it. The environment manifests itself as landscape only when people create and experience space as a complex of places. People’s sense of place, and their engagement with the world around them, are invariably dependent on their own social, cultural, and historical situations” (Knapp & Ashmore 1999: 21).

¹⁴ Para mais sobre o tema, ver também David & Thomas (2008:35-36). Segundo David & Thomas (2008: 35-36): “para entender a paisagem deve-se delinear seus meios de engajamento, a maneira que é entendida, codificada e vivida na prática social e cada um desses, assim como a própria paisagem, tem história”¹⁴, o engajamento se dá e é definido “pela maneira que damos significado cultural para a localização de nossa existência”¹⁴ (2008: 36).

A partir dos anos 1970, contudo, o conceito de paisagem passou a ser abordado na antropologia e na arqueologia sob um novo ângulo. Os temas tratados eram principalmente relacionados às estratégias econômicas e suas dinâmicas inter-regionais, aos determinantes econômicos dos padrões de assentamento, aos impactos ambientais e limitações na produção agrícola, bem como aos processos demográficos e à organização social complexa em determinados contextos regionais (David & Thomas 2007). O enfoque recaía, portanto, nos impactos humanos e nas interações com o entorno físico. Tais abordagens levaram a uma compreensão mais ampla dos processos de formação da paisagem, incluindo abordagens interdisciplinares de fauna e flora e desenvolvimentos relacionados com um aumento da sofisticação dos procedimentos estatísticos, esse último principalmente na arqueologia (David & Thomas 2008; Aldenfereder 2006; Ashmor et al 1999; Zedeño 2008; Zedeño & Bowser 2009).

Esta abordagem, porém, passava ao largo da noção de *lugar significativo* (*meaningful place*), atrelado a um sentido de um *estar significativo em um lugar* (*meaningful emplacement*) (Zedeño 2008). A partir de trabalhos como os de Ian Hodder (1982) na Inglaterra, começa-se a ver que o registro arqueológico sinalizava não tanto humanos biologicamente adaptados, mas pessoas sociais interagindo que se engajavam com seu entorno de diversas maneiras, incluindo práticas simbólicas. *Paisagens* então deixaram de ser *paisagens ambientais* para serem de fato *paisagens sociais*, mudança conceitual semelhante a que ocorreu com o conceito de paisagem utilizado na antropologia (David & Thomas 2008; Kuchler 1993; Ingold 2001, 2000; Lentz 2000; Arhem 1998; Dove & Carpenter 2008; Flint & Morphy 2000; Hirsch & O'Hanlen 1995; Kuchler & Melion 1991).

A partir de um levantamento realizado por Ashmore & Knapp (1999), podemos ver como a ideia de paisagem foi sendo re-definida na década de 1990. Assim por exemplo, para Crumley (1994) a ênfase é dada na *relação* estabelecida entre humanos e ambiente. Essa ênfase em seu caráter relacional também foi dado por Johnston (1998), para quem não é possível estabelecer uma resposta definitiva para o que é paisagem, pois se trata antes do que ela *pode ser*, reiterando que a paisagem é constituída contextualmente. Temos, portanto, que a paisagem é não apenas um ambiente sobre o qual os humanos atuam e transformam, mas o próprio resultado dessa interação. Tal percepção levou diversos autores a voltarem seus olhares para as formas cotidianas de ocupação em busca de compreender a relação humano-

ambiente como um recurso culturalmente significativo (Barrett 1994). Um dos autores que tornou essa visão mais aceita entre os antropólogos e arqueólogos foi Ingold (2000) através do que ele chama de *dwelling perspective*. Nessa perspectiva:

paisagem é constituída como um registro duradouro – e um testemunho – das vidas e trabalhos das gerações passadas que nela moraram, e ao fazer isso, deixaram lá alguma coisa delas mesmas. [...] Perceber uma paisagem é, portanto, um ato de trazer à tona uma lembrança, e lembrar não é tanto uma questão de buscar uma imagem interna, guardada em nossas mentes, mas se engajar perceptualmente com um ambiente, que é em si impregnado com o passado¹⁵ (Ingold 2000:189).

Apesar da literatura sobre as sociedades ribeirinhas ter como base a relação entre elas e o ambiente, ela o faz majoritariamente de um viés econômico, priorizando ora sua relação com a sociedade nacional (Nugent 1993) e/ou sua inserção no mercado (Lima 2004, 2006), ora o manejo ambiental enquanto prática economicamente sustentável (Brondízio 2004, 2006). Meu intuito aqui é, do contrário, priorizar o significado social e simbólico dessa relação. Ao fazer isso, como nos mostra a literatura sobre paisagem acima mencionada, focalizarei a construção de uma ‘identidade ribeirinha’ e de sua memória por meio da manutenção de práticas cotidianas, de seu repertório material, do processo tecnológico de produção de objetos, das práticas de manejo ambiental, da troca de plantas e partilha alimentar, bem como do conhecimento do meio em que vivem.

A construção da paisagem em Caviana é também a construção de sua memória e esta, por sua vez, está intrinsecamente relacionada à manutenção e produção das redes de

¹⁵ “landscape is constituted as an enduring record of – and testimony to – the lives and works of past generations who have dwelt within it, and in so doing, have left there something of themselves. (...) To perceive a landscape is therefore to carry out an act of remembrance, and remembering is not so much a matter of calling upon an internal image, stored in the mind, as of engaging perceptually with an environment that is itself pregnant with the past” (Ingold 2000:189).

parentesco¹⁶. A importância do parentesco no uso dos recursos naturais entre populações ribeirinhas foi analisada por Lima (2006, 2004), que concentra seus estudos na economia doméstica da Reserva de Desenvolvimento Sustentável de Mamirauá, no Alto Amazonas. Para a autora, é o pertencimento a um grupo local, a inclusão nas comunidades rurais, que permite às pessoas o usufruto dos recursos naturais do território ocupado (Lima 2006:147). Lima ressalta a constituição de uma relação entre o *parentesco* (por afinidade e consangüinidade) e o *espaço local* a partir do que chama de “comunidade de parentes”. Esta comunidade detém o direito de realizar atividades produtivas em um território comum (Lima 2006:148). Também Fudemma reforça o papel chave que as redes sociais têm no acesso aos recursos naturais; em seu estudo, como no anterior, as relações de parentesco e vizinhança teriam um papel fundamental na manutenção desse acesso e integridade da comunidade (Fudemma 2006:237). Ela conclui que “as regras de uso e acesso aos recursos florestais e ao solo variam conforme as características econômicas do recurso (subsistência ou comercial) e o grau dos vínculos sociais entre as unidades domésticas (parentes de primeiro e segundo graus, compadres e conhecidos), incluindo-se a relação entre os donos de terra e os sem-terra” (Fudemma 2006:258).

Nessa relação entre as redes sociais, parentesco e o manejo de recursos ambientais, busco chamar especial atenção para o papel das mulheres. Há poucos estudos de gênero em sociedades ribeirinhas; entre eles, destacam-se os trabalhos de Motta-Maués (1993) e Murrieta & WinklerPrins (2006), este último exercendo uma influência decisiva no direcionamento desta pesquisa. Murrieta & WinklerPrins (2006:278) trabalhando na Ilha de Ituqui, no Baixo Amazonas tratam da relação das mulheres com o ambiente físico, dando especial atenção aos jardins e quintais. Há uma vasta literatura sobre jardins e quintais em contextos diversos, no entanto, conforme nos chama atenção os autores, ela é em grande parte focado nos aspectos “ecológico-funcionais e utilitários” destes espaços (Murrieta & WinklerPrins 2006:278). Num enfoque mais abrangente, esses autores mostram como:

o cultivo de flores e outras plantas não é apenas a manifestação do senso estético feminino, nem somente uma estratégia econômica complementar, mas também, é fonte de significados e práticas nas quais status, conflitos e aspirações são constantemente negociados e

¹⁶ Para uma relação semelhantes em contextos indígenas da Amazônia ver Gow 1995.

manipulados entre os gêneros. Assim, os jardins e quintais vão além de uma simples incorporação da condição feminina em Ituqui, e acabam funcionando como ferramentas eficientes de negociações intra e interunidades domésticas nas quais sobrevivência econômica, diferenças de gênero, status social e emoções desempenham papéis fundamentais. (...) a prática é motivada por memórias e acontecimentos sociais, entrelaçando concomitantemente importantes domínios sociais, ecológicos e técnicos. (...) O fluxo de informações e a confluência de um mapa afetivo que aumenta as alianças sociais e as relações também desempenham um papel importante (Murrieta & WinklerPrins 2006:290-291).

Em Caviana, percebi que, mais que afetividades estritamente atinentes ao universo feminino doméstico, a relação entre as plantas e as mulheres, explicitada pelo plantio de canteiros suspensos e terreiros, faz parte de uma rede maior de trocas e apoio mútuo. Ao longo do texto, procuro mostrar como tais práticas criam um sentido de territorialidade (Zedeño 2008; Zedeño & Bowser 2009) ao mesmo tempo em que reforçam seu pertencimento em suas famílias, comunidade e na própria ilha, e assim, constroem sua memória¹⁷.

4. A estrutura da tese

Esta tese tem um eixo diacrônico, quando enfatizo a percepção dos ribeirinhos da historicidade e da humanização das paisagens, e também sincrônico, quando procuro compreender a vida ribeirinha por meio de sua relação com as plantas. Nesta Introdução, sintetizei a discussão acerca da antropologia das populações ribeirinhas da Amazônia,

¹⁷ Para uma literatura sobre memória e paisagem ver Knapp & Ashmore 1999; David & Thomas 2008; Fausto & Heckenberger 2007; Gow 1995; Heckenberger & Franchetto 2001; Hirsch & O'Hanlon 1995; Kuchler 1993; Kuchler & Melion 1991; Steward & Strathern 2003; Ucko & Layton 1999; Zedeño 2008; Zedeño & Bowser 2009.

apresentando um pequeno histórico das pesquisas sobre os chamados *caboclos amazônicos* para inserir minha pesquisa nessa linha de discussão e pensar como a abordagem do manejo ambiental, a partir de uma perspectiva de seus significados para as mulheres de Caviana, se aproxima e se diferencia de outras abordagens.

No Capítulo 1, “Paisagem, tempo e transformação”, apresento a dinâmica de ocupação da ilha. Optei por resgatar as informações da arqueologia e discuti-las frente à história oral dos ribeirinhos em Caviana. Foi importante enfatizar a temporalidade da paisagem em Caviana, posto que ela é pensada e incorporada pelos ribeirinhos através da reocupação de certas áreas que são re-conceitualizadas e, como veremos adiante, tidas como “lugares de gente”.

No Capítulo 2, “Quando me entendi: a gente de Caviana”, trato da vida dos ribeirinhos na ilha, de sua relação com o ritmo das águas e suas formas de agregação. Optei por focalizar a estrutura social da vida ribeirinha, através principalmente de suas ações cotidianas, contudo também trato de maneira sucinta as festas católicas e os grupos de trabalho.

Enquanto o Capítulo 2 enfatiza a esfera pública da comunidade, cujos discursos são normalmente masculinos, o Capítulo 3, “As mulheres e as plantas”, enfatiza o papel das mulheres na formação de coletivos, envolvendo humanos e não-humanos, por meio de sua relação com as plantas. Esse capítulo contempla a maior parte da etnografia realizada na ilha, apresentando as visitas a parentes e a troca de plantas entre as mulheres.

No Capítulo 4, “Um olhar sobre as plantas e a troca”, a etnografia apresentada anteriormente dá lugar ao levantamento das espécies de plantas encontradas em cada uma das casas visitadas, seus locais de plantio e a associação que suas donas fazem com seus doadores. Obtidas através de entrevistas, essas informações foram quantificadas para dar uma visão mais clara de que plantas são trocadas, em que situações e por quem.

Tendo mapeado qualitativa e quantitativamente a troca de plantas, chegamos ao Capítulo 5, “Plantas que curam: um olhar para o outro”, em que enfatizo as concepções cosmológicas das populações ribeirinhas, sobretudo a relação entre humanos e não-humanos, que é em grande parte mediada pelas plantas.

Nas considerações finais, encerro com algumas reflexões sobre como a relação entre os humanos e as plantas, a transformação da paisagem e a constante afirmação de territorialidade que integram um processo de (re)criação de uma memória local.

Ao longo de toda a tese, as citações de obras em inglês foram por mim traduzidas. As versões originais se encontram nas notas de rodapé.





Capítulo 1

Figura abertura Capítulo 1: Fotos dos “filhos de Caviana”. Foto: Juliana Salles Machado



Paísagem, tempo e transformação

A ilha Caviana fica no estado do Pará, na região do delta do rio Amazonas, entre a ilha de Marajó e a costa sul do estado do Amapá (Figura 1.1). Está implantada numa área de extrema turbulência de águas, onde a forte correnteza do rio Amazonas se encontra com a pressão marítima contrária, acarretando erosões, desbarrancamentos, sedimentação e pororocas recorrentes e intensas. A ilha é recoberta por uma área de floresta, em sua parte sudoeste, uma região de campos naturais à leste e uma região de campos alagáveis, também conhecida como região dos lagos, no seu interior e face norte. A dinâmica dramática dessa paisagem que se transforma muito rapidamente tem forte consequência na vida dos moradores.

Caviana é habitada por comunidades ribeirinhas e fazendeiros. A grande maioria dos ribeirinhos vive na parte sudoeste da ilha, à beira-mar¹⁸ e às margens de igarapés de médio e grande porte, em meio a uma vegetação de mata (Figura 1.2) e se dedica a pesca, coleta de produtos da floresta e o manejo ambiental. Parte deles, no entanto, trabalha como vaqueiros na porção leste em fazendas de gado e búfalo que se concentram nos campos naturais da ilha. Nesta área, grandes fazendas cobrem os horizontes descampados, recortados apenas por poucos retiros afastados entre si dentre as pastagens (Figura 1.3). Poucos fazendeiros vivem na ilha; a maioria mora em Belém, Chaves ou Macapá e anualmente visitam sua propriedade.

A maior parte dos estudos acerca das populações ribeirinhas na Amazônia pauta-se na relação dos humanos com o meio que os circunda. Na apresentação de seu livro, Wagley

¹⁸ “Beira-mar” é o termo local usado para se referir aos lugares da ilha situados à margem do rio Amazonas. Por ser uma região onde esse rio é muito largo e se encontra com o mar, a visão do horizonte a partir de suas margens se assemelha à da costa brasileira, sendo possível em alguns locais ver algumas ilhas mais próximas.

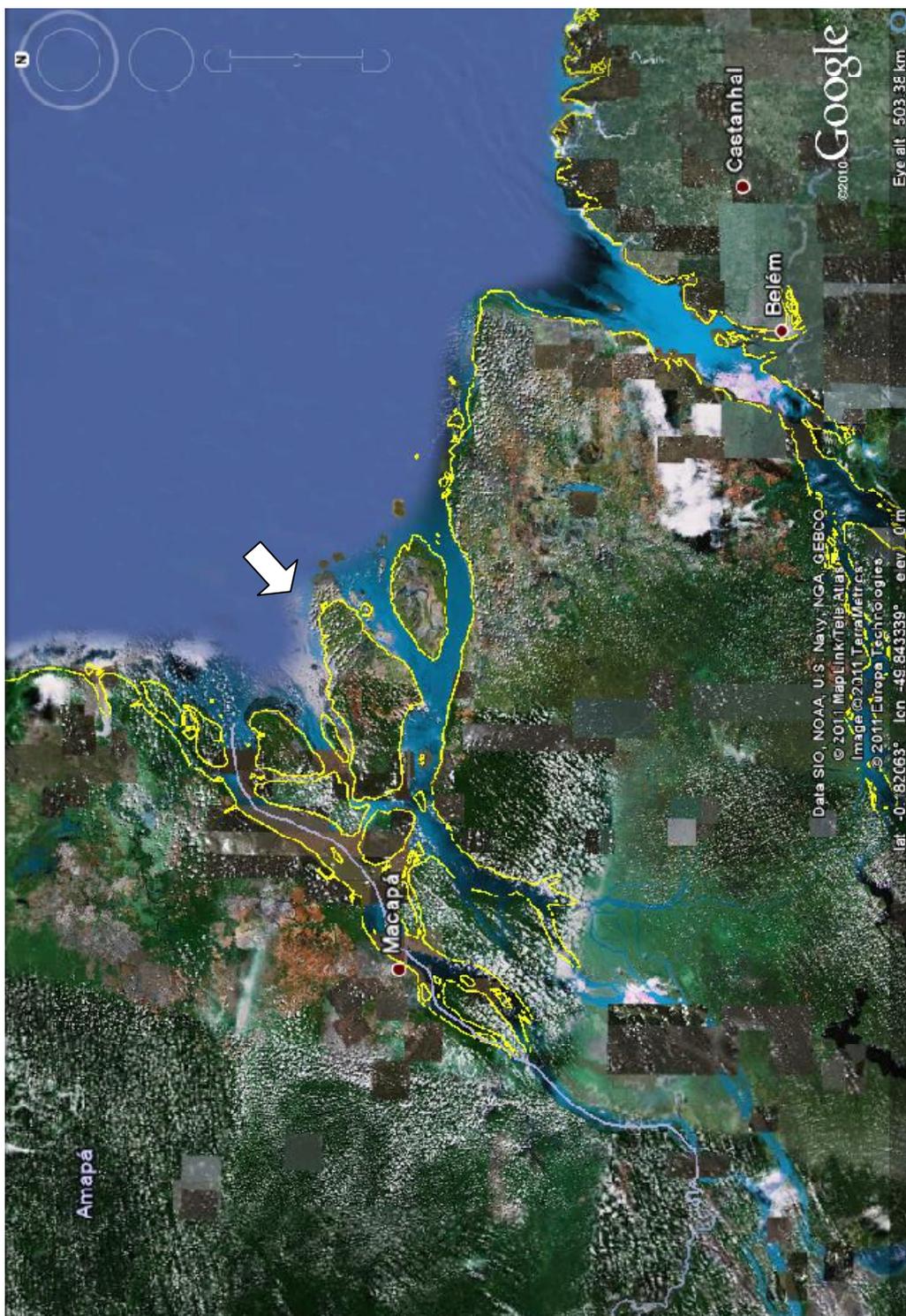


Figura 1.1: Foto de Satélite da ilha Caviana. Fonte: Google Earth 2011.



Figura 1.2: Exemplo de moradia ribeirinha nas áreas florestadas da ilha. Foto Juliana Machado



Figura 1.3: Exemplo de moradia ribeirinha na maré baixa nos campos naturais da ilha.

Foto Juliana Machado

(1957:2) descreve esse objetivo “[...] em sentido amplo, o livro é um estudo sobre a adaptação do homem a um meio tropical”.¹⁹ Essa vinculação dos ribeirinhos com o meio ambiente perpassa quase toda a literatura sobre o tema, mesmo aquela que adota outras abordagens teóricas. Dentre estas, vemos essa relação a partir de outras perspectivas tais como a de “ritmo de vida” em Harris (1998, 2005), a de “relação econômica” (Nugent 1993; Lima 2006) ou a das “formas de manejo” (Brondízio 2004), como mencionamos na Introdução.

Neste trabalho, retomo a mesma temática, enfatizando, porém, dois aspectos da relação entre os ribeirinhos e a paisagem: seu caráter histórico e seu significado para as pessoas no presente. A relação de continuidade entre os grupos indígenas e as populações ribeirinhas foi mencionada por autores como Wagley (1957) e Galvão (1979), sobretudo no que toca às técnicas agrícolas e ao conhecimento da floresta: “[...] a vida econômica no vale é evidentemente primitiva e estagnante. A maior parte das técnicas agrícolas usadas na Amazônia foi herdada dos indígenas nativos – agricultura de coivara”²⁰ (Wagley, 1957:4).

Em um momento posterior, deixou-se de explorar a continuidade histórica entre os grupos indígenas e as comunidades ribeirinhas e passou-se a procurar compreender os ribeirinhos no âmbito colonial e na sua atual inserção no mercado nacional (Nugent 1993; Harris 2005; Brondízio 2004; Lima 2006; Murrieta et al. 2006; entre outros). Neste estudo, proponho um outro olhar sobre o manejo ambiental praticado pelos ribeirinhos, buscando entender a história como um processo inerente ao presente, que é vivido e constantemente reconstruído pelas pessoas em seu cotidiano.

Neste primeiro capítulo, recupero os dados conhecidos do processo histórico da ilha, principalmente em tempos pré-coloniais e coloniais. O objetivo dessa exposição é fornecer dados para sustentar a ideia de um *passado feito presente*, com a qual trabalho ao longo de toda a tese, e pela qual busco refletir sobre como os ribeirinhos se representam e se pensam no mundo a partir de suas concepções nativas de tempo. Ser *filho de Caviana*, como discutiremos no próximo capítulo, não implica apenas ter nascido na ilha, mas ter vivido lá – implica, pois,

¹⁹ “[...] in a large sense, the book is a study of the adaptation of man to a tropical environment” (Wagley 1957: 2).

²⁰ “[...] the economic life of the valley is clearly primitive and stagnant. The agricultural techniques used in Amazonia are mainly those inherited from the native Indians, fire or slash-and-burn agriculture” (Wagley, 1957:4).

em conhecer as curvas de seus rios, identificar suas árvores e, por meio delas, pensar seu passado, seu presente e seu futuro. Não se trata, portanto, de um meio que os circunscreve, mas de um conjunto de relações efetivamente construídas entre humanos, plantas, animais e lugares, no sentido mais amplo do conceito de paisagem. O manejo ambiental praticado intensamente pelos ribeirinhos hoje é também uma forma de construção da memória e de afirmação de uma continuidade e está necessariamente imbricado nas relações de parentesco dos ilhéus.

1.1 O passado feito presente

A paisagem de Caviana parece ter sido sempre muito dinâmica. Pelo menos é o que nos indica a história oral da ilha e a toponímia das suas áreas internas, que ainda designam suas partes como ilhas independentes, como Ilha Nova e Ilha da Prainha ambas na sua porção leste. O padrão de assentamento dos sítios arqueológicos também pode ser um indicador desse intenso dinamismo, pois os sítios identificados estão todos implantados no alto dos tesos antigos, atualmente recobertos por uma vegetação de mata. Não há nenhum sítio nas áreas de campos naturais, o que pode indicar que essas áreas tenham sido anteriormente cursos d'água, seja como rios, igarapés ou lagos. Os ribeirinhos se referem às terras secas e altas da ilha como “tesos de índio”, atribuindo-lhes uma formação antrópica. Tal formação não foi comprovada, mas encontra precedentes na ilha vizinha, a ilha de Marajó, são os chamados “tesos marajoaras” estudados mais profundamente por autores como Meggers & Evans (1996), Roosevelt (1991), Schaan (2004).

Apesar de se encontrar em uma macro-região importante para a compreensão dos modelos antigos de ocupação da Amazônia, a ocupação pré-colonial da ilha Caviana foi pouco estudada²¹. As evidências arqueológicas existentes indicam pelo menos duas ocupações indígenas pré-coloniais, uma possivelmente mais antiga, à leste, e outra mais recente, que se

²¹ Para modelos de ocupação da Amazônia, ver, entre outros Heckenberger 2005; Meggers & Evans 1996, 1957; Roosevelt 1991; Heckenberger & Neves 2009.

estende até o período colonial, no centro-sul, mais próximo à ilha de Marajó. Ambas foram sugeridas por Curt Nimuendaju (2004, 2000), que fez escavações na ilha ainda nos anos 1920.

Duas décadas depois, dados de escavações de Meggers & Evans (1996, 1957) corroboraram a ocupação colonial e pré-colonial mais recente de Caviana, atribuída às populações indígenas Aruã, que também ocupavam a ilha de Marajó e foram documentadas à época do contato (Roosevelt 1991; Schaan 2004). Segundo Meggers & Evans (1957:551): “Parece que os Aruã compartilham com as culturas Arawak ocidentais um conjunto de fatores que inclui alinhamentos de pedra, estatuetas polidas, contas de nefrite e amuletos, figuras cerâmicas rudimentares, pratos e assadores, apliques e métodos ponteados de decoração cerâmica”.²² A ocupação mais antiga, no entanto, não foi enfatizada nesta pesquisa.

Apesar dos dados exíguos, as diferenças na cultura material encontradas em alguns sítios arqueológicos vêm sendo interpretadas como resultado de uma ocupação distinta daquela Aruã, tendo sido chamada de fase Caviana por Rostain (2011), que usa o termo de Nimuendaju (2004, 2000) e tem respaldo na história oral dos ribeirinhos (Anexo 1). Esta ocupação indígena mais antiga ainda não foi datada, mas os vestígios cerâmicos policromos encontrados são semelhantes à algumas cerâmicas encontradas ao norte e sudeste do Amapá²³ e vêm sendo atribuídos também à grupos arawak. Essa atribuição é pautada no modelo de dispersão arawak defendido mais recentemente na arqueologia por Heckenberger (2002). Além dos padrões e das técnicas decorativas aplicadas aos suportes cerâmicos, observa-se semelhanças nos padrões de assentamento entre sítios arqueológicos e aldeias arawak contemporâneas. Recentemente, os Palikur do norte do estado do Amapá desenvolveram pesquisas arqueológicas em sua aldeia e atribuíram à seus ancestrais os vestígios arqueológicos da fase aristé. A cerâmica aristé também apresenta policromia com motivos antropomorfos e geométricos pintados e técnicas de produção análogas às cerâmicas chamadas de Caviana (Rostain 2011). Tais associações são ainda hipotéticas e precisam ser corroboradas com a intensificação de pesquisas arqueológicas na região, mas parecem ser

²² “The Aruã appears to share with Arawak cultures of the West Indies a complex of traits that includes Stone alignments, polished celts, nephrite beads, and amulets, crude pottery figurines, Platters or griddles, and applique and punctuate methods of pottery decoration” (Meggers & Evans 1957: 551).

²³ Informação fornecida por Cabral e Moura, no II Encontro Internacional de Arqueologia Amazônica, em 2010.

reforçadas pelo mapa de Nimuendaju para a dispersão arawak na região (Figura 1.4). As datas atribuídas a cada grupo indígena indicado, assim como a distribuição espacial a eles associadas, me parece reforçar o modelo de migração arwak (pelo menos para essa região), vinculando tanto com o grupos atualmente localizados no norte Amapá (Palikur, Karipuna e Galibi-Maworno – para mais informações ver Vidal 2007) quanto os contextos pré-coloniais mais antigos ainda pouco conhecidos, mas atribuídos a grupos arawak.

1.2 As primeiras pesquisas

Os primeiros documentos conhecidos sobre a região remontam ao início do século XVI. São relatos de viajantes espanhóis e portugueses envolvidos em expedições missionárias e de conquista ligadas à posse das terras coloniais e ao descimento de indígenas para servirem como mão de obra escrava. Textos como os de Orellana (Acuña 1941), Betendorf (1910) e Daniel (1976), entre outros, forneceram ricas descrições da ocupação da região da foz do Amazonas (Barreto & Machado 2001). Assim como a maior parte da ilha de Marajó na época dos primeiros contatos e até o início do século XIX, segundo consta nos relatos de cronistas, a Ilha Caviana estava ocupada por grupos indígenas, sobretudo o denominado Aruã, falante da língua arawak (Nimuendaju 2004:96-97). Segundo relatado por Nimuendaju: “A política brutal e imprudente das autoridades locais portuguesas em Belém teve a pior consequência para a jovem colônia, pois, de agora em diante as tribos das ilhas quase naturalmente consideravam quase todos os inimigos dos portugueses, sejam eles Ingleses, Holandeses ou Franceses, seus amigos e aliados” (Nimuendaju 2004: 96 Apud Berredo 1905a: 180 e 186)²⁴. A presença desse grupo na região é muito mencionada nos relatos em decorrência de seus constantes embates com os portugueses assentados em Belém do Pará. Os Aruã associaram-se aos franceses e aos holandeses para combater o governo português na região, repelindo suas violentas investidas nas ilhas à caça de escravos indígenas (2004:96-97). A dificuldade de ocupar esses territórios insulares se revela no reiterado fracasso em estabelecer missões na

²⁴ “The brutal and imprudent policy of the Portuguese local authorities at Belém had the most infortunate consequences for the young colony, because from now on the island tribes quite naturally considered every enemy of the Portuguese, whether English, Dutch or French, their friends and allies” (Nimuendaju 2004: 96 Apud Berredo 1905a: 180 e 186).

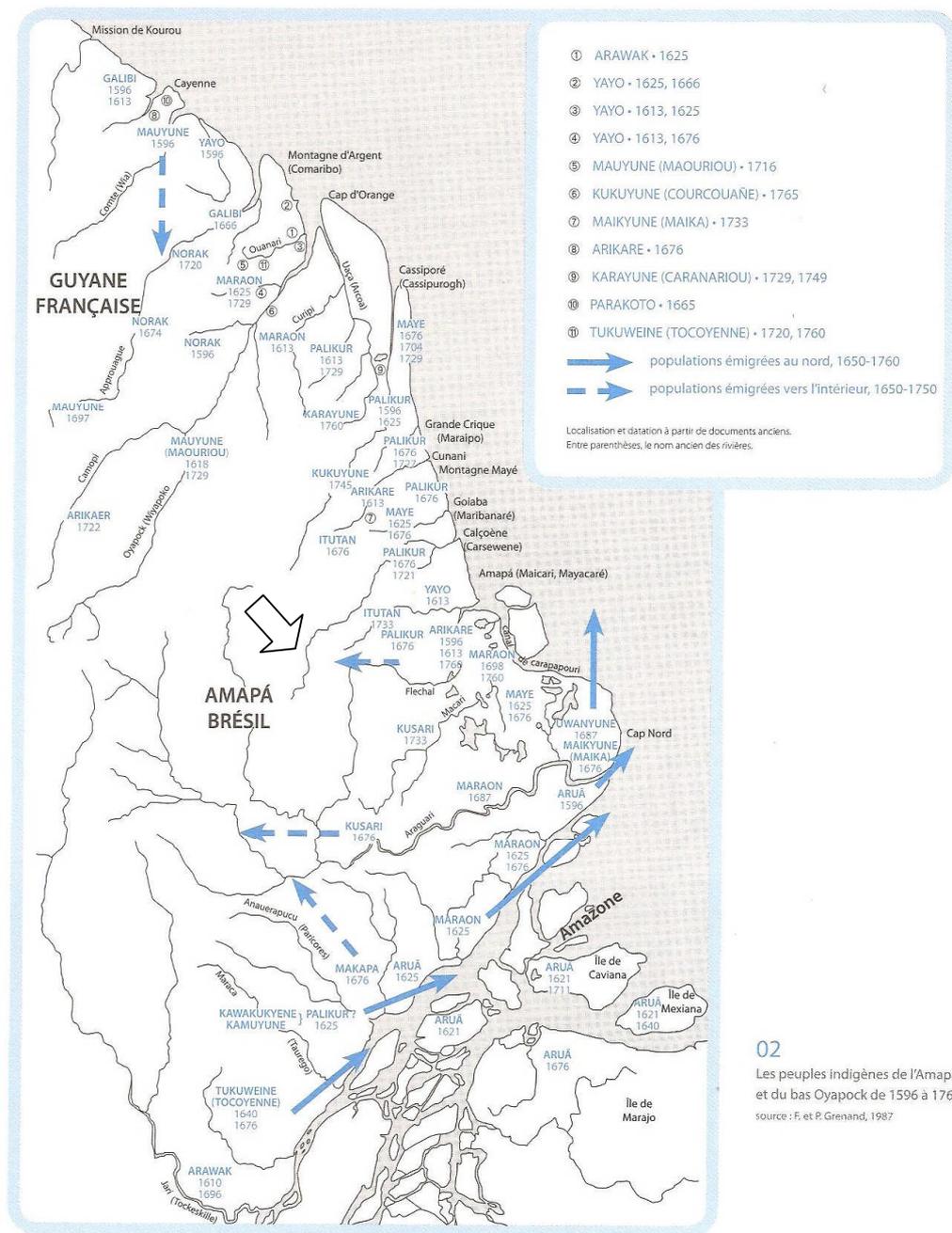


Figura 1.4: Mapa histórico de C. Nimuendaju sobre a dispersão de grupos indígenas Arawak. Fonte: Nimuendaju, C. 2008 [1926].

região. Segundo Nimuendaju (2004), os capuchinos foram os únicos a permanecer entre os Aruã, ocupando uma única missão localizada na ilha de Marajó. Durante sua estadia, esses frades teriam escrito sete obras, entre gramáticas e dicionários, registrando a língua aruã. No entanto, este acervo foi perdido, e hoje essa língua só é conhecida por um glossário compilado por Ferreira Penna já no século XIX (Nimuendaju 2004:97).

A primeira pesquisa científica na região foi empreendida pelo antropólogo Curt Nimuendaju entre os anos de 1923 e 1924. À serviço do Museu de Göteborg (GEM), na Suécia, apoiado pelo então diretor Erland Nordenskiöld do Etnographish Museum o antropólogo partiu de Chaves, na ilha de Marajó, para as ilhas Caviana e Mexiana, a fim de documentar seu registro arqueológico e etnográfico (Hartmann 2000). Não conseguindo autorização para entrar na ilha Mexiana, Nimuendaju investiu na pesquisa do sul da ilha Caviana, onde escavou e coletou inúmeros vestígios arqueológicos que hoje compõem a coleção do GEM, além de dados sobre a ocupação cabocla à época e principalmente informações orais sobre sua história (Figuras 1.5 e 1.6) (Nimuendaju 2004; Hartmann, 2000).

Segundo Nimuendaju (2004), Pe. Antonio Vieira teria tentado selar um acordo de paz entre os portugueses e os chefes aruã, dentre os quais se destacava Piyé, habitante da ilha Caviana, conforme descreve o autor:

Apesar do fato de ninguém acreditar em uma solução pacífica, o Jesuíta Antonio Vieira, no entanto, levou a diante uma proposta de paz (...) Entre os chefes que fizeram parte nesta conclusão da paz estava um Piyé. Vieira o descreveu como o mais sensível de todos. Logo antes de prometer a aliança, ele corretamente ressaltou para o Padre que ele deveria dirigir suas questões e instruções aos Portugueses e os fazerem jurar, pois eles haviam quebrado suas promessas com muita frequência. Este Piyé deve ter sido um chefe Aruã de Caviana; mas, de qualquer



Figura 1.5: Escavação de Curt Nimuendaju em 1925, ilha Caviana. Fonte: Barreto e Machado 2001.



Figura 1.6: Escavação de Curt Nimuendaju em 1925, Rebordello, Caviana. Fonte: Nimuendaju 2004

maneira, há um lugar atualmente chamado de Rebordello que anteriormente era chamada de ‘Aldeia do Piyé’. (Nimuendaju 2004:97).²⁵

Segundo indicaram os moradores de Caviana à Nimuendaju, este era o local de uma antiga aldeia conhecida como “aldeia de Piyé” Este seria o nome de um chefe Aruã, conforme nos mostra o trecho citado. Os relatos dos cronistas indicam que no século XVIII (1760) a “aldeia de Piyé” tornou-se um grande centro Aruã, mas já no início do século XIX o lugar estava em declínio, tendo sido abandonado pela maior parte da população. Em 1817, contavam-se apenas 279 nativos, segundo dados de Ferreira Penna, que visitou a aldeia (apud Nimuendaju 2004). Na década de 1920, quando da visita de Nimuendaju, restavam apenas três casas e uma capela de madeira. Retornei ao Rebordello em 2006, mas nessa época o teso havia sido abandonado há aproximadamente cinco anos em função da seca do igarapé que o cercava. Lá encontrei vestígios de madeira das bases das antigas palafitas e uma ruína que os ribeirinhos indicaram como sendo um resquício de uma antiga igreja. Seus moradores atualmente estão na foz do rio Pracutuba, onde estabeleceram uma pequena vila nas posses de um fazendeiro que atualmente possui todas as terras dessa região.

Os inúmeros sítios identificados por Nimuendaju na região graças à informações orais revelaram uma diversidade de contextos arqueológicos. Nimuendaju divide sua área de pesquisa em Caviana como “porção sudeste” e “porção sudoeste” da ilha. Na porção sudoeste, a cerâmica encontrada não apresentava pintura, apenas decoração plástica aplicada conforme vemos nas figuras (Figura 1.8) (Nimuendaju 2004:65). O padrão de sepultamento era secundário e dentre os acompanhamentos funerários foram encontradas contas de vidro. Nimuendaju acredita que esse estilo seja totalmente distinto daquele de Marajó (atribuído aos Aruã). No entanto, tendo em vista se tratar de um contexto pós-colombiano e dos Aruãs serem os únicos grupos conhecidos à época do contato nesta ilha, como nos mostram os relatos de cronistas e de Pe. Antonio Vieira, o antropólogo atribuiu essa cerâmica a esse grupo. Não obstante, ressalta que se “a cerâmica de Campo Redondo [sítio arqueológico em Caviana] tem sua origem relacionada aos Aruãs, contudo, este estilo tendo sido tipicamente atribuído a

²⁵ Despite the fact that nobody believed in a peaceful solution, the Jesuit Antonio Vieira, nevertheless, brought forward a proposal for peace (...) Among the chiefs who took part in the conclusion of the peace was one Piyé. Vieira calls him the most sensible of them all. When about to swear allegiance, he correctly remarked that the Father ought to direct his questions and instructions to the Portuguese and make them swear, because they had broken their promises so often. This Piyé must have been an Arua Chief from Caviana; at any rate, the place now called Rebordello was earlier called “Aldêa de Piyé”. (Nimuendaju 2004:97)

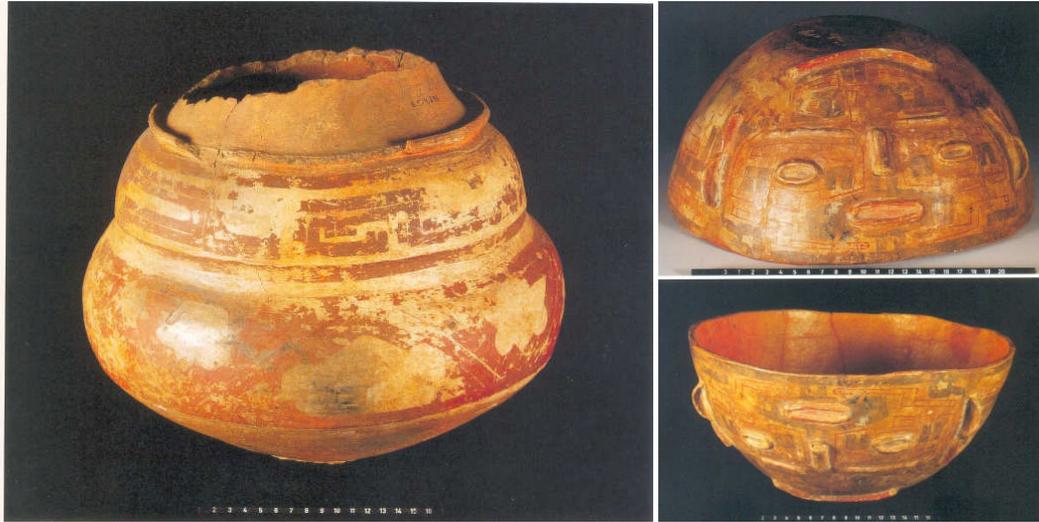


Figura 1.7: prancha com cerâmicas policromas coletadas por Nimuendaju. Fonte: Nimuendaju 2004

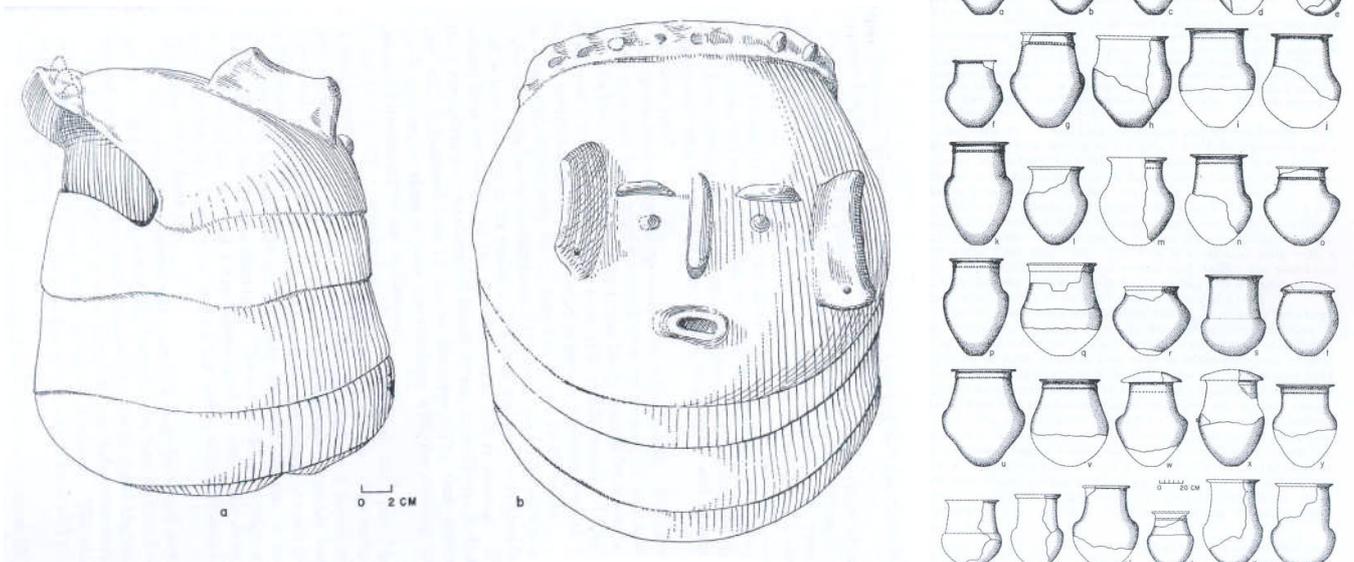


Figura 1.8: Prancha com cerâmica Aruã identificada por Meggers e Evans em 1948 em Caviana. Fonte: Meggers e Evans 1957.

Marajó, não pode ser atribuído a eles, como tem sido assumido até agora” (2004:66)²⁶. Nimuendaju, ressalta assim a diferença entre os vestígios arqueológicos encontrados em Caviana e àqueles encontrados na ilha de Marajó, enfatizando que ambos não poderiam ter sido feitos pelo mesmo grupo indígena. Com isto em mente, desqualifica a associação previamente estabelecida entre os grupo Aruã e as cerâmicas arqueológicas encontradas no norte da ilha de Marajó, para associá-los às cerâmicas provenientes de Caviana.

Já entre os sítios da porção sudeste de Caviana, podemos citar seis sítios-cemitérios investigados: Redondo, Tezo dos Índios, Samahuama, Bacabal I e II e Rebordello (Nimuendaju 2004:101) (Figura 1.7 e 1.9 – Nimuendaju 2004:78) Eles teriam, segundo observa Nimuendaju características próprias e seriam facilmente distinguíveis entre si. Dentre os sítios arqueológicos encontrados por este pesquisador, podemos apontar aqueles considerados sítios-habitação, com muitos vestígios cerâmicos sem decoração e nenhuma urna funerária; e os sítios-cemitérios, mais enfatizados no trabalho do autor. Neles foram encontradas urnas funerárias de diversos formatos e tamanhos, contendo sepultamentos humanos secundários e inúmeros acompanhamentos. No sítio Rebordello, encontrou-se uma grande quantidade de vestígios cerâmicos com decoração plástica, e o que mais o difere dos outros contextos da ilha, com pintura policrômica (Figura 1.7), até hoje pouco conhecida. Com exceção do sítio Bacabal, todos os outros encontrados apresentaram vestígios europeus associados aos sepultamentos em urna. Isso é um importante marcador cronológico da ocupação dos Aruã na região, que, segundo o autor, dataria da mesma época do contato, em torno de 1500²⁷. Tal associação entre artefatos indígenas tradicionais e vestígios materiais do contato com os europeus, eram vistos principalmente nos acompanhamentos funerários, que associavam objetos como machadinhos de pedra ou contas de cerâmica e jade, além de artefatos cerâmicos como tigelas e as próprias urnas, à objetos de produção europeia como machados e tesouras de ferro, contas de vidro, além de espelhos e louça.

²⁶ “the pottery from Campo Redondo originates from the Aruans, however, that of the style typical of Marajó cannot possibly be ascribed to them, as has been assumed up to now” (Nimuendaju 2004:66).

²⁷ A presença de vestígios europeus forma encontrados em algumas urnas em quase todos os sítios, indicando que os sítios podiam ser mais antigos, mas a ocupação ainda estava presente à época do contato.

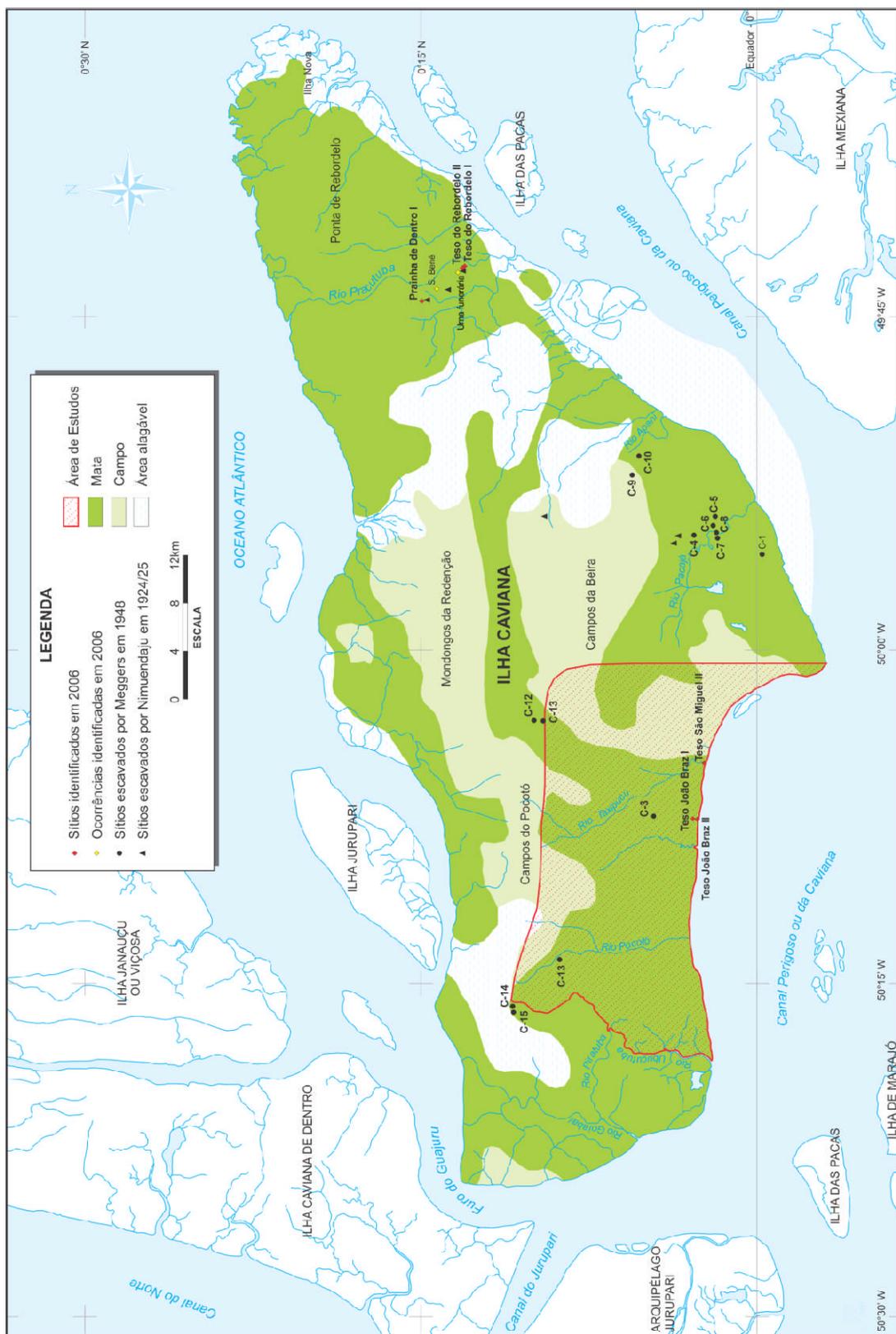


Figura 1.9: Sítios Arqueológicos localizados na ilha Caviana. Mapa: Marcos Brito

O sítio Bacabal é o único sítio arqueológico onde não se encontraram vestígios de objetos de origem europeia nos contextos funerários. Apesar disso, as características dos vestígios cerâmicos assemelham-se às dos encontrados em contextos claramente marcados pelo contato (Nimuendaju 2004). Para Nimuendaju, a pouca diferença técnica e estilística das cerâmicas nas quais não foram encontrados vestígios de contato indica uma continuidade entre essa e a ocupação pré-colonial. Em carta a Carlos Estevão de Oliveira, Nimuendaju levanta a hipótese de esses sítios serem ainda mais antigos (Hartmann 2000). A meu ver, esta possibilidade é reforçada pelas diferenças tecnológicas entre o conjunto de sítios a leste (ou sudeste) e aqueles posteriormente retomados por Meggers & Evans na porção sudoeste da ilha, estes últimos mais claramente relacionados à época do contato.

Apesar das possíveis associações ambientais com a ilha de Marajó, Nimuendaju descarta a possibilidade de vínculo entre elas antes do contato, refutando assim, a presença comumente atribuída aos grupos Aruã na época do contato no norte da ilha de Marajó. Ele prefere estabelecer uma relação alternativa entre os vestígios Aruã da ilha Caviana – atributos antropomorfos nas urnas funerárias e padrões funerários como enterramentos superficiais ou o não enterramento, dispendo-se as urnas diretamente sobre a superfície – e os da costa do Amapá. Para o autor: “os Aruã não podem ter imigrado para suas ilhas de nenhum outro lugar que não o norte do continente, e sua fuga dos portugueses, no século XVIII, para o norte, era de fato um retorno a sua terra de origem”²⁸ (Nimuendaju 2004: 102).

Seguindo os passos de Nimuendaju, os arqueólogos Betty Meggers & Clifford Evans (1996; 1957) voltaram a investigar as ilhas Caviana e Mexiana vinte e cinco anos depois, entre 1948 e 1949 (ver Figura 1.9). Eles visavam abordar a região através de um panorama histórico-cultural macrorregional por meio da incorporação dos vestígios arqueológicos encontrados anteriormente por Nimuendaju nas categorias analíticas criadas por eles. Dessa maneira Meggers & Evans (1996, 1957) inseriram a região num modelo difusionista que propunha ondas migratórias desde o Caribe até a extremidade sul da região amazônica, passando pela área da foz do Amazonas. Com este propósito, os autores retomaram as escavações de Nimuendaju, como é o caso dos sítios C-9, C-4 e C-8 (ver Figura 1.9), além de identificarem novas áreas ainda não escavadas anteriormente. Apesar das semelhanças da

²⁸ “The Aruã may have immigrated to their islands from no place other than the northern mainland, and their flight in the 18th century from the Portuguese towards the north was in fact a return to their old homeland” (Nimuendaju 2004:102).

fauna e da flora entre as ilhas deltaicas do rio Amazonas, eles apontam Caviana como a única unidade geográfica alvo de intervenções arqueológicas sistemáticas que sofreu grandes mudanças ambientais desde a ocupação indígena. Estas seriam decorrentes da pororoca, que em 1850 teria cortado o rio Guajuru e separado a ilha em duas partes independentes. Meggers & Evans identificaram todos os vestígios encontrados por Nimuendaju como pertencentes à chamada fase Aruã (Figura 1.8)²⁹. Estabelecida a partir tanto do norte da ilha de Marajó quanto do sul litoral do Amapá, a fase Aruã também foi encontrada nas ilhas Mexiana e Caviana. Segundo Meggers & Evans (1957), esses contextos insulares representariam a maior concentração dessa fase arqueológica. Também para estes autores, a presença de contas de vidro e fragmentos de metal (M-5 – Mulatinho, Mexiana) de origem europeia marcam a cronologia da ocupação da região nessa fase, para a qual não possuímos datações absolutas.

A definição da cerâmica da fase Aruã é dada pelos autores como:

[...] um único tipo de pote utilitário, na sua maioria sem decoração, mas eventualmente apresentando impressões circulares ou apliques, sem apresentar, no entanto, nenhuma subdivisão significativa dentre esse tipo (*Pirituba Plain*). Tal tipo cerâmico representa de 99 a 100%

²⁹ Na arqueologia as diferenças regionais, relativas a variações espaciais, temporais ou a características decorativas de vestígios cerâmicos, eram expressas através de subcategorias, chamadas de fases. As fases cerâmicas seriam manifestações regionais de Tradições arqueológicas mais amplas, que expressariam particularidades relacionadas não apenas ao local de ocorrência, mas também à sua decoração e cronologia. A definição de tais manifestações macro e micro regionais padroniza a nomenclatura utilizada por diversos pesquisadores em uma grande variedade de contextos regionais, permitindo maior comparação entre diferentes contextos arqueológicos. No entanto, a classificação de Tradições arqueológicas realizada no Brasil pelo PRONAPA (Programa Nacional de Pesquisa Arqueológica, coordenado pelo casal Meggers e Evans a partir da década de 60 no Brasil), e mais especificamente na região amazônica (PRONAPABA – versão regional do programa), a partir de um único atributo técnico ou decorativo torna tais definições bastante restritivas e, de certa forma, deficientes. Meggers e Evans (1970) partiam da premissa que as chamadas Tradições cerâmicas eram um “continuum em mudança”. No método de seriação adotado, como na biologia, os tipos cerâmicos eram tidos como populações nas quais a maioria dos membros traria as características do todo, e apenas uma minoria fugiria a essa regra. Tendo isso em mente, as orientações dadas aos grandes grupos culturais sob o termo *tipo/variedade* eram de caráter genérico, supostamente permitindo variações internas. Já os *complexos cerâmicos* indicariam *tipos* associados no espaço e no tempo. A associação de um determinado complexo cerâmico a outros grupos de vestígios arqueológicos e a elementos sócio-políticos e religiosos consistia num *complexo cultural* ou *fase arqueológica*. Em sua origem por volta da década de 1970, tais nomenclaturas eram livres de uma conotação etnográfica. No entanto, posteriormente esses autores assim como seus seguidores passaram a utilizar as fases como identidades separadas, enquanto as Tradições vieram a representar entidades étnicas ou linguísticas. (Machado 2005; Barreto 1998)

dos fragmentos dos sítios. Não há uma tradição bem definida de decoração nessa fase arqueológica. Escovados simples, incisões grosseiras e a impressão de anéis no pescoço ou ombro das urnas são algumas técnicas mais antigas utilizadas, sendo possível encontrar pintura nas ocupações mais recentes. Apliques com roletes e esferas são as ornamentações mais abundantes e particularmente frequentes nos cemitérios. (Meggers & Evans 1957)

Esta descrição, bastante vaga e genérica, aponta a decoração como esporádica, apresentando características consideradas mais funcionais, sendo os apliques e as impressões circulares em grandes urnas funerárias raras *variações* desse tipo cerâmico. Para estes autores, apesar da falta de profundidade dos artefatos arqueológicos no substrato dos sítios, dificultando a percepção de variação cronológica, parece haver uma consistente melhora na qualidade técnica dos artefatos, principalmente no que se refere ao tratamento de superfície durante a sequência de ocupação da fase Aruã. Nos sítios mais antigos nas ilhas Mexiana, Caviana e de Marajó, assim como no território do Amapá, a superfície é pouco alisada, apresentando-se irregular e porosa. Já na sequência mais recente, atingindo maior número nos sítios C-7 e C-6, mais fragmentos se apresentam igualmente alisados e simétricos, apesar ainda se encontrarem fragmentos irregulares.

Segundo o modelo de Meggers e Evans (1957), o fato de a fase Aruã ser a primeira ocupação do Amapá indica que os Aruã devem ter saído daí e migrado em direção às ilhas Mexiana e Caviana e depois à de Marajó, e tal migração forneceria um controle cronológico das características cerâmicas. Sentido migratório semelhante ao proposto por Nimuendaju e atualmente debatido através do já citado modelo de diáspora arawak (Heckenberger 2005). Já nas ilhas, a presença de bens europeus marcaria a data pós-colombiana dos sítios, podendo já estarem no local antes do contato. A variação na densidade e variedade destes objetos pode ser um indicador de uma ampla disponibilidade e a intensidade das atividades europeias na área, no entanto tal análise quantitativa não foi realizada. O término dessa fase é atribuído à conquista europeia e à colonização efetiva das ilhas. No entanto, segundo Meggers & Evans, “depois da exploração inicial e esporádica do século XVI, no século XVII, com o assentamento e as disputas pela soberania, a cultura aborígine começou a desaparecer [...]”. Ainda em 1816, registraram-se 279 Aruã remanescentes no Rebordello, no extreme leste de

Caviana, mas não se sabe quanto da cultura aborígene restava preservado. Em 1948, ‘os índios’ já tinham se tornado pessoas lendárias do passado” (Meggers & Evans 1957: 554-555).³⁰ É interessante observar que Meggers & Evans se utilizam dos dados populacionais da “Aldeia do Piyé”, no Rebordello, associando-a à grupos Aruã. No entanto, os dados utilizados para definição da fase arqueológica com nome homônimo eram provenientes do contexto centro-sul ou oeste da ilha, e apresentavam características muito distintas daquelas encontradas neste sítio, conforme Nimuendaju já ressaltava. Segundo o próprio modelo histórico-cultural, os vestígios pintados encontrado neste sítio seriam uma “variação” atribuída a uma época mais recente da ocupação da ilha.

Contrastando com a primeira hipótese de Nimuendaju quanto a ausência de uma ocupação mais antiga da ilha, Meggers & Evans esboçam, por fim, uma cronologia histórico-cultural para a área:

OCUPAÇÃO ANTIGA

fase Mangueiras – Primeira produção cerâmica de Mexiana e Caviana encontrada apenas em um sítio; fase preponderantemente localizada na ilha de Marajó. A presença dessa fase nas ilhas Caviana e Mexiana representaria uma breve e mal-sucedida expansão para outra ilha.

OCUPAÇÃO INTERMEDIÁRIA

fase Acauan – Contemporânea à fase Mangueiras em Marajó (no seu período antigo), apresenta sinais de troca entre as duas. Representaria uma breve ocupação das ilhas.

OCUPAÇÃO TARDIA

fase Aruã – Última ocupação da ilhas Caviana, Mexiana e de Marajó, tendo seu auge nas ilhas Caviana e Mexiana. Associações com objetos europeus indicam uma cronologia recente, provavelmente relacionada ao início do contato (1500 AD) até aproximadamente início do século XIX.

³⁰ “[...] after the initial, sporadic exploration and trading of the 16th century gave way to the 17th-century settlement and disputes over sovereignty, the aboriginal culture began to disappear [...] As late as 1816, there are reported to have been 279 Aruã remaining at Rebordello on the eastern tip of Caviana, but it is not known how much of the aboriginal culture was still preserved. By 1948, ‘the Indians’ had become legendary people of the past” (Meggers & Evans 1957: 554-555).

As escavações realizadas por Meggers & Evans em 1948 e 1949 não revelaram cerâmicas com decoração pintada, com a única exceção de um pote cerâmico (indicado como uma “variação”). No entanto, sítios localizados anteriormente por Nimuendaju (Nimuendaju 2004; Hartmann 2000) no leste da ilha Caviana apresentaram muitos artefatos pintados em sítios datados do pós-contato, como já mencionamos. Segundo Meggers & Evans sobre os achados de Nimuendaju, isso pode ser resultado de uma crescente influência da fase Aristé, do Amapá, sobre a ocupação local. A região que eles apontam como tendo tido possível influência Aristé corresponde àquela anteriormente escavada por Nimuendaju nos sítios Bacabal I e II e Rebordello, na porção sudeste da ilha Caviana. Diferentemente do proposto por Meggers & Evans, que não chegaram a pesquisar nessa área, os vestígios arqueológicos encontrados por Nimuendaju apresentam muita decoração pintada policroma, com a presença de urnas com motivos antropomorfos.

As peças coletadas por Nimuendaju ainda precisam ser melhor trabalhadas, mas a falta de dados quantitativos sistemáticos ou de proveniência impede uma análise mais profunda do contexto arqueológico como um todo dessa área. Os dados obtidos com o material disponível indicam certa semelhança com a policromia Aristé, como já havia proposto Meggers. No entanto, as formas de algumas urnas também apontam influências estilísticas da fase Maracá do Amapá, assim como marajoaras, no preenchimento da decoração pintada. Só recentemente, em 2008, foi encontrado um sítio arqueológico com peças semelhantes aquelas de Caviana, na periferia da cidade de Macapá (comunicação pessoal). Apesar de ainda não estudados e publicados, os vestígios vêm sendo classificados como pertencentes a uma “fase Caviana”, segundo nomenclatura proposta por Rostain (2011) a partir da coleção de Nimuendaju. No entanto, mais pesquisas são necessárias para melhor compreendermos a relação entre esses contextos e sua cronologia absoluta bem como sua relação com as demais ocupações da ilha.

Vale lembrar, por outro lado, que uma das propostas não exploradas de Nimuendaju é que os vestígios cerâmicos policromos seriam oriundos de uma ocupação mais antiga da ilha, e não mais recente, como querem Meggers & Evans (Hartmann 2000). Antigos ou recentes, os sítios arqueológicos onde foram encontradas as cerâmicas chamadas Caviana ficam no mesmo lugar onde teria estado a já mencionada “aldeia do Piyé” e, como viemos a saber em campo, um teso bastante povoado até meados da década de 1990, quando o rio secou e seus últimos moradores se mudaram para as margens da ilha (Figura 1.10).

Dentre as discussões trazidas acima, apesar das discordâncias sobre as datas de ocupação e sobre à qual cerâmica estariam vinculados os grupos Aruã atualmente extintos, há um consenso sobre sua vinculação com grupos falantes do tronco linguístico Arawak. Isto se deve em grande parte devido aos relatos históricos do contato com os grupos indígenas na região deltaica. Há também um consenso de que a origem remota dos povos da ilha seria o norte do continente do Amapá, assim como, que sua rota de fuga após o contato estaria ligada ao seu local de origem. A associação entre tais esta população e os grupos indígenas atualmente encontrados no norte do Amapá, não está clara, no entanto, a associação também é feita de forma exploratória por Vidal (2007:13), falando sobre os povos indígenas do Uaçá, norte do estado Amapá: “ainda nos séculos XVIII e XIX, pressionados entre a Guiana Francesa e os portugueses ao sul, são transferidos e/ou desaparecem vários povos da região, como os Aruã e os Marworno”. Tendo isto em vista, gostaria agora de retomar brevemente o início desta discussão, quando falávamos da ocupação dos grupos arawak na região e de uma possível associação entre os Palikur e a cerâmica arqueológica Aristé. Atualmente entre os povos do Uaçá, se encontram os Palikur, os Karipuna, os Galibi-Marworno, e os Galibi do Oiapoque. Dentre eles gostaria de chamar atenção para os Palikur, pertencentes ao tronco linguístico Arawak e aos Karipuna, população heterogênea cuja origem das famílias parece estar associada as regiões do salgado paraense e as ilhas da Amapá³¹. A origem destes últimos, é atribuída a associação de famílias “neobrasileiras”³² (Vidal 2007) à população predominantemente indígena do norte do Amapá. Segundo a autora (2007:35): “as famílias que historicamente migraram para o Curupi, misturando-se com uma população na sua maioria indígena, possuíam uma cultura que poderíamos caracterizar como amazônica, não muito diferente da dos índios. Práticas xamânicas, medicina popular, crenças provenientes de um folclore de fundo indígena, faziam parte de seu universo. Tudo isso foi re-atualizado no Curupi, devido a um contato maior com as etnias da região”. Apesar de pouco exploradas, veremos ao longo desta pesquisa certas semelhanças entre a cosmologia ribeirinha encontrada em Caviana e àquela encontrada principalmente entre os Palikur, mas também, em menor

³¹ O termo “ilhas do amapá” é usada por Vidal para se referir a região do sul do estado do amapá repleto de ilhas. Este contexto é o mesmo da ilha Caviana, apesar desta última, assim como a ilha Mexiana, se encontrarem oficialmente como parte do estado do Pará.

³² Segundo a descrição de Vidal (2007) sobre os neo-brasileiras, essa categoria é correspondente ao que estamos chamando de “populações ribeirinhas” na Amazônia.



Figura 1.10: Vista do teso do Rebordello, com detalhe de urna funeraria e sítio arqueológico, 2006. Fotos: Juliana Salles Machado.

medida, aos Karipuna do norte do Amapá. Não estou propondo aqui uma continuidade entre os dois grupos, já que para tanto seria necessário um aprofundamento das pesquisas sobre as migrações, mitos, e dados históricos em geral de cada um dos grupos. No entanto, gostaria de sugerir a hipótese de que o passado indígena arawak atribuído aos ribeirinhos de Caviana possa estar ligado aos grupos atualmente residentes do Uaçá, especialmente os Palikur.

1.3 Sobre continuidades e reocupações

A reocupação de sítios arqueológicos é comum em diversos pontos do território brasileiro (Machado 2009). Ela é inferida a partir da observação de continuidade ou não dos vestígios na estratigrafia: uma disposição estratigráfica contínua é normalmente associada a formas de contato direto entre diferentes momentos da ocupação do sítio; já a ausência de vestígios entre camadas arqueológicas indicaria a falta desse contato. Na maior parte das vezes, as pesquisas arqueológicas têm se dedicado à compreensão das formas de contato direto entre duas ocupações. Essas formas podem ser as mais diversas – por exemplo, guerras, trocas ou mudanças no repertório material decorrentes de modificações sociopolíticas e divisão de aldeias, entre outros motivos. Pouca atenção se deu às reocupações que não apresentam indícios de contato direto entre as camadas arqueológicas. Não obstante, trabalhos como o de Bueno (2007) e Isnardis (2004) revelam uma intencionalidade na escolha de lugares previamente habitados para a ocupação humana. Ao serem manejados, esses lugares se tornariam referências de espaços culturalizados, independentemente da abundância de recursos disponíveis em outros pontos no entorno. Em contextos arqueológicos antigos, relacionados à primeira ocupação do Brasil Central, Bueno (2007) aponta a importância dos processos de reocupação dos sítios arqueológicos, ressaltando as diferentes formas de interação entre um período de ocupação e outro. Em um espaço rico em recursos naturais, como a bacia do Lajeado, no estado do Tocantins, o autor mostra a busca intencional pela ocupação dos mesmos lugares, ora relacionado a uma busca por artefatos líticos presentes nos sítios mais antigos, ora pela localização estratégica dos locais. Bueno (2007) aponta também locais onde nenhum dos fatores práticos é favorável a uma nova ocupação, tendo locais mais propícios disponíveis, reforçando a idéia de que as razões das escolhas passam também por

questões culturais, sociais e simbólicas. Assim, Bueno (2007) propõe a indissociação entre razões práticas e simbólicas na escolha do lugar de implantação (para mais literatura sobre o tema ver Silva 2000; Ashmore & Knapp 1999; Crumley 1995; Deneven 2001; Dyke 2008; Isnardis 2004; Zedeño 2008; Zedeño & Bowser 2009).

Em Caviana, apesar da ausência de datações das ocupações encontradas em diversos sítios arqueológicos, com base nas escavações feitas anteriormente por Nimuendaju, Meggers & Evans e pelas minhas próprias observações em campo, podemos apontar, pelo menos três ocupações na área de pesquisa: uma mais antiga, na qual não encontramos vestígios do contato, como miçangas, louças e vidros (concentrada na porção leste da ilha, como Bacabal e Rebordello); uma intermediária, cujos objetos coloniais estão associados à cerâmicas indígenas (na porção centro-sul da ilha) e a recente, relacionada a ocupação ribeirinha atual. Em vários locais encontramos a presença dos três momentos de ocupação sobrepostos. Enquanto parece haver uma continuidade direta entre o período pré-colonial e colonial em alguns sítios, como indicado por Nimuendaju para o sítio Bacabal e Rebordello; não aparece haver indícios de uma *ocupação contínua* entre o período colonial e a ocupação ribeirinha atual³³. Vale ressaltar que estamos falando de ocupação contínua, isto é, sem que haja um abandono temporário do local. Sem escavações sistemáticas na área, podemos apenas apontar tais discontinuidades pelo discurso e narrativas dos ribeirinhos (especialmente entre o segundo e terceiro momento, já que não podemos inferir tal discontinuidade entre os momentos 1 e 2), o que é reforçado pelo seu padrão de mobilidade atual. Seguindo a discussão acima proposta por Bueno (2007), e os dados arqueológicos e etnográficos de Caviana, acredito haver uma relação indireta entre as ocupações mais antigas com as mais recentes nos mesmos lugares, sem que, no entanto, necessariamente os grupos humanos tenham tido contato direto.

Proponho que repensemos por que, mesmo descontínuas, as reocupações são tão frequentes em territórios tão vastos e ricos em recursos (Machado 2009). Sua presença pode indicar uma escolha cultural e pode esclarecer as formas de interação entre as diferentes ocupações, mesmo em registros descontínuos. Essa questão é particularmente importante para

³³ Exceção feita novamente ao Rebordello, onde até 1998 ainda havia uma vila ribeirinha no teso, sem indícios de abandono na ocupação daquele espaço.

melhor compreendermos as razões da escolha dos lugares para ocupação e, portanto, os próprios padrões de assentamento em diversos biomas brasileiros.

A ilha Caviana concentra muitas reocupações de sítios arqueológicos dos períodos pré-colonial, colonial e pós-colonial. Este estudo entre comunidades ribeirinhas da ilha indicou uma preferência por lugares previamente antropizados para construção de casas e cemitérios, revelando uma continuidade no manejo de espécies vegetais e sua constante resignificação. Assim, a antropização das paisagens parece ter sido um elemento importante para essa continuidade, sendo ela própria um atrativo para a escolha dos locais de ocupação.

Como vimos, os dados arqueológicos disponíveis para essa região são escassos, oriundos de pesquisas realizadas por Nimuendaju na década de 1920 (Nimuendaju 2004; Hartmann 2000) e de Meggers & Evans na década de 1940 (Meggers & Evans 1957). No entanto, apesar das poucas pesquisas na área, há 20 sítios arqueológicos cadastrados nos arquivos do Iphan, além de outros que pude identificar na região (Figura 1.9).

Os sítios arqueológicos encontrados na ilha Caviana durante o levantamento não interventivo que fiz em novembro de 2006 estão implantados na parte superior dos tesos. Estes ficam nas partes altas e secas da ilha, protegidas das variações do nível de água dos rios e igarapés, que atingem principalmente sua costa, mas também sua malha hidrográfica do interior. Apesar da ausência de intervenções de subsuperfície, verificam-se nas áreas amostradas duas formas diferentes de implantação: a) sítios superficiais ou pouco profundos, relacionados à fragmentos cerâmicos decorados (decoração plástica) e não decorados oriundos de potes de médio a pequeno porte, e b) sítios enterrados com profundidade média de 50 cm, possivelmente relacionados ao enterramento de urnas funerárias e oferendas.

A presença de fragmentos cerâmicos em superfície em alguns dos sítios identificados indica pequena profundidade da camada arqueológica, apesar de serem necessárias intervenções de subsuperfície para verificar a possibilidade de esta camada se estender ou até de ocupações anteriores mais profundas. Localizados perto das chamadas “estradas” – aberturas na vegetação de mata dos tesos por onde os moradores têm acesso à diferentes partes da ilha, desde sua costa até o interior – estes sítios apresentaram fragmentos cerâmicos em superfície com tamanhos e formas variadas e dispersos por mais de 1 km de distância.

REGISTRO IPHAN CAVIANA – PA – 2006

	CADASTRO	SÍTIO	DESCRIÇÃO	REGISTRO
1	PA-CA-1	teso das Igaçabas [C-1]	sítio cemitério	Megggers e Evans
2	PA-CA-2	Rebordello	sítio cemitério	Megggers e Evans
3	PA-CA-3	Porto Real [C-3]	–	Megggers e Evans; Nimuendaju
4	PA-CA-5	Moreira[C-5]	leste do rio Pacajá	Megggers e Evans
5	PA-CA-6	Croatasal [C-6]	rio Pacajá	Megggers e Evans
6	PA-CA-7	São Domingos [C-7]	rio Pacajá	Megggers e Evans
7	PA-CA-8	Pacajá [C-8]	rio Pacajá	Megggers e Evans; Nimuendaju
8	PA-CA-9	Frei João [C-9]	rio Apani	Megggers e Evans
9	PA-CA-10	São Bento [C-10]	rio Apani	Megggers e Evans
10	PA-CA-11	vaquejada de São	–	Megggers e Evans
11	PA-CA-12	Condino [C-12]	500m de PA-CA-11	Megggers e Evans
12	PA-CA-13	Alto Piratuba [C-13]	Alto Piratuba, rio	Megggers e Evans
13	PA-CA-14	Limãozinho [C-14]	igarapé Limãozinho,	Megggers e Evans
14	PA-CA-15	Patuá [C-15]	–	Megggers e Evans
15	PA-CA-X	Campo Redondo [C-X]	rio Apani	Megggers e Evans; Nimuendaju
16	PA-CA-X	Esperança [C-X]	rio Paricá	Megggers e Evans; Nimuendaju
17	PA-CA-X	Prainha [C-X]	Rebordello	Megggers e Evans; Nimuendaju
18	PA-CA-X	Pesqueiro [C-X]	Bacabal 1, igarapé Pesqueiro	Megggers e Evans; Nimuendaju
19	PA-CA-X	Bacabal [C-X]	rio Pracutuba	Megggers e Evans; Nimuendaju
20	PA-CA-X	teso dos Índios [C-X]	rio Pacajá, rio Paricá	Megggers e Evans

Tabela 1.1 – Sítios arqueológicos localizados na ilha Caviana cadastrados no Iphan até 2006

Apesar da necessidade de realizarem-se topografias detalhadas dos tesos, a implantação dos sítios indica sua inserção nas partes mais altas destes, que na região assumem formas alongadas, atingindo mais de 5 km de comprimento e aproximadamente 5 m de altura em relação ao nível da água na estação seca.

Os fragmentos cerâmicos encontrados apresentam pouca movimentação horizontal, uma vez que há fragmentos remontáveis próximos entre si. Também pudemos notar uma

grande riqueza de formas, tamanhos e decorações entre eles, indicando tratar-se não apenas de ocorrências isoladas, mas de um amplo repertório material, possivelmente associado a contextos domésticos. Na coleta de informações orais entre os moradores desses lugares, não obtive nenhuma notícia sobre a presença de urnas funerárias, embora os espaços sejam recorrentemente associados à antigas ocupações da ilha, sendo apontados por alguns informantes como antigas aldeias indígenas.

Já os sítios em que havia vestígios de subsuperfície, verificados a partir de escavações anteriores feitas por saqueadores, têm configurações bastante diversas. Sua implantação é também na parte alta dos tesos, mas diferente dos anteriores, nos seus fundos, isto é, em áreas mais distantes da margem da ilha. Estes sítios estão abaixo de cemitérios históricos e atuais e apresentam fragmentos cerâmicos grandes e médios, possivelmente oriundos de urnas funerárias. Segundo os moradores locais ali foram encontrados sepultamentos humanos dentro de grandes potes cerâmicos. A riqueza de formas chamou atenção não só dos moradores locais, mas também de saqueadores vindos de Belém e da ilha de Marajó, que abriram ali grandes trincheiras para retirar os potes. Podemos mapear os trechos impactados pelos desníveis no terreno e pela dispersão de fragmentos cerâmicos no local. Devido à falta de controle estratigráfico da implantação desses vestígios, decorrente do método não interventivo adotado e da constante reocupação do local por enterramentos históricos e atuais, só uma avaliação sistemática poderá indicar o grau de perturbação do contexto arqueológico. É importante notar a localização desses dois tipos de sítio arqueológico: entre os sítios pesquisados, os cemitérios estão sempre associados a um sítio-habitação, e distam apenas 2 km entre cada um, ambos implantados no mesmo teso, um próximo à margem e outro no seu ponto mais distante.

Nos últimos dez anos, as áreas de *ocupação persistente*, isto é, com grande frequência de reocupações, estão sendo pouco habitadas em função da seca e do assoreamento dos igarapés que permeavam a região. Gradualmente, os moradores estão se deslocando em direção à costa, abandonando esses locais. Na seca, chega-se aos sítios à pé ou à cavalo, partindo das margens para o interior da ilha. Na estação chuvosa, pode-se seguir o curso dos antigos igarapés e atingir à beira dos tesos pelas áreas alagadas, em pequenas canoas.

De modo geral, há uma alta incidência de reocupações de sítios arqueológicos por assentamentos históricos e contemporâneos. Lugares como o teso da Prainha, do Bacabal, do

Rebordello, Taxipucu e João Brás são apenas alguns exemplos de reocupação contemporânea ou de um passado recente de sítios arqueológicos datados de pelo menos os primeiros anos antes do contato (séculos XVI e XVII). O sedimento é arenoso, apresentando variações entre branco-bege e cinza, esta última normalmente associada aos sítios arqueológicos. Apesar dessa diferença na coloração, não há ali indícios de aumento de sua fertilidade, como se encontra em inúmeros sítios arqueológicos ao longo da calha do rio Amazonas, onde são encontradas as “terras pretas” (Neves 2005; Neves et al 2003).

Além da recorrência das ocupações, as atividades de campo de 2006 revelaram uma coincidência no que poderíamos chamar de função dos espaços habitados. Ou seja, o substrato dos lugares atualmente habitados por ribeirinhos apresenta vestígios arqueológicos aparentemente habitacionais. Independentemente das inúmeras variações possíveis na forma e no tipo de sítio habitacional à que esses vestígios podem estar associados, eles fazem um contraponto marcante com as cerâmicas associadas à contextos funerários. Os fragmentos e urnas inteiras atualmente encontradas em superfície devido a ação de saqueadores, bem como as informações orais de enterramentos e acompanhamentos funerários, nos levam a associá-los à sítios-cemitérios. O padrão de assentamento destes sítios arqueológicos é marcado pela ocupação diferencial do teso, enquanto os sítios-habitação estão implantados nas suas partes mais altas e planas, à margem de igarapés e da ilha, no mesmo teso, mas em suas partes mais recuadas em relação aos cursos d’água, encontramos os cemitérios. Além desse padrão, observamos a coincidência de funções entre tais sítios antigos e as atividades históricas e contemporâneas de uso dos mesmos espaços. Assim, em pelo menos quatro sítios identificados por mim, as mesmas atividades foram realizadas desde tempos pré-coloniais até o presente. Isto é surpreendente tendo em vista a descontinuidade histórica atribuída às comunidades ribeirinhas e os grupos indígenas que habitaram a ilha, especialmente frente ao impacto inicial da colonização europeia.

1.4 A narrativa histórica dos filhos de Caviana

Depois dessas considerações sobre o passado pré-colonial e colonial da ilha Caviana, trago aqui a visão do passado que me foi transmitida pelos ribeirinhos em narrativas locais. Vejamos um exemplo contado por Teotônio do rio Pracutuba:

Em mais ou menos 1900 ainda tinha um cheiro de povoação e tinha muitos moradores ali [no Rebordello] (...) eu não alcancei essas coisas, mas *quando me entendi* eu já vi essas coisas, e aí, em qualquer parte daquele teso que vocês passaram [referindo-se ao sítio arqueológico Rebordello], em qualquer parte dali, a gente encontra essas coisas, prato velho de granito e de olaria mesmo e encontra também as igaçabas [urnas funerárias] grandes. Eles escolheram ali porque era o lugar mais limpo, quer dizer já era uma campina bem ampliada, um campo como se fosse esse campo aqui [Pracutuba].

Os índios fizeram morada mesmo nesse lugar Rebordello, Prainha e nesse tal de Raó. Mais ou menos, isso meus pais nunca me disseram positivamente, mais pelo que eu já pude perceber eu acredito por volta de 1800 e mais alguns trocados esses índios ainda estiveram por aqui, nesse lugar. Porque o que acabou mesmo com eles totalmente nessa ilha foi os cabanos. Eles também bateram nessa terra, de maneira que desse Raó que eu falei para vocês, que consta através dos meus antepassados, eles tem grande riquezas e trastes de ouro, prata e alguns trocados. Naquela época que os cabanos assaltavam as pessoas e topavam tudo o que tinham e depois matavam e o pessoal de Caviana, todo mundo, correu lá para o Raó, que era um lugar isolado e lá os cabano não acertaram (...) mas eu suponho que eles retiraram-se para o lugar que eles vieram, aqui da bahia aí de fora, eu não estou muito seguro desta época.

Quando eu me entendi, que eu estava assim com meus doze anos, mais ou menos, aquilo era tudo cercado de acapulco e maçaranduba, tudo estaqueado de acapulco e depois levantado os frechais de acapulco e maçaranduba. *Quando eu me entendi* ainda havia aquilo ali. (Teotônio, Pracutuba, Caviana, 2006)

Teotônio se referia ao teso do Rebordello que acima mencionamos através da “aldeia do Piyé” referida por Pe. Antonio Vieira e depois revisitada por Nimuendaju e por mim. Teotônio também foi morador do Rebordello e apenas na última década que se mudou dali para a boca do rio Pracutuba. O Rebordello é um exemplo especialmente importante para a idéia de uma *ocupação persistente*, se não contínua. Na hipótese de Nimuendaju, a cerâmica arqueológica encontrada neste local, distinta da encontrada alhures, poderia estar associada à ocupações mais antigas. Temos registro de uma ocupação indígena neste teso desde o início do contato até o início do século XIX, e, menos de um século depois, Nimuendaju a documenta ocupada por populações ribeirinhas.

Caviana guarda muitas histórias orais, cujos episódios estão gravados, principalmente, na memória dos habitantes mais velhos da ilha e que ouvi pela primeira vez de Roberto e depois, com mais detalhes, do próprio Adolfo. Caviana guarda histórias de seu passado, cujos fragmentos são contados por diversos moradores. Esta tradição oral é transmitida por homens e mulheres no cotidiano das casas, nas visitas à amigos e parentes. Enquanto às mulheres cabe a manutenção deste conhecimento histórico através da repetição de seus termos, nomenclaturas, músicas, gestos e principalmente da tecnologia; aos homens cabe a transmissão de um discurso histórico, que é feito através da contação de histórias, repetidas quando da visita à amigos e parentes. Pude acompanhar algumas visitas onde Adolfo, líder da comunitário e bom orador, contou fragmentos das histórias de Caviana. Outra situação importante para os contextos de transmissão desta memória coletiva, é nos encontros comunitários, seja para uma missa, seja para um grupo de trabalho, quando homens se juntam e discutem sobre a história de suas famílias e da ilha. A semelhança dos trechos narrados me indica tratar-se de uma única narrativa compartilhada por todos. Durante minhas etapas de campo tive a oportunidade de ouvir três versões mais completas da narrativa contadas por

Roberto, do igarapé Taxipucu, Adolfo, do João Brás e Teotônio, morador de uma área mais distante no oeste da ilha, no igarapé Pracutuba. Ao buscar mais versões dessa narrativa histórica me deparei com um texto escrito que se encontrava guardado por Adolfo. As histórias que eu ouvira de forma dispersa pelos moradores haviam sido compiladas e registradas em papel compondo uma única narrativa por um comerciante da ilha de Marajó, Alcindo Abdom (Anexo 1). Trata-se de um híbrido de histórias contadas oralmente e referenciais locais mobilizados para consolidar uma narrativa, que veio a se tornar, de certa forma, a versão ‘oficial’ da história de Caviana. Os temas abordados nessa história são amor e brigas, assim como paz, guerra e prosperidade. A narrativa começa no contato entre os índios chamados de Cavianos³⁴ e os portugueses, período considerado de imensa prosperidade e alegria. Segue-se um período de guerra, quando uma tentativa de invasão francesa é contida pela união dos índios aos colonos portugueses. Apesar da vitória dessa aliança, a relação entre os índios e os portugueses se deteriora, devido às pressões do governo de Belém, que começava a nomear novos governantes para a ilha. Essas desavenças culminaram numa última guerra, deflagrada pelo amor proibido entre uma índia e um médico, filho de um colono português. Muitos índios então teriam morrido ou fugido, e os que restaram teriam ficado como trabalhadores das terras que se tornaram portuguesas.

A narrativa romanceada de Alcindo Abdom é conhecida em parte pelos moradores, que repetem principalmente uma música que canta o romance proibido. Ao escrevê-la, Abdom insere exaltações à fauna e à flora da ilha, integrando a paisagem à sequência da narrativa. O conhecimento da flora e da fauna local é um saber compartilhado por todos os “filhos de Caviana”, sua utilização na narrativa, gera, portanto, um fator de cumplicidade com os leitores conhecedores da ilha.

Apresento alguns trechos da narrativa abaixo:

³⁴ Não há uma padronização dessa nomenclatura, que pode variar entre Cavianos e Caviana. Também não encontrei registros históricos que apontem para essa nomenclatura. Segundo relatos dos cronistas mencionados anteriormente, à época do contato a ilha Caviana era ocupada por índios Aruãs. No entanto, as narrativas orais de Caviana reforçam que esses grupos eram distintos. Como vimos, os dados de Nimuendaju, também apontam para essa direção, isto é, as diferenças entre os vestígios cerâmicos encontrados na duas partes da ilha pesquisadas indicam que havia pelos menos dois grupos distintos e a presença de contas de vidro evidencia essa cronologia da época do contato. No entanto, mais pesquisas são necessárias para averiguarmos tal hipótese.

*Caviana*³⁵

[...] Essa ilha era habitada pelos índios Caviana, que pela suas aparências deveriam descender do povo Espanhol dado a cor de seus cabelos e suas peles, esses viviam de caça e pesca;

Até que pelos anos de 1796 chegou em uma das enseadas dessas ilha, um português chamada Pedro Corrêa de Brito, enseada essa de Porto Manso, tendo em frentes três pequenas ilhas, que dado as tidas terem grande quantidade de aves, da qual a maior quantidade eram chamadas marrecas, logo apelidada de ilhas das Marrecas. Pedro era um português de estatura média, porém forte e de uma vontade imensa de se tornar senhor possuidor de uma imensidão de terras.

Assim ao chegar nessa ilha tratou de fazer amizades com os índios Cavianos³⁶; e tendo se feito acompanhar de seu primo Isidoro Carvalho de Brito e da sua mulher e seus filhos e outro português chamado Venceslau Firmo Figueiredo, cada um dos componentes levando seus escravos em média seis para cada um, esses eram para todos os serviços, inclusive remeiros do pequeno barco com capacidade para 10 toneladas de peso, quando não tinha vento para arrastar o barco, os escravos serviam de seus remos denominados Paia, para continuar a viagem, assim foram fixadas as residências dos três primeiros aventureiros que abordaram a rica ilha e denominado o local domo São Pedro. Os barracos foram construídos com a própria madeira existente na ilha. Essas madeiras chamadas Anoirá e Pau Mulato:

Pedro com as amizades feitas com os indígenas dando presentes de lenço de cor encarnado, miçangas e outras bijuterias sendo para os mais graduados como sejam o Tuxana³⁷ denominado Batú e curandeiro Touro Preto. Foi presenteado com duas facas de fabricação inglesa e para a índia Jandira, essa de cabelos ruivos e olhos esverdeados a mais bonita da tribo foi lhe dado por Pedro, vestidos encarnados, brincos e sandálias e meses depois, após a chegada dos aventureiros se tornou companheira de Pedro.

E assim Pedro foi buscando em Belém do Pará outros colonos que se submetiam a Pedro nos trabalhos de colonização, em outras viagens para Belém do Pará, através dos estreitos de Breves eram levados para ilhas, gado Vacum Cavalares, caprinos, porcos e aves domésticas, que distribuía com os colonos, ficando o senhor Pedro com os direitos de vender os animais já produzidos e para corte;

³⁵ A versão apresentada da narrativa Caviana consiste em um recorte de trechos do documento original, que apresento na íntegra no Anexo I.

³⁶ Conforme mencionei anteriormente, não há uma padronização nessa nomenclatura, em campo ouvi dizerem índios Caviana, assim como índios Cavianos.

³⁷ No texto original está escrito “tuxana”, no entanto nas versões orais o termo que ouvi era “tuxaua”.

Que no valor da venda eram feitos beneficiamentos da comunidade do qual os indígenas trabalhavam duro para o senhor Pedro, dado Jandira já se achar com um bebê nos braços, filho de Pedro: Assim a ilha foi sendo povoada por mais colonos portugueses e escravos;

Pois achavam que descobriram um paraíso banhado de águas doces. Essa ilha além de ser fértil possuía uma imensidão de animais de espécie como sejam: capivara, veado, porco do mato, animais de casco e Peixe-Boi, pirarucu, aves de muitas espécies e verdes campos apropriado para a criação de animais domésticos, e parte Norte da ilha era impressionante a quantidade de jacarés, esse nome dado pela gíria indígena e por nós crocodilo. As suas carnes e ovos eram apreciados pelos indígenas.

Assim se tornando um paraíso tanto para os primitivos como para os colonos, que viviam no entrosamento de trabalho e amizades tanto assim que a esposa e filhas de Isidoro que eram de formação católica, se tornaram professores no ensinamento de religião católica ao povo indígena e Pedro ergueu uma grande cruz e construiu um templo de orações a onde se reuniam colonos e indígenas aos domingos para prestarem cultos as coisa divinas, e assim continuavam a paz e tranqüilidade entre índios e colonos que foram se casando e moda índia, filhos de colonos com filhas de indígenas, foi se tornando populosa;

[...]

Essa tranqüilidade foi quebrada uma certa manhã ensolarada/ com a chegada de uma caravela que erguia uma bandeira de nacionalidade Francesa tripulada por homens armados de facões, espadas e garruchas carregadas pela boca;

Desembarcando uma parte da tripulação, fizeram ciente Pedro Correa de Brito através de um homem falando português que iria ocupar a ilha, hasteando uma bandeira francesa.

Pedro meditando alguns minutos respondeu ao tal homem que ia conversar com os colegas colonos e o tuxana dos índios Cavianos, assim titulados para que não houvesse grandes lutas, e no dia seguinte iria a bordo levar a resposta das conversações para o comandante da nave;

que com desconfiança o chefe e os marujos aceitaram a proposta porque Pedro com a maior habilidade tratou os marujos oferecendo queijo, pássaros denominados jaburus, que tem uma carne saborosa, para os mesmos banquetearam a bordo.

E Pedro entrou logo em conversação com o seu sogro o tuxana Batú e o curandeiro Touro Preto, combinado como seus guerreiros e os colonos receberiam os marujos em terra no dia seguinte, teriam a vantagem da surpresa para o combate.

Pedro mandaria uma igarité convidando para o desembarque, assim foi no dia seguinte mandando para a bordo a igarité levar o convite que foi aceito pelo

comandante. Esse como medida de precaução mandou seu subcomandante e uma parte da tripulação dar o desembarque,

que ao chegar em terra foram logo desarmados, os que sobraram com vida foram aprisionados, e suas armas serviram para armar mais voluntários que avisados foram chegando das fazendas Tachipurú, Monte Alegre e Piranhas formando um bastante pelotão de combate.

Tendo um índio, filho de Tuxaua que pretendia substituir seu pai procurou o chefe Pedro expondo seu plano para Pedro:

Pretendia nadar até aonde se achava ancorado o Galeão, e com sua faca amolada que fora presenteada pelo próprio Pedro. Abriria um rombo na embarcação e cortaria a amarra da mesma, deixando a mercê das correntezas;

que na noite anterior tinha ido observar que certa hora todos a bordo se achavam dormindo, ai colocava seu plano em ação, não tinha falado ainda ao grande chefe Pedro, com receio de que Pedro se contrariasse.

Porém como Pedro tinha receio por ter o número inferior de combatentes para a defesa, e como tinha sido ferido meditou porque não gostava desse tipo de defesa, gostava do combate limpo e leal, mas se achava gravemente ferido concordou;

Pois logo dois meses após o acontecido veio a falecer, não tendo o curandeiro Touro Preto e nem um prático em enfermagem, o português Joaquim Albuquerque da Silva conseguiu salvá-lo a noite;

Batú filho esperou que tudo se achasse em silêncio fazendo de uma tora de aminja bóia salva-vida, nadou para o Galeão que achava-se ancorado entre a ilha Caviana e as três ilhas denominadas Marrecas.

Batú filho, chegando logo ao Galeão esperou cerca de uma hora até constatar que a tripulação se achava dormindo, começou a operação mergulho. E trabalhando com sua faca conseguiu dentro de uma hora abrir um buraco de 25 cm de comprimento por 10 cm de largura, junto a Carkinga do Galeão;

Pois essa região seria impossível ser ouvido o maruja das águas, assim descobrindo a operação pois só foi apropriada pela embarcação pois as madeiras que hoje constrói-se embarcação chamam-se Piquiá, Itaúba, Acapú, seria inteiramente impossível esse tipo de trabalho, ou pelo mesmo muito demorado para ser feito com uma faca.

Batu em seguida cortou a amarra de piçaba do Galeão nadando com muito cuidado em silenciosamente de volta para a ilha;

amanhecendo dormindo no celeiro do seu cunhado Pedro Corrêa de Brito, e pela manhã verificaram que a caravela não estava mais ancorada no local que anteriormente se achava.

Pedro mandando uma igarité a remo espionar onde se achava o Galeão que foi visto afundando longe no meio do canal entre a ilha Caviana e uma praia que hoje denominada Camaleões;

para o bem estar dos colonos e indígenas, houve uma pequena tempestade que se calcula que a tripulação querendo salvar-se nas balieiras pereceram afogados antes de chegar na praia pelas grandes ondas que se fizeram com a tempestade;

[...]

[Pedro] Por ser médico e ainda casando-se com a índia Caviana chamada Piaçoca aonde tiveram uma filha chamada Arlete nome esse francês que apelidada Aracari, nome esse indígena.

Essa apaixonou-se pelo filho de Isidoro Carvalho de Brito;

Essa união não aceita pelos familiares de ambas as partes, de onde começou um conflito entre as duas partes dividindo os indígenas em duas forças, e começando uma luta de mortes;

Porém saindo vencedor, Isidoro Brito, que também contava com a força dos colonos;

Porém essa luta quase que extermina com a tribo dos Cavianos ou melhor, os pacatos índios Cavianos que esses por volta de 1925 ainda tinha os lavradores descendentes de uma índia de nome Sussuarana e de Isidoro Brito;

Dizem os antigos que essa indígena tornou-se uma lenda naquela ilha, que nas noites de lua cheia aonde era a fazenda Monte Alegre, aparece uma índia com a voz de tenora cantando uma canção em língua indígena e em português, sendo acompanhada de tambores rufenios;

Tanto que um caboclo Sérgio que morreu em 1930 contando 104 anos de idade, contava que quando tinha 20 anos de nascido, ia todas as sextas-feiras para as proximidades da antiga fazenda Monte Alegre ouvir as ditas canções aonde Sérgio aprendeu um trecho da canção que era cantada em português:

*I
As horas mortas da noite
A lua brilha no mar,
As ondas beijando as praias,
Dormes no lindo luar.*

*II
Sei que de mim não te lembras,*

*Quando daqui te ausentares,
Meu coração se apaixona,
Quando partir e me deixar.*

[...]

Ondas essas denominadas Pororoca que cerca de meia hora antes delas surgirem, há uma espécie de cântico que se misturam, os cânticos das saracuras aritauã que embreasse os caboclos residentes na redondeza e quando passam as ondas deixam um marujar sonoro parecendo assim irem com saudades distanciar-se da ilha;

Que ainda é conhecida como reserva ecológica, porque ainda existem uma grande quantidade de animais peixes denominados Peixe-Boi, Pirarucú, Tucunaré em grande quantidades nos igarapés denominados Papajá, Taxipurú e lagos denominados escarpados. Tuiuiú, Massarico, Pocotó e seus campos verdes perfumados por flores de Carobeiras, Ingá Xixica e pelas cores dos pássaros denominados Jaburús, Colheira, Guará Tuiuiu como já falamos das quantidades e espécies de jacarés como seja Jacaré Açu, Tinga, Uma Corôa que essa espécie de Corôa foi denominado pelos colonos por serem rajadas de preto e branco sendo o Tinga é de cor amarelo claro e a carne e seus ovos são prediletos dos indígenas.

[...]

E por falar em indígena, o autor deste livro conheceu um casal denominado Manoel Gomes e Efigênia, falecidos em 1940, ambos descendentes dos índios Cavianos;

Ele faleceu com cerca de 110 anos e ela com cerca de 95 anos;

Contavam que quando se uniram, viveram de pesca e agricultura e na certa noite de lua, estavam pescando na sua igarité, e viram quando os remanescentes dos índios Cavianos saíram em suas pirogas a remo;

Piroga nome da embarcação fabricada pelos índios;

E pela conversação dos índios Cavianos que ela falava sobre os mesmos iam a procura de novas terras, onde pudessem viver tranquilos, sem a intercessão do homem branco, os índios sabiam haver na terra geral lugares aonde poderiam estabelecer-se e na cabeceira do Calçoene

[...]

(Alcindo Abdom, s/d)

Esta narrativa vem do diálogo entre os ribeirinhos de Caviana e um comerciante da ilha Chaves, pequena cidade que, apesar de ser a sede do município à que pertence Caviana, é antes uma vila, que fica ao norte da ilha de Marajó. O contato entre as localidades é feito por barcos de médio porte, conduzidos por alguns homens, em geral comerciantes, marreteiros e pescadores. O avô de Adolfo, Augusto Firmo Figueiredo, descendente de um dos primeiros colonos da ilha Caviana, era um homem muito influente em sua terra, não por ser rico, mas por sua capacidade de reunir pessoas em torno de si. Firmo Figueiredo fez amizade com um comerciante de Chaves, Alexandre Abdom, com quem dividia durante horas seguidas as histórias que seus antepassados contavam sobre Caviana. A narrativa aqui apresentada é resultado desse encontro. Foi escrita por Alcindo Abdom, filho de Alexandre, que ouvira de seu pai as histórias da ilha Caviana que haviam sido narradas por Firmo. Nascido em Caviana, Alcindo era herdeiro da profissão de comerciante e dos clientes do pai e também da memória que agora fazia parte seu próprio acervo de lembranças. Em resumo, a narrativa Caviana é obra de um comerciante morador de Chaves e que faz de Caviana sua vida. Levava mercadorias da cidade para vender lá e de lá trazia o produto do trabalho dos ribeirinhos – frutas, castanhas, peixes, porcos e galinhas – e muitas memórias.

Alcindo formou um novo elo com a família Figueiredo, agora na figura de Adolfo, para relembrar as histórias que marcaram o contorno da ilha e imortalizá-las em folhas de papel. Se não temos ao certo a data em que a narrativa foi escrita, sabemos que o autor nasceu em 18 de agosto de 1918 e faleceu no final da década de 1990. Sabemos também que é a compilação de histórias contadas por pelo menos três gerações e cinco homens (Augusto Firmo Figueiredo, seus filhos Camilo Correia de Figueiredo e Adolfo Figueiredo, e Alexandre e Alcindo Abdom). A julgar pelos fragmentos que ouvi aqui e acolá durante minha estadia em Caviana, são mais que memórias individuais, constituindo uma memória coletiva de pelo menos parte dos moradores da ilha. De maneira circular, as narrativas orais foram transformadas em texto por Abdom, e este serviu para gerar novos fragmentos orais. Sabemos ainda, pelo conteúdo do texto, que foi escrito depois de 1945, quando o casal de arqueólogos estadunidenses, referidos no texto (ver Anexo 1), esteve em Caviana.

Perguntado sobre o passado da ilha, Adolfo conta sobre a origem dos portugueses no local, trazendo nomes e sobrenomes ainda familiares aos atuais moradores. Segundo ele alguns portugueses e brasileiros vieram à Caviana para plantar, criar e trabalhar, lá fizeram

suas moradias e se juntaram aos índios. Posteriormente à chegada dos colonos, eles teriam dividido a ilha em quatro partes, uma para cada “capitão” que veio defender a ilha dos franceses. De acordo com Adolfo, são eles: Augusto Firmo Figueiredo; Afonso Gomes da Costa; Manuel Furtado; e Manuel Correia. Seguindo de leste para oeste, as terras da ilha teriam sido distribuídas da seguinte maneira: Augusto Firmo Figueiredo teria ficado com a terra do Pacajá ao Rebordello; do Pacajá até São João era de Manuel Correia; de São João até Taxipucu de Afonos Gomes da Costa; e do Taxipucu até Guajuru de Manuel Furtado.

Trago abaixo trechos que se referem aos primeiros colonizadores da ilha e gostaria de chamar especial atenção a última parte do trecho, onde o autor faz referência ao loteamento da ilha Caviana entre os colonos já residentes, mesmos nomes e divisões que nos foram mencionados anteriormente por Adolfo.

[...] Até que pelos anos de 1796 chegou em uma das enseadas dessas ilha, um português chamada Pedro Corrêa de Brito, enseada essa de Porto Manso, tendo em frentes três pequenas ilhas, que dado as tidas terem grande quantidade de aves, da qual a maior quantidade eram chamadas marrecas, logo apelidada de ilhas das Marrecas. Pedro era um português de estatura média, porém forte e de uma vontade imensa de se tornar senhor possuidor de uma imensidão de terras.

Assim ao chegar nessa ilha tratou de fazer amizades com os índios Cavianos; e tendo se feito acompanhar de seu primo Isidora Carvalho de Brito e da sua mulher e seus filhos e outro português chamado Venceslau Firmo Figueiredo, cada um dos componentes levando seus escravos em média seis para cada um, esses eram para todos os serviços, inclusive remeiros do pequeno barco com capacidade para 10 toneladas de peso, quando não tinha vento para arrastar o barco, os escravos serviam de seus remos denominados Paia, para continuar a viagem, assim foram fixadas as residências dos três primeiros aventureiros que abordaram a rica ilha e denominado o local domo São Pedro. [...] através do intendente de Chaves que pedia anexação da ilha Caviana como distrito

de Chaves e com o falecimento de Pedro Correa de Brito o Governador de Belém do Pará [...] querendo agraciar o moço recém-chegado de Portugal, descendente da nobreza portuguesa, Afonso Gomes da Costa, pois o mandou como senhor dono da ilha, como juiz e representante do Governo, com carta branca para fazer e desfazer. Esse feudal era possuidor de uma soma elevada de valores e conseguindo uma leva de escravos dirigiu-se para a ilha, tomou posse e construiu uma bela residência chamada Vera Cruz; Iniciou uma espécie de reinado, e como era um homem de princípios religiosos era um bom homem, honesto e um bom condutor, que cuidou logo de criar meios de alfabetizar nem só os filhos dos colonos, dos escravos e dos indígenas. Assim foi se povoando mais sua ilha, que trazendo mais colonos de origem portuguesa que se chamavam Diogo Pinto de Sousa, João Alberto Furtado, Augusto Sérgio de Oliveira Brito, João Corrêa. E assim viviam em clima de paz e tranqüilidade.

[...] Até que um dia o destino quis proteger essa gente, pois Capistrano foi morto por filho e sobrinho de fazendeiro que tinham sido mortos, passando as fazendas para Capistrano, até que fora morto. Assim voltando a paz na vila de Chaves e com bons entrosamentos entre o novo intendente de Chaves o Sr. Antonio Goia de Delcarme e Afonso Gomes da Costa, as duas localidades progrediram; tanto que chegou ao ponto de Afonso Gomes da Costa resolveu lotear a ilha entre os colonos; dando a Venceslau Figueiredo, a parte do nascente da ilha compreendendo do Igarapé Piranha, nome esse dado pelos indígenas até o igarapé Pacutuba [Pracutuba], nome esse também indígena; e para Sérgio Augusto de Oliveira Brito, a parte norte da ilha compreendido do furo do Guajuru rodando até a ponta do Espírito Santo, nome esse denominado por Afonso Gomes da Costa, aonde existe um igarapé por nome Carmo, aonde Sérgio localizou sua residência; dando ainda para João Alberto Furtado a parte da ponta de Rio Ubussutuba [Ubuçutuba], nome esse indígena, até o igarapé faxipucú [Taxipucu]; dando ainda para Isidoro de Brito da margem direta de que sobre o igarapé faxipucú [Taxipucu],

até o lugar denominado por ele Afonso Gomes da Costa, até o lugar Monte Alegre; essas doações foram feitas para que evitasse de os vendedores ambulantes que começaram a introduzir na ilha, vindo embarcações a vela que eram tripuladas por escravos que serviam de remeiros para quando faltava vento, assim seria difícil os invasores ambulantes negociarem com bebidas alcoólicas para com os indígenas e escravos.

(Alcindo Abdom, S/D)

Os nomes das famílias dos colonos ainda estão presentes entre os riberinhos de Caviana hoje. Se compararmos a localização dos lotes oferecidos a cada família, com a disposição das famílias atualmente, vemos que esse padrão de distribuição ainda é perceptível, mesmo com a introdução de novos agentes na ilha e com os casamentos entre as famílias. Os dados relativos as famílias e seus locais de moradia podem ser obtidos na tabela do Anexo 8. Em alguns casos, como para a família Figueredo, consegui traçar a genealogia de meus interlocutores até os primeiros colonos que chegaram à ilha (ver Anexo 9).

Uma fala recorrente entre os ribeirinhos com quem conversei é a mudança dos tempos. A passagem do tradicional para o moderno é um tema recorrente na literatura de comunidades. A recorrência do tema é acompanhada de um sentimento generalizado de melancolia, de perda do passado e incerteza no futuro. Esse discurso, em Caviana, é tanto dos mais velhos quanto dos jovens, mas, entre aqueles, é mais explícito e intenso. Talvez tenha sido esse sentimento que levou Alcindo Abdom a escrever a narrativa. Temendo o futuro incerto, registrou suas memórias para eternizar um passado que parecia cada vez mais distante e incompreensível para o novo mundo. Não faço aqui uma análise detalhada do conteúdo da narrativa a partir da estrutura formal do texto, mas esboço algumas ideias acerca da escolha dos termos na composição da narrativa e de suas implicações para os significados transmitidos ao longo dela.

Os personagens históricos de “Caviana”, as datas mencionadas e algumas observações sobre a natureza que são destacadas e repetidas pelo autor podem ser entendidos como

indicadores de memória, reminiscências do caráter oral da narrativa. Assim, os elementos recorrentes seriam como palavras-chave, em dois sentidos – como referências locais, que remetem o ouvinte à referentes pessoais conhecidos (paisagens, parentes, amigos e uma variedade de bichos e situações familiares aos ilhéus), e como fórmulas mnemônicas para o narrador, que garantem a unidade narrativa do discurso e permitem identificá-lo como coletivo.

A narrativa histórica “Caviana” está vinculado a uma performance oral que tem um espaço marcado na vida dos moradores de Caviana. A “Caviana” de Alcindo Abdom imortaliza versões individuais da história da ilha. As narrativas são contadas de um para outro a partir de uma performance específica, no seu próprio tempo e do seu próprio jeito. A narrativa Caviana traz novamente o contraste recorrente entre um passado glorioso e um presente deteriorado, tema que é encontrado nas narrativas ameríndias e nos estudos de comunidades camponesas em geral. No entanto, conserva seus próprios personagens, seus atos gloriosos e sua sequência narrativa.

Assim, a narrativa “Caviana” é o resultado de uma ou várias versões de narrativas históricas orais (ver em Anexo 1: Macro-Bloco 1: passado) de domínio coletivo que foi consolidado e emoldurado por experiências pessoais (ver em Anexo 1: Macro-Bloco 2: presente). Seu caráter prosaico e fluente é a provável razão das poucas pausas. O tom poético final, fruto da consolidação da(s) narrativa(s) histórica(s) inicial, reflete o hibridismo oral-escrito, prosaico-poético da experiência pessoal do próprio autor, longe dos templos da escrita, imerso no cotidiano “caboclo” de que fala.

1.5 Tempo e transformação

Espero, ao longo deste capítulo, ter logrado traduzir o dinamismo histórico da trajetória de Caviana, de suas paisagens e de seus habitantes. Não se trata aqui de construir uma história de ocupação contínua da ilha, mas de enfatizar a diversidade de formas de ocupação e percepções dessas transformações. Trata-se de ver que as concepções do presente, as memórias que constroem sua identidade, estão necessariamente imbricadas na sua relação

com o passado. Um passado que é constituído não de pessoas e lugares, mas da relação entre eles, como mostram tanto os inúmeros casos de reocupação dos mesmos lugares quanto a narrativa local, cujos índices de memória são as toponímias, marcadores dessa relação. Entre estes marcadores temos os nomes de locais como “Porto Manso”, “Ilha das Marrecas”, “São Pedro”, “Monte Alegre”, “Piranhas” e “Tachipurú” (atualmente conhecido como Taxipucu) – todos ainda reconhecíveis entre os moradores da ilha. Também a referência aos nomes de famílias tradicionais de Caviana, como os Figueiredo e os Correa de Brito, trazem referências de parentesco importante. Já entre os animais temos inúmeros exemplos entre os peixes (como o pirarucu e o peixe-boi), a caça (como veados, capivara, porco do mato e jacaré) e os passáros (como tuiuiú, massarico e pocotó), bem como de referências de árvores importantes para os ribeirinhos como fonte de recursos (como Anoirá, Pau Mulato, Piquiá e Itaúba).

Nos próximos capítulos, trataremos do presente dos ribeirinhos, de seu ritmo e modo de vida, das mulheres e de suas plantas e da relação dos humanos com os *outros*, encantados e não-humanos. Veremos, no entanto, que esse presente revela muito do passado e que ser “filho de Caviana” implica um aspecto diacrônico de pertencimento a um lugar e, ao mesmo tempo, a um grupo de pessoas. A importância social e pessoal da relação entre pessoas e lugares é citada por Tilley (1994: 15, grifo nosso), quando o autor trata do que chama de topo análise; ou seja, “é aquela que explora a criação de identidades pessoais (*self-identity*) através do lugar. A experiência geográfica começa nos lugares, alcança os outros através dos espaços e cria paisagens ou regiões para a existência humana”³⁸. É a idéia de *emplacement*, ou *estar no lugar*, que pode ser entendida também como o lugar de *estar* e *ser*; que não dissocia espaço, passado e presente, mas é sua síntese, numa constante reconstrução e ressignificação desses agentes sociais. A idéia de lugar (*place*) é fundamental para entendermos o contexto de Caviana e a relação das mulheres com as plantas. Assim, encerramos esse capítulo com uma (de muitas possíveis) definição de lugar, o qual usaremos daqui em diante.

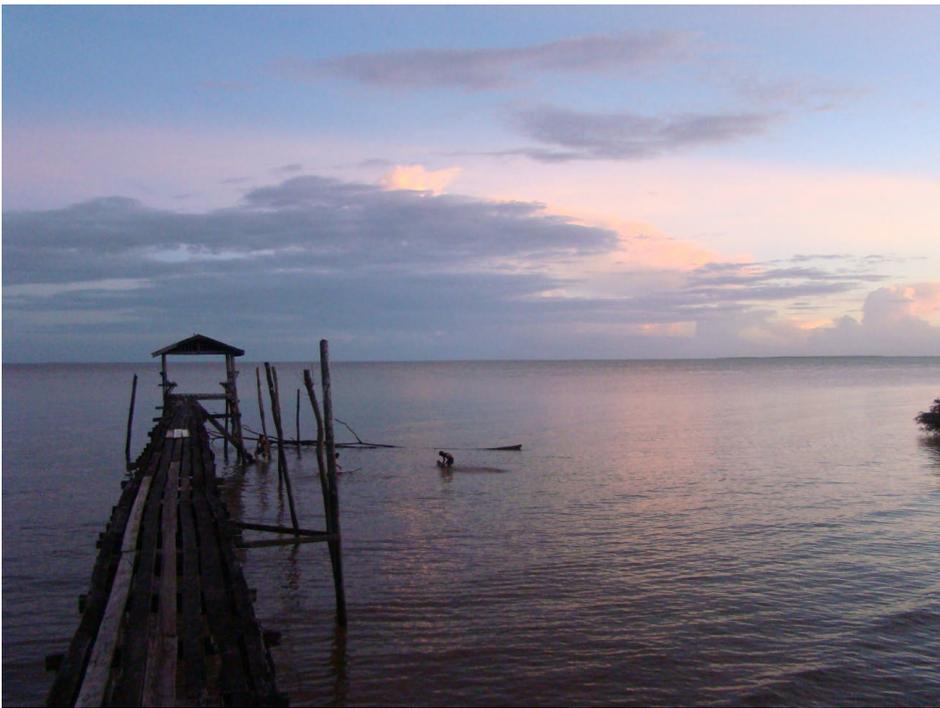
“nós entendemos como lugar a experiência de um local particular com alguma medida de ancoramento (apesar de instável), um senso de

³⁸ “personal and cultural identity is bound up with place; a topoanalysis is one exploring the creation of self-identity through place. Geographical experience begins in places, reaches out to others through spaces, and creates landscapes or regions for human existence” (Tilley 1994: 15)

fronteiras (apesar de permeáveis), e conexão com a vida cotidiana, mesmo que sua identidade seja construída, atravessada pelo poder e nunca fixa”.³⁹ (Escobar 2001: 143)



³⁹ “we understand by place the experience of a particular location with some measure of groundedness (however, unstable), sense of boundaries (however, permeable), and connection to everyday life, even if its identity is constructed, traversed by power, and never fixed”. (Escobar 2001: 143)



Capítulo 2

Figura abertura capítulo 2: o pôr do sol no trapiche do João Brás. Foto: Juliana Salles Machado



“QUANDO ME ENTENDI”: A GENTE DE CAVIANA

E eu lá quero ir para um lugar que eu nunca vi, não sei nem como ele é e nem onde fica?

Tereza Figueiredo, Caviana

“Quando me entendi” é uma expressão comum em Caviana, e se refere ao momento da vida em que uma pessoa se torna capaz de entender sua inserção na família e na vida social, de lembrar e produzir memórias próprias. Recortei um trecho da fala de Teotônio citada no capítulo anterior, no qual a expressão é repetida várias vezes, para que tenhamos um exemplo de seu significado:

Eu não alcancei essas coisas, mas *quando eu me entendi* eu já vi essas coisas (...) isso meus pais nunca me disseram positivamente, mais pelo que eu já pude perceber eu acredito por volta de 1800 e mais alguns trocados esses índios ainda estiveram por aqui, nesse lugar. (...)

Quando eu me entendi, que eu estava assim com meus doze anos, mais ou menos, aquilo era tudo cercado de acapulco e maçaranduba, (...) *Quando eu me entendi* ainda havia aquilo ali. (Teotônio, Pracutuba, Caviana, 2006)

O trecho é bastante significativo para mostrarmos a construção da pessoa através da compreensão das formas de sua inserção social e histórica, independente de seus pais. Escolhi a expressão como título deste capítulo, pois minha intenção aqui é compreender de que universo sociológico estou tratando ao pesquisar os ribeirinhos de Caviana. Por isso, este capítulo versa sobre a maneira pela qual os ribeirinhos se organizam a partir de sua casa, de seus grupos domésticos e redes de parentesco, bem como à maneira pela qual se relacionam com o meio ambiente e constroem um ritmo de vida e formas de sociabilidade próprios. As formas de agregação coletiva abordadas neste capítulo são, na maior parte das vezes, o que poderíamos chamar de a *esfera pública* de Caviana, a partir de um ponto de vista predominantemente masculino – o ponto de vista das mulheres será focalizado no próximo capítulo.

Como vimos no capítulo 1, a ilha Caviana apresenta uma grande diversidade ecológica e em sua forma de ocupação. Não há, porém, subdivisões oficiais de seu território. Os moradores se referem à diferentes lugares usando critérios variados como o pertencimento às comunidades católicas, à localização das casas ao longo dos rios e igarapés ou em função de registros de propriedade e de posse. A área selecionada para esta pesquisa coincide geograficamente com a comunidade Frei Crescêncio⁴⁰ e fica na porção sudoeste da ilha (Figura 2.1). Ela agrega aproximadamente 236 pessoas, em 52 casas distribuídas ao longo de 10 igarapés de médio porte e à beira-mar.⁴¹ Ao longo da pesquisa, percorri todos os igarapés dessa área, tendo ficado mais tempo em três locais: a) na posse de João Brás⁴², pertencente a Adolfo Figueiredo e sua família; b) no igarapé Taxipucu, onde se concentra o grupo doméstico de Roberto, irmão de Adolfo, e sua família; e c) no igarapé Socó, onde vive a família de Dica e Constâncio.

Começo descrevendo a ilha Caviana, para situar a área de pesquisa numa escala regional. Em seguida, o foco passa à própria área de pesquisa, descrevendo-se suas delimitações e articulações internas. Para entender a vida ribeirinha, apresento ainda alguns aspectos de suas práticas econômicas, colhidos em diversas entrevistas, entre 2008 e 2010. Na

⁴⁰ Divisão relacionada à Igreja Eclesial de Base, cuja paróquia está sediada em Chaves, na ilha de Marajó.

⁴¹ Expressão que designa os lugares na margem da ilha, à beira do rio Amazonas.

⁴² João Brás é também a atual sede da comunidade Frei Crescêncio.

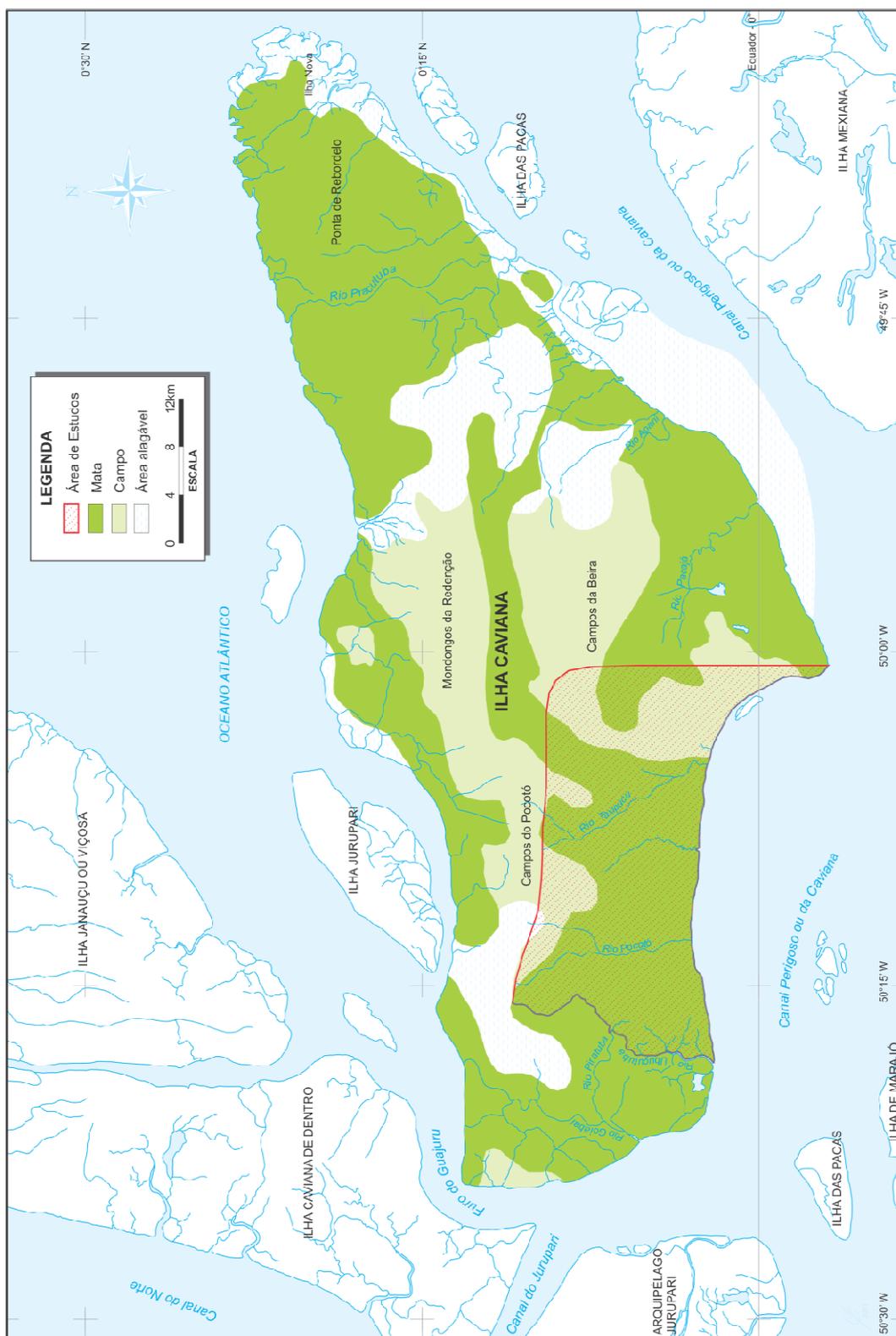


Figura 2.1 Mapa com indicação da área de pesquisa na ilha Caviana. Mapa: Marcos Brito

seção seguinte, trato dos grupos domésticos e das casas, tomados como as unidades socioeconômicas mínimas da estrutura ribeirinha. Nessa seção, dou alguns exemplos de grupos de trabalho e como eles extrapolam a esfera doméstica, formando agregações coletivas fluidas, que se atualizam nas atividades cotidianas. Todos os aspectos apresentados até esse ponto ganham uma nova compreensão quando inseridos na discussão sobre o ritmo de vida ribeirinho, que é o tema da seção subsequente. Ali, busco inserir o movimento cíclico das marés, as variações sazonais do regime de chuvas e as mudanças da paisagem local como elementos fundamentais na estruturação da vida ribeirinha, seja no que se refere à percepção do tempo e do espaço, seja como parte integrante da formação de sua memória e da sua relação com as pessoas. O último tema tratado neste capítulo é a religião, que tem uma dimensão coletiva menos fluida do que os grupos de trabalho, pois as famílias e os devotos de santos reafirmam constantemente sua fé, num esforço de consolidação de uma coletividade.

2.1 A ilha Caviana

Como vimos anteriormente, Caviana situa-se na foz do rio Amazonas, numa região repleta de ilhas, formações características do delta amazônico (Figura 2.2). A porção de terra continental mais próxima é a costa sul do estado do Amapá, na altura da cidade de Macapá, capital do estado e referência urbana para os ribeirinhos. As ilhas mais próximas são Mexiana, uma pequena porção de terra adjacente à extremidade leste, e Marajó, a maior ilha da região, que fica ao sul e pode ser vista de alguns pontos da costa de Caviana. A ilha Caviana se estende por 102 km no sentido leste-oeste e 41 km no sentido norte-sul, definindo uma área de 4.182 km². Ela é recortada por inúmeros igarapés, sendo cinco deles de maior porte e importância para os ribeirinhos, são eles de oeste para leste: Ubuçutuba, Pocotó, Taxipucu, Apani e Pracutuba. Sua importância está relacionada à extensão de seu curso e à profundidade de seu leito, cortando a ilha desde o interior até a costa e permitindo a navegação de barcos de

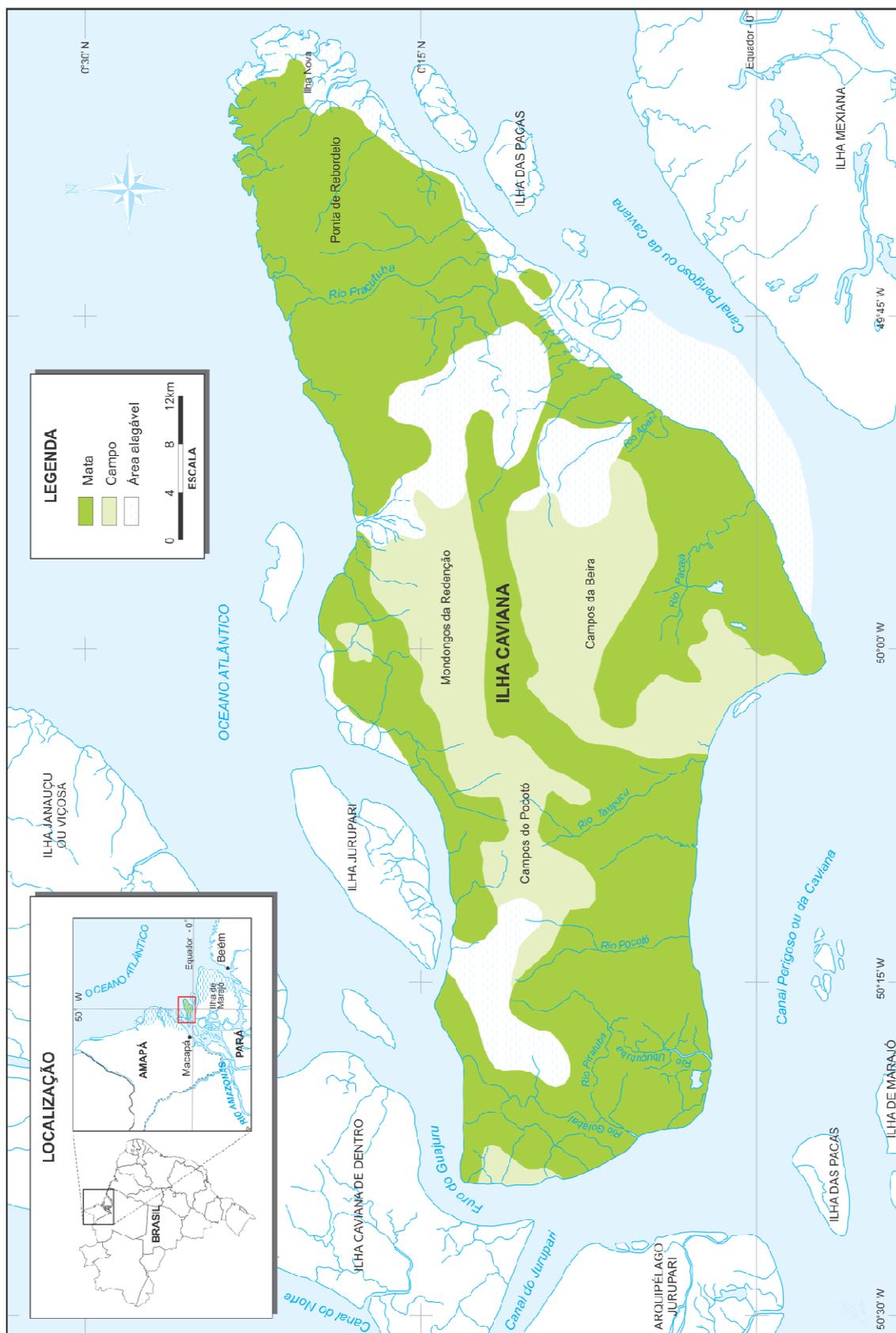


Figura 2.2: Mapa da ilha Caviana. Mapa: Marcos Brito

maior “calado”.⁴³ Essa configuração permite uma pesca abundante e uma locomoção segura, tornando essas áreas muito atrativas para os moradores da ilha e ocasionando uma forte demanda pela ocupação de suas margens. Ao longo do curso desses rios, ficam as escolas da ilha, seja em locais construídos pela prefeitura, como no Ubuçutuba, no Pocotó e no Pracutuba, seja alojadas no interior das casas ribeirinhas, como no Taxipucu. Há apenas um posto de saúde, no rio Ubuçutuba, mas que atualmente está abandonado.

O rio Ubuçutuba é o maior da ilha e cruza sua extensão norte-sul quase completamente. Muitas famílias ribeirinhas dizem ter sua origem nesse rio. Contudo, hoje, a grande maioria de seus moradores é oriunda de ilhas ou cidades próximas, tendo se estabelecido recentemente em Caviana. A ausência de luz elétrica e meios de comunicação – telefone ou rádio – em toda a ilha e sua localização mais próxima ao continente, torna-a um ponto de refúgio para quem quer se afastar das cidades. Essa busca de isolamento é vista com desconfiança pela população local, que evita o contato com novos moradores. Contudo, Ubuçutuba tem uma das únicas oleiras da ilha, que produzia potes cerâmicos para quase todas as casas até 2009, quando adoeceu. Muitas histórias de feitiçaria são atribuídas aos habitantes desse rio, também conhecidos por suas festas, as “mucuras”, que são encontros dançantes comuns em finais de semana. Pouco procurado pelas pessoas tidas como “de fora”, um braço deste rio, denominado Ubuçutubinha, continua sendo o refúgio dos antigos moradores.

O rio Pocotó também abriga as famílias antigas da ilha e, assim como o Ubuçutuba, vem sofrendo novas ocupações. Mas, nesse caso, a ocupação recente está relacionada à exploração do palmito pelos chamados “palmiteiros”. Essa atividade é ilegal e desaprovada pela população local, que evita “se meter com essa gente”. Os palmiteiros constroem abrigos temporários e se mudam com frequência, abandonando suas casas e acampamentos ao longo desse trajeto. Depois de alguns anos de exploração, deixam o rio em busca de novos lugares de coleta. Durante sua permanência na ilha, estabelecem poucas relações com os moradores locais e, durante a minha estadia, não acompanhei nenhum casamento entre eles. O rio Pocotó abriga um antigo cemitério de Caviana, agora abandonado, mas que é muito conhecido nessa parte da ilha e fica mais no interior do teso que margeia o rio. Também a partir deste rio, temos acesso ao cemitério atual, onde são enterrados habitantes das proximidades e de outros igarapés.

⁴³ “Calado” é o espaço que uma embarcação ocupa verticalmente dentro d’água.

Mais recentemente, os moradores mais antigos da ilha têm considerado perigosos ambos os rios, Ubuçutuba e Pocotó, por causa da presença de pessoas desconhecidas ou envolvidas no extrativismo ilegal, que vêm construindo sua casa na costa da ilha ou, na maioria das vezes, em pequenos igarapés em seu interior.

Seguindo de oeste para leste, o grande igarapé seguinte é o Taxipucu, inteiramente ocupado por moradores antigos, quase todos parentes entre si, e que foi uma das principais bases da minha pesquisa (Figura 2.3). O Taxipucu é extenso e largo e é conhecido como um rio antigo. A ele estão associadas muitas histórias de “encantados” e entes não-humanos. Os moradores da ilha acreditam-no muito perigoso, por ali ter morado muita gente e por ser um rio que atinge a parte central da ilha, nos campos alagados. Apesar disso, hoje suas margens são bastante ocupadas, e suas águas profundas são navegadas por inúmeros barcos, rumo às suas cabeceiras. Adiante, falarei mais sobre o Taxipucu.

O Apani foi o único grande rio que não pude conhecer, pois fica num trecho da ilha cuja intensa sedimentação secou a foz dos igarapés, impedindo o acesso ao interior com barcos. No passado, foi um rio grande e profundo, com as margens muito habitadas. Como o Ubuçutuba, o rio Apani abrigava algumas oleiras e até hoje tem um reconhecido “experiente”, por vezes também chamado de “pajé” que, pelo diálogo com os “encantados”, tem o poder de curar as pessoas.⁴⁴ Atualmente, muitos moradores deixaram o lugar em função da seca, e os que ficaram caminham horas desde a costa até o interior, onde mantêm suas casas.

O último grande rio da ilha, já próximo à extremidade leste, é o Pracutuba. Depois do Ubuçutuba (a oeste), dizem que esse rio foi um dos principais de Caviana. Enquanto o primeiro é lembrado pelas famílias ribeirinhas por suas oleiras, pelo plantio e pela fabricação da farinha de mandioca e pela feitiçaria, a memória sobre o passado do Pracutuba está ligada a sua prosperidade comercial e densidade de sua ocupação, quando abrigava a única grande vila

⁴⁴ “Experiente” é o termo usado na ilha para falar de pessoas que lidam com os “encantados” e que, a partir deles, têm poder de cura. Já o termo “pajé” se aplica aos “experientes” mais poderosos. “Encantados” é uma categoria ampla de entes não-humanos que contempla figuras maternas poderosas, como a “mãe-do-mato” e a “mãe-do-lugar”, assim como espíritos de pessoas que morreram, criaturas mágicas como os botos e as cobras-grandes e santos. Para mais discussões sobre o tema ver Capítulo 5.



Figura 2.3: Entrada do igarapé Taxipucu, Caviana. Foto: Juliana Salles Machado



Figura 2.4: Vista do igarapé Pracutuba na maré alta com campo natural e floresta ao fundo.

Foto: Juliana Salles Machado

de Caviana. Dizem que, nos tesos⁴⁵ que se erguem à sua margem, havia uma grande vila com muitas casas, uma igreja, um cemitério e uma venda que, como mencionamos no capítulo 1, era chamada de “aldeia de Piyé”. A região era conhecida pela extração de castanha e borracha, que eram vendidas à grandes navios que lá atracavam e as revendiam nas casas de comércio em Belém. Ainda pude encontrar os vestígios dessa vila, nas estacas no chão e nas ruínas da igreja. Essa mesma vila foi documentada por Nimuendaju na década de 1920, como discutido anteriormente. Dessa época, os moradores de Caviana contam inúmeras brincadeiras e festas em que se encenavam eventos de caça e a aparição de seres sobrenaturais como a mãe-do-mato”.⁴⁶ Hoje, toda a extensão das margens do rio Pracutuba pertence a uma família de fazendeiros, que lá criam búfalo para corte (Figura 2.4). Esse rio também secou, mas ainda é possível entrar de barco até a casa da fazenda, devido a um furo cavado pelo fazendeiro local. Com a seca do rio, os antigos moradores do interior da ilha, às margens do igarapé, se mudaram para a costa, próximos à sede da fazenda, na foz do Pracutuba. O grande número de pessoas que se mudaram para lá, levou à formação de uma nova vila, que tem uma venda e uma igreja.

Entre esses grandes rios, há aglomerados menores de casas na costa da ilha ou espalhados em seu interior ao longo de pequenos cursos d’água, às vezes intermitentes. O interior da ilha não é habitado, mas tem inúmeras áreas baixas e inundáveis recobertas por gramíneas, semelhantes às da costa sudeste e leste da ilha, que os ribeirinhos chamam de *campos*. Na seca, são recortados por pequenos lagos e pelas pontas dos tesos e, na estação

⁴⁵ “Teso” é o termo com que os ilhéus designam elevações de terra não inundáveis recobertas por uma densa vegetação arbórea chamada localmente de “mata velha”.

⁴⁶ O termo “brincadeiras”, ou “cordões”, se refere a festejos pagãos em que se encenam ações de caça ou encontros com sobrenaturais e que sempre acabam numa festa dançante. Durante minha pesquisa, não se fez nenhuma dessas brincadeiras, e eles dizem que não as fazem mais. No passado, alguns fazendeiros patrocinavam as brincadeiras, convidando os brincantes para ficar a noite inteira, quando ofereciam uma festa. Os cordões ocorriam em junho, próximo a São João, e duravam aproximadamente 10 dias. Em maio, começavam a ensaiar nos fins de semana. Depois dos ensaios, sempre faziam “mucuras”, festas organizadas na casa de algum conhecido. As brincadeiras variavam, mas a ideia era sempre de proteção ao animal que estava sendo perseguido. Adolfo descreveu-me um cordão de 22 brincantes no Pracutuba, conhecido como a “brincadeira do Pavão”, em que se cantavam versos improvisados. O nome da apresentação era “Matança”, segue sua descrição: “um caçador aparecia e matava o pavão; um médico era então chamado e o curava. O caçador tentava matar o pavão novamente, mas índios, armados com flechas, apareciam e espantavam os caçadores”. Adolfo se recorda também da música da “Brincadeira da Jacina”, que é uma libélula: “A Jacina vem da terra/A Jacina vem do ar/A Jacina vem de longe/Não pode se demorar/Senhor caçador da Jacina/Faça favor, venha cá/Às ordens, senhor, meu amo/Eu já vou me apresentar”. Nessa brincadeira, a Jacina aparecia e o caçador atirava nela. Um personagem chamado “amo” pegava o caçador e o fazia “pagar o mico”, ocasião em que ele devia pagar o amo com dinheiro, se não, tinha suas mãos amarradas. Segundo Adolfo, o “amo” era o protetor da Jacina e “chamava mãe para ela”.

chuvosa, formam grandes lagos rasos que cobrem quase toda sua extensão. Ali ficam as cabeceiras dos rios, referência que nomeia cada uma de suas partes – por exemplo, o “campo do Pocotó”, ou “pantanal do Pocotó”. Essas terras são áreas coletivas de caça, onde se encontram animais como a paca, o tatu, o veado, o porco-do-mato, a anta, o jabuti e a onçalaranja em abundância. Segundo um morador do rio Pocotó, “ninguém mora lá, os caçadores vão lá”.

Para entender o modo de vida ribeirinho, escolhi uma porção da ilha que concentra grande parte dos igarapés e muitos de seus antigos moradores. Como essa área não tem campos naturais extensos, como a porção leste, não há fazendas de gado, e os moradores vivem de pesca, caça, coleta de produtos da floresta, manejo e plantio de seus terreiros, canteiros e roças. Há também a venda de frutas e produtos da floresta, que intermediários levam à cidade. É comum que os homens mais jovens tenham outras atividades econômicas – trabalham como vaqueiros nas fazendas de búfalo nos campos à leste da ilha, como marítimos em grandes barcos para transporte de gado ou na venda de mercadorias da cidade, ou prestam serviços nas casas ribeirinhas, roçando terrenos de parentes e amigos.

2.2 A área de pesquisa

Minha área de pesquisa é delimitada a oeste pelo rio Ubuçutuba e à leste pelos campos naturais, abrangendo uma extensão aproximada de 250 km² (ver Figura 2.1). O limite sul é o próprio contorno da ilha e o norte, a região dos campos. De oeste à leste, essa área compreende as seguintes localidades, reconhecidas a partir da presença de aglomerados de casas e nomeadas normalmente pelo rio mais próximo, mas também, nos últimos três casos, em função do nome da fazenda onde ficam: Prainha (PRA), Bom Jesus (BOJ), Socó (SOC), Boa Vista (BOV), Pocotó (POC), João Brás (JOB), Turezinho (TRZ), Taxipucu (TAX), Querquilhau (QUE), São Raimundo (SAR) e São Pedro (FSP) (Figura 2.5). Esses conjuntos de casas estão em igarapés, praias à beira-mar e campos. Navegando à beira-mar, vemos uma

mata quase contínua, recortada apenas por concentrações de palmeiras e pequenos clarões em torno de palafitas de madeira cobertas por folhas de buçu⁴⁷ trançadas ou por telhas de zinco. Na foz de alguns igarapés, há alguns agrupamentos com cinco casas, mas o mais comum são grupos de duas ou três casas, distantes entre si (Figura 2.6). Nos gráficos as casas foram contabilizadas individualmente, independentemente de pertencerem a um agrupamento de casas ou grupo doméstico. No Gráfico abaixo (Gráfico 2.1) as casas foram contabilizadas por igarapé, portanto, nos casos com igarapés de maior porte, como por exemplo, o Taxipucu (TAX) e o Pocotó (POC), assim como em grandes áreas de campo como São Raimundo (SAR), mais de um agrupamento de casas foi contabilizado. No Taxipucu, foram contadas nove casas, sendo distribuídas em apenas um agrupamento de cinco casas e as quatro casas restantes dispersas de maneira isolada nas margens do rio. Já no rio Pocotó, com onze casas são comuns agrupamentos de duas ou três casas e outras isoladas.

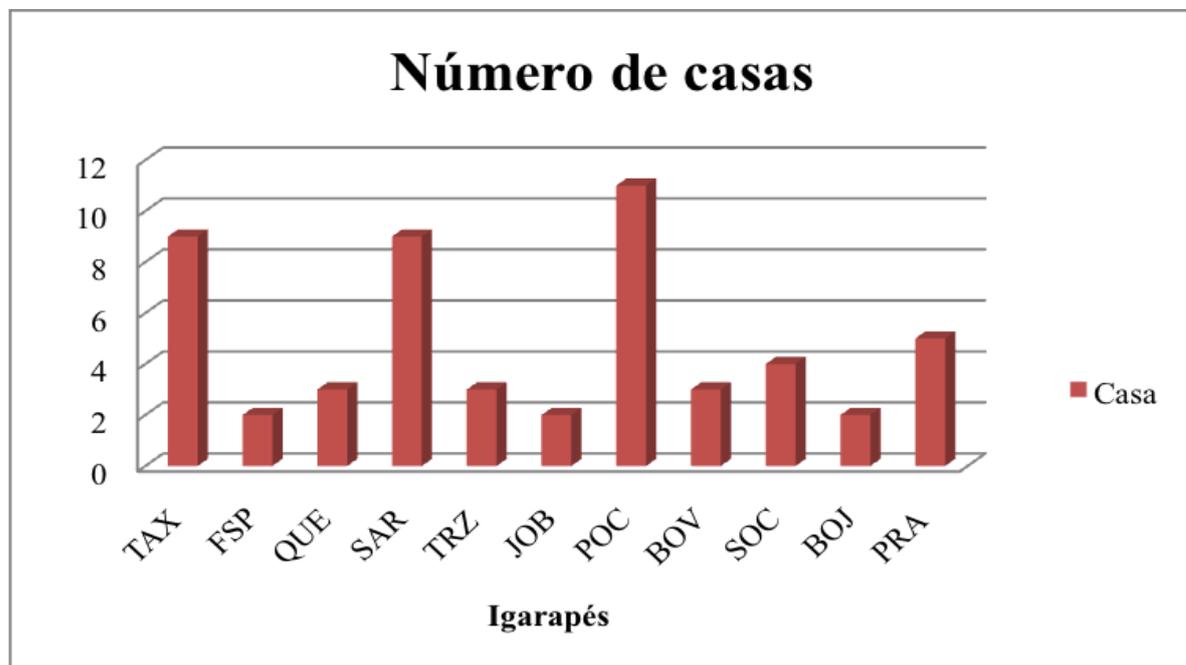


Gráfico 2.1 – Número de casas por igarapé na área de pesquisa

⁴⁷ “Buçu” é o termo local para designar a palmeira do babaçu, da família botânica *Arecaceae*, muito utilizada para cobrir casas.



Figura 2.6: Exemplos de grupos domésticos e casas na ilha Caviana.

Foto Juliana Salles Machado

Em Caviana, a terra é tida como um bem da família. Idealmente indivisível, procura-se mantê-la unida através das gerações. Com a morte dos pais, a terra passa aos filhos (homens e mulheres) e é compartilhada por eles, e não dividida. Em geral, os filhos homens mantêm sua casa no local, enquanto as mulheres vão morar na terra do marido – mas seu direito à morar no terreno é sempre lembrado e, em alguns casos, requisitado. Na maioria dos casos, os terrenos familiares são grandes, estendendo-se da beira-mar até os campos do interior da ilha. A história da posse da terra em Caviana contada a partir dos ribeirinhos inicia-se na distribuição de partes da ilha para alguns colonos no período colonial, conforme descrito no Capítulo 1 – tornando portanto sua posse ‘oficial’. Mais recentemente, há aproximadamente 10 anos, foi feita uma nova demarcação de terras, à pedido dos fazendeiros do leste da ilha. Neste momento as novas áreas do campo e as antigas ocupações da região foram demarcadas e a posse das terras oficializadas. Não foi relatado nenhuma situação de confronto neste processo, sendo que a grande extensão de terras utilizadas e reconhecidas pelas famílias ribeirinhas parecem ter sido mantidas. No entanto, atualmente encontrei algumas famílias que não possuíam mais terras na ilha. Parte destas famílias perdeu suas terras em um passado muito recente, quando com a seca dos igarapés, abandonaram suas terras para morar mais próximo à água, em terrenos atualmente de posse dos fazendeiros. Suas terras então foram incorporadas às fazendas (por vezes, compradas pelos fazendeiros), e seus antigos proprietários passaram a “morar de favor” nas fazendas.

A maior parte das famílias ribeirinhas é católica, e os fiéis se distribuem em sete comunidades.⁴⁸ Minha área de pesquisa fica na a comunidade Frei Crescêncio, assim denominada em homenagem a um padre que morreu numa de suas visitas ao João Brás (Figura 2.7). Entre 1982 e 1983, as comunidades foram divididas pela paróquia de Chaves, que também estabeleceu sua forma organizacional – cada uma tem um dirigente, um sub-dirigente, um secretário, um animador, dois leitores e três zeladores. Há ainda um coordenador geral que representa certo número de comunidades e os moradores perante à paróquia municipal. Em encontros anuais ou semestrais, esses representantes entregam aos

⁴⁸ As comunidades paroquiais de Caviana são: Frei Crescêncio (João Brás), São João da Caridade (Ponta da Caridade), Nossa Senhora Aparecida (Ilha Nova), São Benedito (Pracutuba), Santa Maria (Taiqui), Sagrado Coração de Jesus (Apani) e Santa Mônica (Fazendinha).



Figura 2.7: Casa de Adolfo e Tereza Figueiredo no João Brás e missa católica na igreja da comunidade Frei Crescêncio. Fotos: Juliana Salles Machado

párocos a lista de frequência dos cultos dominicais, a atualização dos óbitos e o dízimo semanal. Além desses encontros, que acontecem em lugares variados, uma vez ao ano um padre vai a uma das sedes das comunidades rezar uma missa e officiar as cerimônias de batizado e casamento. Já os cultos dominicais são realizados semanalmente na sede da comunidade e proferidos pelos coordenadores, dirigentes, leitores e animadores.

Apesar de a criação das comunidades responder a uma vontade exterior à ilha, sua delimitação geográfica não é aleatória. Uma vez que a participação dos indivíduos em uma ou outra comunidade é voluntária, a agregação em comunidades reflete certa unidade prévia entre os ribeirinhos. Adotando a delimitação geográfica estabelecida pela comunidade Frei Crescêncio e descolando-a do sentido religioso estritamente ligado às obrigações paroquiais, vemos a articulação de parentes e amigos em diversos grupos domésticos e na constante formação de coletivos através de grupos de trabalho, de festas religiosas e brincadeiras, da partilha de alimentos e das redes de troca de remédios (ver Capítulo 3 e 4).

De fato, as pessoas estão envolvidas numa variedade de coletivos. Há os grupos masculinos associados à atividades coletivas como a caça, a pesca, a roçagem de terreiros, a abertura de novas roças e também a negociação de produtos para venda na cidade. Há os grupos de devotos de santos, que na área de Frei Crescêncio são o de São Sebastião e o de Nossa Senhora de Nazaré. Há também grupos de trabalho femininos, nos quais parentes e amigas se juntam para fazer o trabalho doméstico ou se ocupam com atividades de plantio. Assim, cada um está engajado em diversos agrupamentos, uns mais fluidas, outros mais duradouros, estruturados em torno do parentesco ou da residência.

2.3 O ritmo da vida nas águas

“Tem medo de maré? Parece mulher!”

(Tereza, João Brás, 2009)

No estuário, é acentuada a sazonalidade das águas, devido à junção do rio Amazonas com as marés do oceano Atlântico, formando a conhecida pororoca, que impacta severamente as ilhas do delta amazônico. A construção das casas em palafitas permite a seus moradores um fácil

acesso à água. Em lugares com alta variação no fluxo das marés como a ilha Caviana, essa proximidade é considerada fundamental, por sempre permitir a locomoção e dar acesso à recursos aquáticos para o sustento da casa. Rios perenes são valorizados, e seus meandros mais acentuados, chamados de “porto”. Essa proximidade também os expõe muito à variação das marés, mas isso não é necessariamente entendido como restrição ou determinante inexorável de hábitos e formas de vida. O que vemos é uma relação íntima dos ribeirinhos com o regime das águas, que, ao mesmo tempo em que constrange, também viabiliza certo modo de vida. Se, por um lado, as marés são cíclicas e, portanto, seu ritmo é constante e conhecido, por outro, esse conhecimento é apenas parcial, pois as marés nunca são totalmente confiáveis ou previsíveis. A água é, simultaneamente, um atrativo que todos querem por perto, e o inesperado, um perigo constante. Sua imprevisibilidade é reiterada pela intensidade da devastação produzida pela pororoca, pelos recorrentes naufrágios em tempestades, pelos barrancos caídos, pelo grau da sedimentação que seca os rios mais profundos, pela formação de novas ilhas e terras, enfim, pela contínua e inelutável transformação da ilha. A água e os humanos constroem uma relação que, para durar, deve ser sempre renovada. Um exemplo desta relação pode ser encontrado no relato de Adolfo sobre o Pracutuba:

Durante todo esse tempo continuava também a trabalhar no Pracutuba. Fiquei lá até secar. Mesmo depois ia e voltava para lá. Mas, o rio secou e a água ficou empossada levando a uma grande epidemia. As pessoas que moravam lá não foram embora e muita gente morreu. Suas barrigas ficavam grandes. Tinha muita gente no Pracutuba. E o rio continuava a secar. Quando chegava o verão tudo secava, as embarcações ficavam paradas lá fora. Com a água rasa, a água começou a entrar por meio da natureza, pela pororoca que chegava até aonde antes era um grande rio. A maré era grande, trazia muito barro e lama e rapidamente aterrou tudo. No inverno alagava muito. Ultimamente abriu um pouquinho, pois mandaram abrir um furo para chegar até a casa do Zé Lobato. Ele encarou o rio que acabou furando por lá. Antes era mais difícil de entrar, secava muito. (Adolfo, Caviana, 2009)



Figura 2.8: Exemplos de embarcações em Caviana. Fotos: Juliana Salles Machado

Os ribeirinhos dependem da variação na profundidade da água para se locomover, o que afeta inclusive as atividades cotidianas; em muitos lugares, não se pode sair de casa na maré baixa sem ficar com lama até o meio das pernas. Dada a grande distância entre as casas, visitar parentes e amigos, ir à cidade ou a uma roça distante ou fazer qualquer coisa fora da unidade doméstica ou da “mata velha” próxima demanda que haja água suficiente para os barcos boiarem (Figura 2.8). A quantidade de água necessária para isso varia muito, dependendo do tipo do barco. Para pequenas canoas de madeira, também chamadas de “montaria” ou “cascos”, basta um espelho d’água, sendo a locomoção mais usada pelos ribeirinhos para pequenas viagens perto de casa. Já embarcações de pequeno a médio porte, dotadas de motor – localmente chamadas “lanchas” –, precisam de mais água. Há dessas embarcações maiores em algumas casas ribeirinhas e são comumente usadas para transportar passageiros ou levar produtos para vender em Macapá, Chaves ou Afuá. Não encontrei embarcações de grande porte entre os moradores da área pesquisada, mas elas podem ser vistas passando no “mar”, levando e buscando gado das fazendas da porção leste da ilha. O ritmo das águas se condiciona à conjunção das variações diárias e cíclicas das marés com as duas estações do ano reconhecidas localmente como “inverno” e “verão”.⁴⁹

As atividades externas são comumente realizadas no verão. É nessa época que se roçam terreiros, abrem e limpam estradas e caminhos, tratam canteiros, plantam e colhem roças (cultivos de ciclo curto), consertam ou constroem casas e trapiches, tira-se madeira e pesca-se mais, principalmente para vender. No inverno, há uma relativa reclusão, devido à intensidade das chuvas e da força das marés e ao consequente alagamento das áreas baixas. O trânsito entre as casas, devido à lama e à chamada “maresia”, quando se formam muitas ondas e os rios ficam agitados e a navegação perigosa. Suspende-se a manutenção do terreiro e do canteiro e não se constroem novas casas ou trapiches, só se fazem reparos dentro das casas. Há sempre uma grande apreensão neste período, pois na época das chuvas as marés sobem muito, inundam a área abaixo das casas e às vezes chegam a cobrir seus pisos, onde deixam uma camada de lama.

Com o “crescimento” das águas, a pesca fica mais difícil, e aumenta a necessidade da caça. As carnes mais apreciadas são de queixada, cotia, anta, tatu, capivara, jacaré, paca e

⁴⁹ O inverno corresponde ao período das chuvas – de janeiro e a junho, dependendo do ano. O verão, quando chove menos, vai de julho a dezembro.



Figura 2.9: Exemplo de casa no igarapé Taxipucu, ilha Caviana. Foto: Juliana Salles Machado



Figura 2.10 Vista do terreiro do João Brás no fim da estação chuvosa. Foto: Juliana Salles Machado

veado. Também se comem muito jabuti e perema (espécie de tartaruga pequena). Comumente, caça-se com uma lança com uma ponta de ferro, com que se encurrala e depois espeta o tatu, a cotia, a paca, a mucura ou o tamanduá (Figura 2.9). Já para o porco-do-mato, veado ou onça, usam-se armas de fogo. Há certas restrições alimentares para a caça, envolvendo principalmente o caçador e mulheres grávidas, como veremos no Capítulo 5. De modo geral, toma-se cuidado com alimentos considerados “remosos”,⁵⁰ como paca, camarão, porco ou paturi.⁵¹ Estes são ingeridos cotidianamente, quando não se está doente, mas há o cuidado de não associá-los à açaí ou feijão, nem ao ato de tomar banho ou remédio, pois tal associação poderia deixá-los doentes.

Pode-se caçar aproveitando uma oportunidade, quando se vê um bicho nos arredores da casa ou quando o cachorro por acaso “encova”.⁵² Encovar no dicionário quer dizer, obrigar a fugir, a recolher-se ao covil – descrição que traduz bem essa caça, na qual o cachorro leva a presa a um local de onde ela não pode escapar e então o caçador a mata. Nesses casos, caça-se sozinho ou com o irmão ou o filho. Mas há as saídas mais planejadas, quando se organizam grupos de caça entre irmãos, cunhados, primos e amigos. Isso acontece quando a caça escasseia em volta da casa ou quando se quer comer animais como veado ou anta. Os homens ficam dias longe de casa, em acampamentos improvisadas ou dormem no barco. Não acompanhei nenhum grupo de caça, mas os filhos de Roberto dizem que se pode caçar com lança ou com espingarda. Em geral, a caça é mais comum na estação das chuvas, mas, ainda que em menor intensidade ocorre ao longo de todo o ano.

No período das chuvas, as famílias se recolhem em suas casas e pouco se visitam os parentes ou se vai à cidade. O mato cresce entre as árvores do terreiro, os canteiros ficam “feios” e “sujos” e as madeiras de casas, barcos e trapiches apodrecem (Figura 2.10). Mas o inverno é também época de muitas frutas como inajá, açaí, bacaba, manga, tucumã, jenipapo, taperebá, cupuaçu, pupunha, coco, banana, jaca, mari e mari-mari.

⁵⁰ Diz-se “remoso” o alimento que pode fazer mal e em geral, está associado a carnes mais gordurosas.

⁵¹ Variedade de pato encontrado em Caviana.

⁵² “Encova” é o termo local que designa uma forma de caça: um cachorro encurrala a presa, e, assim, o caçador pode se aproximar o suficiente para cravar-lhe a lança.

Em agosto de 2008, no fim de um inverno que, segundo eles, “custou a acabar”, o entorno das casas estava tomado por uma vegetação rasteira, que cresce nos terreiros e nos canteiros e é considerada indesejável pelos ilhéus. A terra ainda estava encharcada e não se podia plantar nada, e as paredes ainda tinham um musgo verde, fruto da umidade do inverno. Mas, depois de três dias de sol, eles já se animavam com o verão e as visitas de parentes se intensificaram. Os preparativos para o verão implicavam planejar a limpeza dos terreiros, comprar tábuas de madeira para o reparo do trapiche e telhas e mais tábuas para construir casas novas, vender porcos no mercado, aproveitar o fim da temporada do açaí e da laranja para seu consumo e venda, a volta dos parentes da cidade e a redistribuição das crianças em casas de parentes com a volta às aulas⁵³. De uma maneira ou de outra, isso tudo depende do fluxo das águas do inverno e do verão. A partir daí se decide quando e quanto material comprar, quanto dos produtos vender e quanto comer e também quando as crianças devem ir à aula. A mudança de estação evidencia e intensifica um ciclo diário de presença e ausência de água nas casas. As ações diárias são regidas pelo horário e pela duração das marés, entre a cheia e a seca, conforme a água esteja perto ou longe das casas e dos trapiches.

O cotidiano é absolutamente sincronizado ao ritmo da maré. Tudo tem seu tempo – no tempo da “lançante”, da “vazante” ou da “morta”. Todos conhecem o regime da maré, e ele é tema comum de conversa, em casa ou nas visitas, e há muitos termos para designá-lo. A variação cíclica das marés é regida pela lua. O ciclo começa na lua cheia, com a maré “lançante”, quando as águas começam a crescer e os pequenos igarapés passam a receber um volume cada vez maior de água do rio Amazonas, mas ainda não atingiram seu ápice. O momento em que ela começa a encher é a “repona da maré”, expressão que localmente significa que “já vai encher e vai ficar grandona”. Na lua cheia, a maré começa a encher às seis da manhã, fenômeno chamado na ilha de “tapecuema”. As águas crescem até a “preia-mar”, “quando a maré dá cheia e já vai vazar”. No ciclo lunar, segue-se o quarto minguante, quando, apesar de a maré amanhecer à preia-mar, as águas são pequenas, “a água é morta”. Nesse momento, as águas crescem pouco e, mesmo no ápice, não chegam a encher. Nesse período, param os deslocamentos que dependem da maré, pois a água fica longe e tão rasa que

⁵³ Como há poucas escolas em Caviana e os acessos são difíceis, durante o ano escolar as crianças saem de suas casas para morar com parentes que moram perto da escola. Nas férias elas voltam para a casa de seus pais. Essa dificuldade de frequentar a escola, a baixa qualidade do ensino e constante ausência dos professores, acaba por não incentivar várias famílias, que acabam por tirar seus filhos da escola, alguns ensinando em casa o que sabem (poucos exemplos), outros mandando as crianças para morar com parentes em Macapá, ou ainda deixando as crianças sem uma educação formal.

os barcos não chegam a boiar. Na lua nova, se repete o ciclo da lua cheia, com águas “lançantes” e “tapecuemas” a “preia-mar”. Finalmente, no quarto crescente, a maré também amanhece à “preia-mar”, mas já começa a crescer. O calendário lunar marca as horas das enchentes e vazantes e sua intensidade. Ao todo, são cerca de cinco horas de enchente e oito de vazante, ciclo que se repete diariamente, com duas enchentes e duas vazantes por dia.

O conhecimento desse complexo ritmo das marés é fundamental para a população, que se organiza em função desse ciclo e sempre discute e avalia suas variações. As atividades são planejadas para começar na lançante e durar até as águas estarem à preia-mar e começarem a vazar, momento em que são encerradas; as pessoas se recolhem nas casas e passam a se dedicar a atividades no seu interior.

A água dá aos ribeirinhos algo constante, seguro. Eles se fiam no conhecimento dos movimentos da água – para trazê-los, buscá-los e, principalmente, mantê-los. Mas essa relação de confiança não é dada pela condição geográfica e deve ser permanentemente renovada. Os ribeirinhos não se cansam de “reparar” a água; discutem suas variações diárias e sazonais e, na seca, conhecem seus caminhos. Em seus cascos e barcos, testam diariamente seus conhecimentos e habilidades. O estreitamento dessa relação confere à alguns o título de marítimos, dado apenas àqueles que ficam dias embarcados e só conhecem as marés como sua casa. Esses poucos homens da ilha, comerciantes ou pescadores, apenas visitam sua casa em terra e muitos voltam para dormir no barco. Todos têm alguma intimidade com a água, mas a relação de cada um é particular; cada um constrói sua própria relação com a água e dela faz sua história de vida.

Os campos surgem na paisagem quando nos aproximamos da porção leste da área de pesquisa, onde estão as fazendas do Querquilhau, e de lá seguem até quase o fim da ilha, só recortadas por pontas de tesos cobertos por mata que despontam lá e cá. Os homens e algumas mulheres têm parte da sua vida associada ao campo, pois mais de uma vez mudam de casa para trabalhar em diferentes lugares da ilha; nesse caso, como vaqueiros ou tomando conta de alguma fazenda (Figura 2.11). Nos campos sazonalmente alagados do interior, nas cabeceiras dos rios, há áreas privilegiadas de caça como as ilhas de miriti e açaí e os lagos de pirarucu e jacaré-açu. Os fundos dos terrenos dos ribeirinhos dão para o centro da ilha, para esses



Figura 2.11: Vaqueiros e sede de uma fazenda (abaixo) nos campos naturais de Caviana.

Fotos: Juliana Salles Machado

campos. Os terrenos que não chegam ao meio da ilha também acabam por usufruir deles, pois por serem afastadas, acabam sendo áreas livres, que todos podem aproveitar.

Assim, se por um lado o campo é próximo, pois todos o conhecem, por outro lado, também inacessível, como objeto da disputa com os fazendeiros. Nesse caso, é uma fonte potencial de recursos. No imaginário local, o campo é belo, limpo e fértil – “tudo o que se planta cresce”. Poderia ser entendido como um ideal, mas, quando perguntados se morariam lá, a maioria prefere ficar no “mato”. Muitas famílias de ribeirinhos possuíam ou ainda possuem terras no campo, que eram de seus familiares, mas, com a seca, muitos se mudaram para o mato. Vez ou outra, alguém da família vai “espiar” essas terras. Quanto às grandes fazendas, são escassamente ocupadas por vaqueiros e encarregados contratados.

A distância entre o campo e o mato, entre o ribeirinho, o caçador e o vaqueiro é marcada no discurso, mas não como oposições. Ser vaqueiro é um estado, normalmente temporário. Na prática, não há oposição: a mesma pessoa costuma assumir mais de um papel nas várias etapas de sua vida. Assim como as pessoas têm diversas atividades – vaqueiro, pescador, marítimo ou caçador –, há uma complementaridade na relação campo-mato.

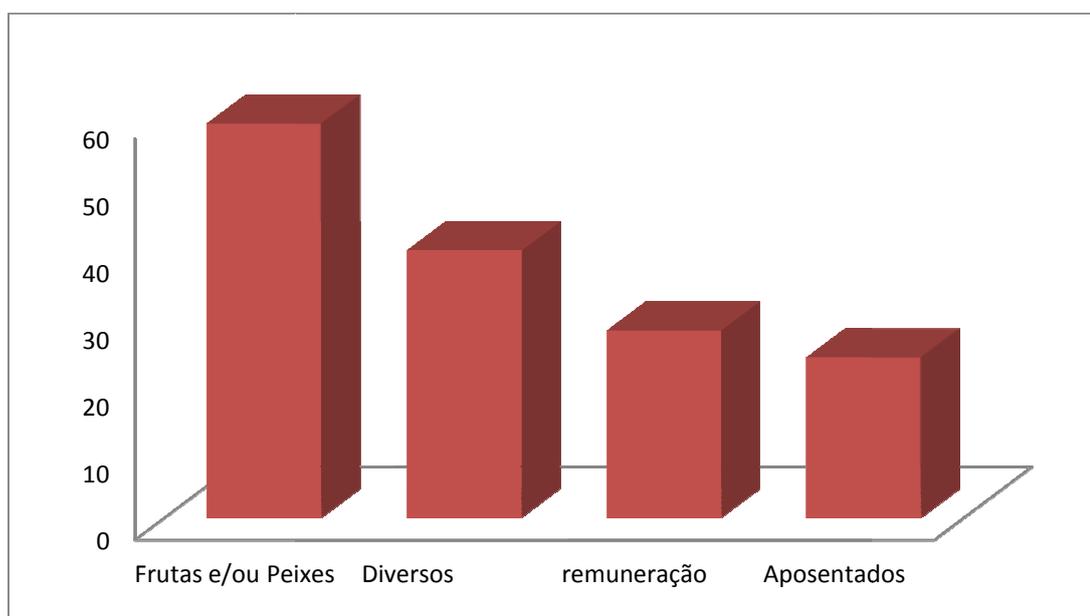
2.4 A prática econômica e a subsistência compartilhada

A maior parte do tempo de trabalho é dedicada à atividades de subsistência não remuneradas, mas circula dinheiro na ilha, como resultado da venda de frutas, peixes e produtos da floresta, de trabalho remunerado eventual e, hoje, das aposentadorias rurais. Durante minha pesquisa, entrevistei aproximadamente 200 indivíduos acerca de sua renda pessoal e familiar⁵⁴. Nas entrevistas um representante de cada família⁵⁵ indicou as principais fontes de renda da casa, variando entre a) a venda de peixes e frutas; b) remuneração por

⁵⁴ O questionário e todos os dados coletados estão no Anexo2.

⁵⁵ O questionário foi aplicado por casa, assim um representante de cada casa indicava a variedade de renda familiar; no entanto, em casos onde mais de uma família morava em uma casa – como, por exemplo, casais recém-casados que ainda não tinham construído sua própria casa – eles foram contabilizados separadamente. Assim os indicadores se referem às famílias e não estritamente às casas, apesar de em grande parte essas categorias serem correspondentes.

serviços prestados (como a roçagem de terrenos, ou ainda os agentes de saúde, merendeiras, professores, etc.); c) aposentadoria e d) diversos, item no qual incluí fontes diversas como a venda de gado e porcos, transporte de passageiros em barcos, venda de mercadorias das cidades, etc. Assim, os valores referidos no Gráfico 2.2 no eixo Y não são monetários, mas antes se referem a quantidade de indivíduos que dependem majoritariamente de uma ou outra fonte de renda. Note que as categorias não são excludentes, minha preocupação foi apenas ter um panorama das *principais* fontes de renda das casas entrevistadas. Como vemos no Gráfico 2.2, a venda de frutas e de peixes é a principal fonte de renda das famílias.



(2008-2010)⁵⁶

Em Caviana, classificam-se os peixes em “peixes-do-mato” e “peixes-do-mar”. São do mato àqueles que se pescam nos igarapés, os mais comuns nas casas ribeirinhas. Podem ser pescados por homens, mulheres ou crianças, e de diversas maneiras dependendo da família e da habilidade do pescador. São usuais a pesca com linha e anzol na beira dos trapiches, com

⁵⁶ Na categoria “diversos”, estão representados os indivíduos que, na entrevista, não especificaram sua atividade, dando indicações vagas como “a gente faz um pouco de tudo”. Nesse “um pouco de tudo”, pude inferir a venda de frutas e peixes e serviços ocasionalmente prestados a vizinhos, parentes e amigos.



Figura 2.12: Pesca de peixe em Caviana: acima (à esquerda) “curral”, armadilha de pesca e (à direita) arpão de pesca; abaixo (à esquerda) pesca com anzol e (à direita) com rede.

Fotos: Juliana Salles Machado

arpão nas canoas no meio dos igarapés, com redes colocadas na boca dos rios, com armadilhas à beira-mar ou ainda com o que chamam de “gapóia” (Figura 2.12), que veremos a seguir.

A pesca com linha e anzol é a mais praticada pelas crianças, que ficam algumas horas na beira do trapiche e trazem uma quantidade de peixes pequenos espetados num pedaço de pau. O arpão é mais utilizado pelos homens adultos, quando saem para pescar sozinhos em seu “casco”. Com ele, não se pegam muitos peixes, mas pegam-se peixes maiores. A pesca com rede é coletiva, feita pelo marido e sua mulher e filhos ou por irmãos do mesmo grupo doméstico. Eles saem juntos numa canoa quando a maré está enchendo e põem a rede perto da boca do rio; quando a maré começa a baixar, eles a retiram. Isso dá uma grande quantidade de peixes, e, quando se pesca mais do que a família precisa, os peixes que sobram são distribuídos entre os grupos domésticos ou entre vizinhos, parentes e amigos. A pesca por armadilhas, o chamado “curral”, é também comum na ilha. É uma atividade masculina normalmente individual e cabe ao “chefe da casa”. Ela consiste em fincar esteios de madeira perto da margem da ilha – o que se faz na seca – fechando um quadrado, um retângulo ou um círculo. Na parte inferior dos esteios, quase no chão, se trançam cipós, formando uma espécie de parede que impede a passagem de peixes. Com a maré baixa, os peixes ficam presos no “curral”, de onde são retirados antes da cheia. Por fim, a técnica da “gapóia” consiste em cercar poças de água na maré seca e tirar a água de cada uma delas até aparecerem os peixes. A água é retirada com uma ferramenta que chamam de “violão”, confeccionada com o tronco da bacabeira, cuja tala se assemelha a um remo. Selecionam-se os peixes que serão retirados e se soltam os demais com a cheia da maré.

Outra fonte importante de proteína são os camarões. Eles são muito comuns em determinadas épocas. Grande parte do camarão é salgado e se conserva por um longo tempo, o que dificilmente acontece com o peixe, que sempre se come fresco. Os camarões são pescados com armadilhas chamadas “matapi” colocadas na beira dos igarapés, ou com redes nas margens da ilha. Embora no João Brás se pesque com rede ou “malhadeira” (o que se chama “lançar camarão”), a técnica mais comum na ilha é a pesca com “matapi”, uma armadilha feita de talas amarradas com cipó ou fio de náilon, colocadas no fundo do rio e presas até a superfície (Figura 2.13). Ainda que também os homens possam fazê-lo, isso é mais frequente entre mulheres e crianças. Duas vezes ao dia ou durante a noite, o “matapi” é



Figura 2.13: Pesca de camarão em Caviana: acima e abaixo à esquerda, “lanceando camarão”, pesca com rede de arrastão na margem do rio Amazonas; abaixo à esquerda, “matapi”, armadilha de pesca.

Fotos: Juliana Salles Machado

colocado quando a maré começa a encher e retirado quando começa a vazar. Algumas casas possuem muitos “matapis” e as mulheres usam-no para pescar camarões para venda, como uma forma de aumentarem a renda familiar.

Os “peixes-do-mar” são muito valorizados pelas famílias ribeirinhas, mas não são tão comuns, dada a dificuldade de sua pesca, que obriga os homens a se afastarem das margens da ilha, o que normalmente exige um barco de médio porte, não encontrado em todas as casas. Os homens que vão pescar no mar aberto⁵⁷ são chamados pescadores e em geral fazem-no profissionalmente, vendendo os peixes nas cidades e ilhas próximas. Os peixes mais pescados são: pescada, piaba, bagre, tainha, tambaqui, pirapitinga, aruanã, “boi de escama” (pirarucu), filhote e mandubá. Na época da chuva, porém, quando a pesca profissional é proibida em função da desova, os “peixes-do-mar” são destinados apenas à família.

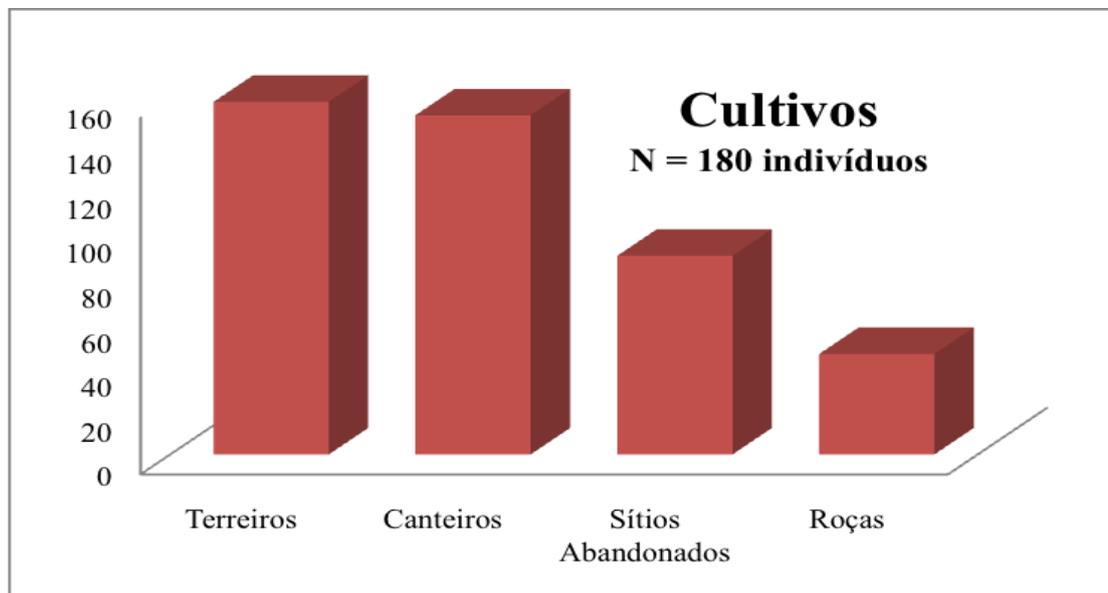


Gráfico 2.3 – Gráfico com locais de cultivo na área de pesquisa em Caviana (2008-2010)

⁵⁷ “Mar aberto” é o oceano Atlântico, que banha o extremo leste da ilha e aonde só vão pescadores profissionais, já que sua travessia exige equipamento específico e barcos maiores.

O Gráfico 2.3 acima trata dos locais de plantio utilizados (eixo X) por cada família (eixo Y). Assim dos 180 representantes entrevistados, mais de 160 possuíam terreiros, 160 tinham canteiros, 100 utilizavam áreas abandonadas e apenas 60 plantavam roças. Comparada à outras áreas da Amazônia, as roças são pouco usadas pelas famílias ribeirinhas, sendo os terreiros e canteiros os principais locais de cultivo (ver Gráfico 2.3). Não há em Caviana roças de mandioca, apesar da grande quantidade de farinha consumida pelas famílias em suas casas cotidianamente. A farinha é trazida de Macapá em grandes sacos pelos “marreteiros” que as vendem para as famílias da ilha. Quando perguntados sobre a falta do plantio, alguns dizem que não sabem fazer o processamento da mandioca, outros que o processamento pe muito trabalhoso. No entanto, entre as mulheres ainda persiste o conhecimento da manufatura do tipiti, importante instrumento de processamento da mandioca. Algumas famílias contam que o plantio era realizado por várias famílias, principalmente no igarapé Ubuçutuba, mas atualmente pouco encontrado. Enquanto a pesca é reconhecida como atividade comercial, a venda de frutas é vista como oportunística, porque, seja pela qualidade ou pela quantidade de frutas vendidas, ela não é regular. As frutas mais vendidas são: o açaí, a laranja, a bacaba, o jerimum e a melância. Sua venda assume grande importância na econômica doméstica, no entanto está associada mais à diversificação do plantio do que na intensificação de sua escala de produção. Na maior parte dos casos, não se destaca a produção de um único produto para venda (com exceção do açaí), mas há um esforço geral para a manutenção da riqueza de plantas. Essa orientação se assemelha à de outros contextos amazônicos (Lima 2006; Adams 2006; Adams et al. 2006), em que a diversidade de formas de exploração dos recursos leva a uma flexibilidade econômica das famílias ribeirinhas, permitindo uma inserção mais autônoma no mercado. No entanto, um aspecto pouco abordado nesses trabalhos e que decorre dessa escolha é como ela modifica os padrões de assentamento e transforma a paisagem, como veremos adiante.

A trajetória de Adolfo, um de meus principais interlocutores é exemplar desta flexibilidade, já que como quase todos os ribeirinhos, sua vida foi marcada por uma constante mudança tanto de locais de moradia, como e principalmente por sua atividade econômica. As atividades praticadas por Adolfo são comuns aos demais habitantes da ilha, apesar de nem sempre a praticarem com tamanha intensidade. Adolfo Figueiredo nasceu em 14 de março de 1933 na Fazendinha no rio Piranha, na Ilha Caviana; a seguir trago um trecho do relato que me foi oferecido por ele sobre sua vida:

Quando me entendi, eu devia ter mais ou menos 10 anos de idade, fui para o rio Pracutuba trabalhar na extração da borracha e da castanha, de onde a gente tirava o azeite de Andiroba e a amêndoa de Muru-Muru, vendida no caroço. Todos os produtos depois eram exportados para Belém. (...) Foi por essa época que eu comecei a comprar farinha para revenda. (...) Com a renda da farinha mandei construir minha própria embarcação à vela em sociedade com um amigo. Mas logo voltei para o rio Piranha e fiquei trabalhando na terra com meu pai, deixando meu sócio trabalhar com meu irmão, Chico Piranha. Comecei a comprar mercadorias de Chaves para vender em Caviana e de lá levava banana e borracha que comprava no rio Pacajá e na minha própria terra em Fazendinha. Investia numa coisa, quando não estava bom passava para outra. Quando a coisa estava fraca comecei a cortar seringa na fazenda de minha família, mais ou menos na mesma época em que meu pai passou a gerência da família para mim, que era o filho mais velho. (...) Trabalhei com a borracha cinco ou seis anos. No inverno trabalhava com a semente e no verão com a borracha. (...) Depois de um tempo parei com a borracha e passei a trabalhar em matança de pirarucu e capivara com meu primo Julio Correia Figueiredo no Lago Escavado, nas cabeceiras do Pacajá, dentro da ilha Caviana. Matava e dividia a mora com o dono do lago, o Coronel Luzinan Dias. Era o próprio dono do lago que comprava o produto (Adolfo, Caviana, 2010)

Uma das atividades comerciais da ilha é a do marreteiro, que compra os peixes e frutos cultivados localmente para vendê-los nas cidades e também traz mercadorias das cidades e as revende na ilha. Em Caviana, Roberto, morador do igarapé Taxipucu, é um conhecido marreteiro. Leva os produtos da pesca de sua família e os cultivares de outros ilhéus para vender na “beira”, em Macapá.⁵⁸ Na cidade, ele compra mercadorias para revender na ilha

⁵⁸ A *beira* é um mercado livre e informal realizado no cais de Macapá pelos donos de barco vindos das ilhas da região do delta amazônico e comerciantes locais. É ali que se negociam preços, fazem-se encomendas e compram e vendem mercadorias. Na maior parte dos casos, os comerciantes locais compram os produtos dos



Figura 2.14: Acima, barco de passageiros e abaixo, barco de pesca ambos de Roberto e seus filhos.

Fotos: Juliana Salles Machado

diretamente para os ribeirinhos ou para uma pequena venda que existe no igarapé Pracutuba. Roberto e seus filhos possuem dois barcos, um menor, para a pesca, e outro maior, para transporte de passageiros (Figura 2.14). A rotina do barco da pesca é sair do igarapé Taxipucu em direção a Macapá para comprar gelo. De lá eles, vão pescar em mar aberto, próximo ao igarapé Pracutuba, fazendo uma escala em sua casa no Taxipucu para comer e descansar. Com os isopores cheios de peixe, voltam à cidade para vendê-los e recomeçar a viagem.

O barco de passageiros segue uma rota semelhante, saindo do igarapé Taxipucu e seguindo até a vila do igarapé Pracutuba, onde eles pegam os passageiros e compram frutas que serão revendidas na cidade. Do Pracutuba a Macapá, fazem muitas paradas para embarcar mais passageiros, quando compram mais produtos para revenda. O barco tem alguns viajantes fixos, que vão buscar sua aposentadoria, e outros esporádicos, que mandam avisar Roberto quando querem ir à cidade. Ele descreve seu trabalho:

Eu compro na ilha porco, bode, carneiro, galinha, pato, queijo e leite, no Pracutuba e nas ilhas próximas. Trazem [se referindo à seus filhos] gelo de Macapá para comprar peixe no Pracutuba e também pescam com malhadeira, linha e anzol. Compro banana. Aí, faço meu giro, a viagem do começo do mês, dos velhinhos [aposentados] e passageiros particulares para levar para Macapá (busco passageiros no Pracutuba, Caridade e Ubuçutuba), levam só passageiros. Quando descarregam eles de volta em suas casas é que fazem as compras de produtos. Agora, não é época de porco, porque a maré é baixa e os porcos vão mariscar no baixo e não dá para juntá-los. Só no alto conseguem pegá-los para vender. Agora é época de peixe (maio-setembro), porque está começando a secar, o peixe baixou e dá para pescar. De outubro a novembro, vai ficando extinta a venda do peixe. Os que continuam são os do mar, pescada, filhote e dourada, que tem o ano inteiro. Os que somem são os do mato, como a traíra, arçu, araiari, tamotá, gigu, anojá, aruanã, que se pescam de maio até outubro. De outubro em

barqueiros (banana, melancia, peixe, laranja, castanha, mel, açaí, madeira), e os barqueiros compram produtos industrializados para levar para a ilha, seja para uso próprio ou para revender aos moradores da ilha. Não se trocam produtos e mercadorias, e sim se compram e vendem com base no melhor preço ou pelo estabelecimento de redes de clientela fixa.

diante, eles estão muito ovados. Os associados à “Colônia de Pesquisadores” não pescam entre novembro e janeiro, quando recebem seguro. É nessa época que a gente larga a profissão da pesca para comprar o porco, o bode e essas coisas. A venda é feita em Macapá, tem uma pessoa certa, e ela compra e reparte. O que tiver, ele compra. Compra tudo. Ele é um atravessador, repassa o produto para as feiras que vão vender para o consumidor. O negócio é dividido com os filhos. Depois da venda em Macapá, é calculado o lucro (total menos as despesas). A divisão do lucro é conforme a necessidade dos filhos. A diferença é grande quando a venda é de peixe e não de porco. O peixe é pescado pela própria família e por isso ganham mais. Mas na cheia fica difícil pegar os peixes no mar, pois eles ficam no fundo e eles não têm material. (Roberto, Caviana, 2009)

Além de Roberto, há outras pessoas em Caviana que levam passageiros, compram e vendem produtos e mercadorias, como seu irmão Chico e seu sobrinho Solano, mas não viajam com a mesma frequência que ele. Outra forma de comércio na ilha se dá por meio de um marreteiro que vem da cidade a cada dois meses para vender objetos como cadeiras e panelas, que os moradores podem comprar em prestações. Também se pode encomendar de outras ilhas próximas como Marajó, de onde vêm frutas – como açaí e laranja – e madeira, mas esse comércio não é regular. Em geral, a coleta de excedentes de alimentos do terreiro e da floresta para venda é impulsionada pela vontade de comprar um bem de maior valor – por exemplo, um gerador ou um motor de barco.

As relações comerciais estabelecidas com a clientela são instáveis, sujeitas à constante avaliação em função dos preços de outros comerciantes. A revenda em Caviana pode ser sob encomenda, no ato itinerante de “marretagem” pelos rios e igarapés, quando é feita diretamente na casa dos ilhéus, ou ainda na casa dos marreteiros, quando alguém o procura. As mercadorias trazidas da cidade que não são vendidas pelos marreteiros acabam sendo usadas no consumo de seu próprio grupo doméstico. Não há diferença intrínseca entre o que eles usam em casa e o que vendem – isso depende da necessidade. Assim, a diferença entre

produto e *mercadoria* se refere antes à origem e à produção do item que à transação de compra e venda⁵⁹. Vejamos um exemplo de uso destes termos em um trecho relatado por Adolfo: “me associei com o meu cunhado e compramos juntos uma canoa. O nome era Ilah. Nessa canoa passou a viajar para Belém levando *produtos de Caviana*, como borracha, porcos e pele de animais, e trazia *mercadorias* como frete para um comércio no rio Apani na comunidade Sagrado Coração de Jesus, vendendo também mercadorias por conta própria”.

O principal critério é o local de origem, isto é, se o item provém de Caviana ou de fora. As mercadorias, são valorizados como bens de consumo e desejados pelos ilhéus, como podemos ver através da presença de eletrodomésticos como televisores, fogões e até geladeiras em algumas casas ribeirinhas, sem que, no entanto, eles sejam ligados, já que não há luz elétrica e os poucos moradores que tem geradores à gasolina só ligam de vez em quando, em geral para ver o jornal ou a telenova e em seguida a desligam. A energia gerada não é suficiente para manter um freezer ou uma geladeira, assim também o fogão a gás (também chamado de “butano”), que dificilmente são usados, devido a dificuldade e custo de trazer um botijão de gás para a ilha. Um dos termos locais para se referir à pessoas que possuem muitas coisas, como as mencionadas acima, é “tá cheio de pavulagem” ou “ele é pavo”, se referindo a vontade de se exibir aos outros, de contar histórias maiores do que elas ocorrem na realidade. Já os itens produzidos localmente têm uma conotação de verdadeiros, e seu uso é associado à própria noção de pertencimento à Caviana. Comer peixe, camarão com açaí, banana na merenda ou uma boa bacaba é fazer parte da família e saber valorizar seu lugar.

Ainda com relação ao Gráfico 2.2, vê-se que o trabalho remunerado representa uma porcentagem significativa da renda individual e familiar. Destacam-se, de um lado, as atividades ligadas ao município de Chaves – professores, merendeiras e agentes de saúde – e, de outro, os serviços prestados às fazendas do leste da ilha, como vaqueiros, encarregados, ou ainda através da roçagem de terreiros e estradas. Além desses, esta categoria inclui trabalhos mais especializados como o dos “mestres”, carpinteiros que constroem ou consertam casas, trapiches e barcos.

⁵⁹ Os termos *produto* e *mercadoria* são usados localmente para distinguir o que se compra e não é produzido pela família daquilo que se produz no grupo doméstico e é vendido para outras famílias, marreteiros ou na cidade. As mesmas palavras distinguem alimentos locais – plantados, pescados, colhidos ou caçados – de industrializados. Esses termos foram discutidos mais detalhadamente por Lima (2006).

Apesar de, no Gráfico 2.2, a aposentadoria na renda familiar ser pequena comparada às demais, do ponto de vista da casa (e não do indivíduo), ela é importante, porque é regular e possui um valor alto para os padrões econômicos ribeirinhos. A aposentadoria deu aos mais velhos uma nova posição na casa, e é interessante observar o que acontece quando a aposentadoria provém das mulheres. Normalmente, o pai é tido como o dono da casa, condição que pode também ser de um avô. No entanto, vi mais de um caso em que a avó assumia a responsabilidade e o *status* de dona da casa devido ao poder aquisitivo que lhe conferia a aposentadoria, passando a ter mais poder de decisão sobre o grupo doméstico e a família de seus filhos.

O Gráfico (2.4) seguinte trata da variedade de animais criados nas casas ribeirinhas. Novamente os dados representam os valores por família, sendo que neste caso, o total de representantes entrevistados foi 117. Portanto temos ao todo 117 famílias, das quais 26% tinham apenas criação de gado, 23% de porcos e galinhas, 24% apenas galinhas ou patos (as galinhas e patos não são muito diferenciados entre os ribeirinhos, que em geral são referidos conjuntamente como “minha criação”), 21% tinham um misto de todos os animais de criação (porcos, galinhas e gado) e 6% apenas de porcos.

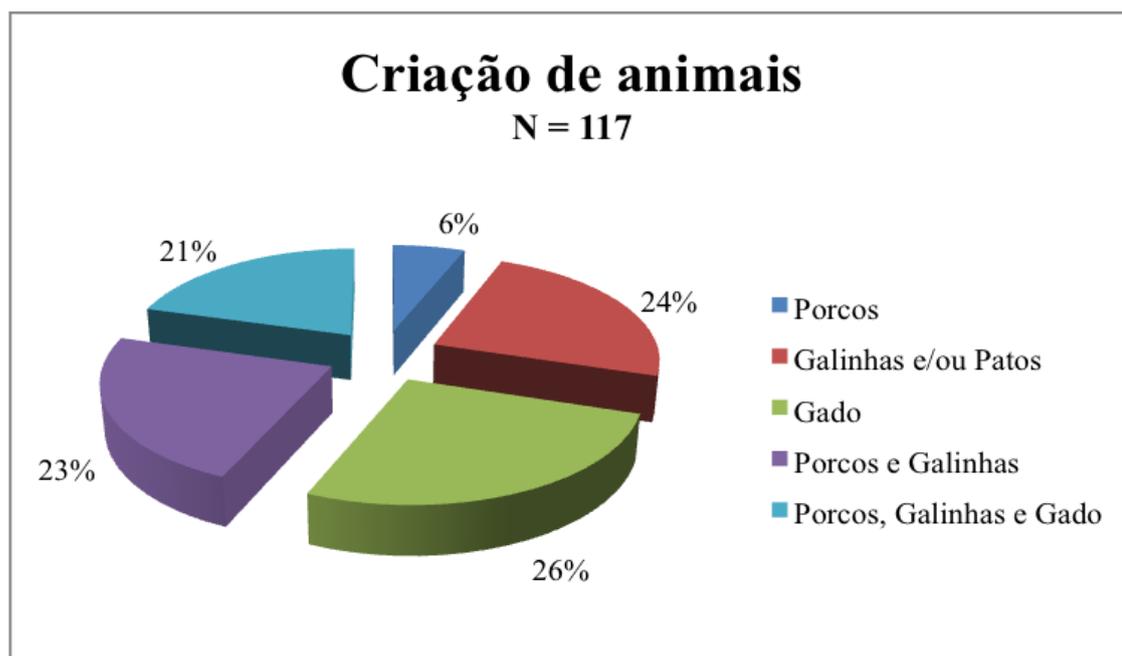


Gráfico 2.4 – Gráfico com a variedade de animais criados nas casas ribeirinhas da área de pesquisa

A criação de animais é uma categoria pouco citada pelos ribeirinhos no cotidiano, mas que na entrevista se mostrou importante para a economia doméstica. Quase três quartos dos entrevistados (72%) citou-a entre suas atividades. O Gráfico 2.4 mostra a porcentagem de cada criação. O principal motivo para sua omissão pelos entrevistados na renda individual ou familiar é que esses animais são pouco vendidos. Galinhas e patos são comumente usados para ovos e carne; porcos e gado são tidos como forma de poupança para momentos de crise ou para as festas de santo. Eles são bens de prestígio e são mortos como oferta aos santos. Olívio do Pocotó foi um dos poucos entrevistados a afirmar que vendia porcos como fonte de renda, ele disse “vendo porcos. As plantas não vendo, é para a família”, reforçando essa clara distinção entre o plantio e a coleta de frutas e a criação, que como vimos esconde também a importância da venda das frutas como uma importante fonte de renda para as famílias. Os porcos são criados embaixo das casas elevadas, e o gado pode ser criado no terreiro (nesse caso, os terreiros são mais abertos e têm menos árvores frutíferas) ou, o que é mais comum, os ribeirinhos fazem um acordo com um fazendeiro ou o encarregado de uma fazenda para deixar o gado pastar em suas terras. Os ribeirinhos chamam esse sistema de “meia”, se referindo à porcentagem que o dono das terras cobra na hora da venda ou do abate, o que ocorre quando o animal está ficando velho e vai perder seu valor, quando há na ilha notícias de doenças que estão matando as criações – comuns no verão –, ou quando precisam de dinheiro para alguma despesa de maior valor. É importante frisar, que ao falar de criação de gado, estamos nos referindo a um número baixo de cabeças, que pode variar de 1 a 5, quando os criam no entorno de suas casas e de 10 a 30 quando os têm criados nos campos no sistema de meia com os fazendeiros. Entre as famílias ribeirinhas que possuem o maior número de cabeças de gado na área de pesquisa, temos Roberto do Taxipucu com 12 cabeças, Domingos, no Turezinho com 15 cabeças de búfalo, Adolfo com 29 cabeças de gado e Eusébio na Prainha que entre búfalo e o gado (chamado localmente de “branco”) tem 20 a cabeças.

A prática econômica dos ribeirinhos é um dos fatores de agregação entre as famílias em Caviana. Em seu artigo sobre a economia doméstica das comunidades de Mamirauá no Amazonas, Lima ressalta um ideal de autonomia que se expressa tanto no âmbito doméstico quanto na coletividade dos assentamentos (Lima 2006:150). Esse ideal de autonomia faria parte, conjuntamente com a religião e com o parentesco, da “identidade comunitária” dos

ribeirinhos, expressada na noção apresentada por Lima como “comunidade de parentes”. Essa noção de comunidade, de pertencimento a um grupo através de um ideal de autonomia é marcado em Caviana através dos contrastes feitos pelos ribeirinhos com a vida da cidade, como reforça Alemão ao responder porque não ia para a cidade, “Caviana basta limpar, aqui tem tudo”. Mas, como ressalta a autora esse ideal está imbricado com parentesco, já que um dos valores agregados aos alimentos é o fato de serem feitos *pela* família, na sua terra – e eu acrescentaria, reforçando a idéia de longevidade da relação entre os parentes e o território. O termo “comunidade de parentes” expressa bem como todos os âmbitos de coletivo ribeirinho perpassam o parentesco como principal denominador de agregação social. Lima conclui que “as manifestações identitárias locais mais fortes são aquelas ligadas à práxis econômica, pois é neste contexto econômico, em que os grupos domésticos se organizam para a produção de pessoas e dos seus meios de subsistência, que a base de sua noção particular e horizontal de coletividade é construída” (Lima 2006:150).

Podemos entender a especificidade econômica dessas comunidades amazônicas em paralelo com o *modelo da práxis*, proposto por Gudeman e Rivera (1990) para as populações camponesas da Colômbia segundo o qual estas buscam antes a manutenção e o aumento da base da casa do que o crescimento constante da renda. Gudeman e Rivera (1990) mostram que, apesar de se inserir num mercado capitalista pela venda de seus cultivares, as sociedades camponesas atuam sob outra lógica de produção. Já sobre as comunidades ribeirinhas em Mamirauá, Lima (2006) sugere que a economia doméstica desse contexto amazônico pode ser compreendida pela distinção local entre *produto* e *mercadoria*. Os termos são nativos e fazem uma distinção entre os artigos que são comprados e aqueles que são vendidos (Lima 2006:152). A economia doméstica em Mamirauá, segundo Lima:

consiste na organização de atividades produtivas que resultam em uma produção que é parte destinada ao consumo da família, parte destinada à venda para a aquisição de mercadorias para abastecer a casa, as estratégias adotadas para atender o consumo doméstico são informadas pelo contexto em que se dá a troca entre a produção e a mercadoria (...) O planejamento e a organização das atividades produtivas, as decisões tomadas quanto ao

consumo ou a venda de produtos, e mesmo a escolha da atividade produtiva a ser desenvolvida, são exemplos de comportamentos econômicos que são informados pelo conhecimento da tendência dos preços de mercado (Lima 2006:152).

Em Mamirauá, como em Caviana, os termos *produto* e *mercadoria* também distinguem o que se produz *in situ*, pelo plantio, a coleta ou a pesca, do que provém da cidade, como artigos industrializados, utensílios e ferramentas.

Mais do que entre produtos primários e industrializados, Lima (2006:148-151) destaca a diferença entre resultar de trabalho direto ou indireto, bem como entre uma relação monetária de compra e venda e uma de consumo direto e/ou de troca. O contexto de produção e comércio de cultivares de Caviana é semelhante aos descritos por Lima, inclusive no que tange às categorias *produto* e *mercadoria*. Assim como Lima, acredito que essas definições marcam uma valorização interna de contato direto com a produção em oposição a uma relação de compra e venda estritamente monetária. Essa seria uma valoração distinta daquela dos produtos industrializados. Enquanto estes são tidos como modernos e muitas vezes objetos de desejo, como as disputadas bolachas recheadas vendidas por Tereza após as missas de domingo, os produtos da terra trazem a idéia do nosso, da família. Trata-se de um contraste entre o externo e o interno, entre o nós e os outros – ambos sendo valorizados, mas através de ‘chaves’ de valoração distintas. Como Gudeman e Rivera (1990), associo essa valorização a uma lógica econômica relacionada não ao acúmulo ou ao lucro, mas à permanência e ao aumento da base da casa – nesse caso, da família ribeirinha.

A diversificação das atividades econômicas dos ribeirinhos é tida na literatura como responsável por sua própria estruturação social e manutenção no tempo. Em Caviana, essa diversificação é amplamente arraigada e difundida, intimamente ligada ao modo e ao ritmo de vida ribeirinhos. A diversidade proporciona uma renda familiar pequena mas segura, e essa segurança se assenta na flexibilidade para lidar tanto com as flutuações de preço do mercado quanto com a instabilidade ambiental.

2.5 Os grupos domésticos e as casas

Os ribeirinhos de Caviana moram em casas feitas de tábuas de madeira, elevadas do solo e sustentadas por esteios, que ocorrem também ao longo de grande parte da calha do rio Amazonas (Figura 2.15). As casas podem ser construídas às margens dos igarapés e das várzeas, os chamados *baixos*, perto das margens dos rios ou em lugares mais altos, nos barrancos. Algumas estão ainda em terra firme, em tesos próximos aos igarapés. É nos tesos que os ribeirinhos mais plantam roças e *homegardens* (Posey 2008), ou sítios e terreiros, como são chamados localmente (Figura 2.16). Já quando as casas estão em várzeas inundáveis ou na beira de um igarapé, encontramos trilhas no fundo das casas pelas quais se chega facilmente aos tesos.

Para construir sua casa, os ribeirinhos buscam áreas que consideram “bonitas”, o que se define por uma alta concentração de espécies vegetais “boas”, isto é, árvores úteis, seja como fonte de alimento, matéria-prima ou sombra ou pelo seu valor estético. Essas concentrações estão normalmente relacionadas à intervenções antrópicas anteriores, em ocupações recentes ou antigas (pré-coloniais ou coloniais), como vemos no exemplo relatado por Dária, filha de Tereza e Adolfo:

A gente morava na Piranha junto com os irmãos do papai, mas uma vez ele escutou sua irmã achar ruim que os meninos tirassem muito tucumã que era para seus porcos. Então papai pensou que precisava arrumar um lugar cheio de árvores de fruta que seus filhos pudessem comer à vontade. Procurou esse terreno bonito [João Brás] perto da família da mamãe. Este terreno fica ao lado do seu irmão. Logo mudou para cá para uma pequena casa velha que existia no terreno junto com um homem que morava lá. Depois foram construindo sua casa e se mudaram. Depois papai comprou uma terra em Ilha Nova num campo na margem do rio. Se mudaram para lá onde tinham retiro, tinham gado holandês, búfalo e cavalo. Mantiveram o sítio aqui e vinham de vez em quando.



Figura 2.15: Acima, grupo doméstico do igarapé Taxipucu, com casa de Roberto e Igreja de Nossa Senhora de Nazaré à direita; ao meio à esquerda, casa de Adolfo no João Brás e à direita casa de Constância no Igarapé Socó; abaixo exemplos de casas, à esquerda no Socó e à direita no igarapé Pocotó.

Fotos: Juliana Salles Machado



Figura 2.16: Acima, exemplos de trilhas importantes, à esquerda no João Brás, à direita no Pocotó; abaixo à esquerda, exemplo de terreiro no João Brás e à direita terreiro sendo construído no entorno de uma casa nova.

Fotos: Juliana Salles Machado

Depois mamãe quis voltar para ficar perto da família. Venderam a fazenda e ficaram no João Brás. (Daria, João Brás, Caviana, 2008)

Ainda se referindo a idéia de bonito associado às plantas vemos o relato de Maria:

O lugar é bonito, por isso escolhi [se referindo a uma praia à beira-mar onde mora]. Eu mantenho o terreno limpo por causa da criação e das plantas. Fica mais bonito para ela dar fruta aqui na frente. Na mata custa muito ela movimentar. Fica muita sombra (Maria Valadares, Caviana, 2009)

Estes exemplos reforçam a associação entre o “bonito” e o manejo das plantas, principalmente através da presença de árvores valorizadas e o espaçamento das árvores (“estava limpo”). Como último exemplo dessa associação, temos Laura Silva, moradora do São Raimundo, que me disse: “escolhemos aqui porque o porto era bom e tinha abacatal e coqueiros, mas eles quebraram com a ribanceira”.

Embora as famílias tendam a permanecer na mesma área, na juventude, os homens vivem um período de maior mobilidade. Quando um rapaz parece pronto para assumir a subsistência da casa junto com o pai, ele busca novas experiências de vida, longe da família. Nesse início da vida adulta, pode morar em diversos pontos da ilha e mesmo fora dela, em casas de amigos, parentes, patrões ou mesmo embarcado. Faz vários trabalhos temporários como marítimo em barcos de pesca ou no transporte de gado para a cidade, como vaqueiro nas fazendas de búfalo do leste da ilha ou na roçagem de terreiros de famílias ribeirinhas. Esporadicamente, volta à casa, sobretudo para festas e eventos familiares. Esse período se encerra quando o jovem se casa, volta à morar com os pais e constrói sua própria casa ao lado.⁶⁰ Com o casamento, sua mobilidade diminui na escala regional. No entanto, troca constantemente sua casa, com uma média de dez anos por casa. As mudanças se devem principalmente ao fato da matéria-prima das casas ser perecível e precisar de renovação periódica, mas também pode estar relacionada à fenômenos naturais (queda de barrancos, seca e à pororoca) ou sociais (mudança de parentes). Em geral, se constrói a nova casa perto da

⁶⁰ Com exceção dos empregados de grandes fazendas, que passam a morar com a mulher numa casa emprestada pelo proprietário.

anterior – às vezes, bem ao lado, mantendo-se próximo à casa paterna. Vejamos o exemplo de Magno, filho de Francisco Figueiredo, depois de se casar com Ruth,:

Ficamos no mesmo lugar, numa casa ao lado da casa de meu pai. Ficamos dois anos na primeira e uns seis anos na segunda casa. Mas, achei que tava acanhado lá e para não brigar vim para cá [Santo Antonio – Taxipucu, mesmo rio onde se localiza a casa de seu pai], local onde a minha bisavó morava. Escolhi aqui porque já tinha um plantio e achamos o lugar bonito.

Segundo eles me informaram Santo Antonio já tinha bacaba, açaí, limão, lima e jaqueira, “já estava tudo plantado”. Depois de assentado, eles foram “limpando” a área, onde pretendem fazer uma açaizal. Também plantaram coisas novas como abacaxi, urucum, banana e começaram uma horta. Para esta eles compraram sementes de cebolinha, batata, cenoura e repolho na cidade e Ruth ganhou uma muda de babosa para formar um canteiro. Outras mudas que foram usadas vieram de um sítio abandonado que fica mais acima do rio Taxipucu, local onde havia um sítio antigo “já cerrado na beira do campo”.

Em Caviana, como em muito grupos indígenas da Amazônia, a mudança da casa não ocorre em um único evento, mas num processo mais demorado e planejado. Durante a permanência de uma família num lugar, há um contínuo manejo ambiental das áreas do entorno e de outras mais distantes. Essas áreas vão sendo transformadas pela constante limpeza e seleção de árvores, além do plantio de novas espécies e se tornam importantes fontes de recursos para a família. Para o novo local de moradia são escolhidos lugares previamente manejados. Quando se constrói uma nova casa, seu entorno já é conhecido, já tem certo número de árvores úteis e seus caminhos já estão abertos. Concluída a construção da nova casa, a anterior é parcialmente abandonada, mas continua a receber cuidados mesmo depois de seus moradores terem saído. Ela segue sendo uma importante fonte de recursos – como matéria-prima da própria casa ou do entorno, de onde se extraem madeira, ferramentas, frutas, sementes e mudas. Esse processo de mudança é exemplificado pelo relato de Geralda, hoje moradora do Taxipucu.

Eu nasci e me criei até os nove anos de idade no Apani. Fui dada por minha mãe à Bráulia Figueiredo [irmã de Adolfo e Roberto] e fui morar nas Piranhas, onde fiquei aproximadamente 10 anos. Lá, me casei com o irmão de Bráulia, Célio Figueiredo. Construí minha casa ao lado da casa da minha cunhada e depois de já ter alguns filhos começamos à voltar para o Taxipucu, onde ficávamos na casa de Roberto. Ia e vinha várias vezes, até que construímos nossa casa no Taxipucu e nos mudamos. Ainda vamos à Piranha de vez em quando, já que ainda temos uma casa lá.

Como em diversos contextos rurais a *casa* “é uma prática, uma construção estratégica na produção da domesticidade” (Marcelin 1999:36), e também “no seu conjunto, é pensada como uma combinação, por assim dizer, da ordem da natureza com a ordem social” (idem, p.35). Marcelin distingue dois níveis, o da “casa” e o da “configuração de casas”, que seria, para o autor, um conjunto de casas vinculadas por uma ideologia da família e do parentesco. No entanto, ressalta a relação indissociável entre esses dois níveis, “que conformam um sistema de sentidos, mediante o qual a casa e a configuração se constroem” (1999:33). A unidade social e econômica mínima mais importante em Caviana é o agrupamento ou, como quer Marcelin a *configuração de casas* (Figura 2.17), que chamo aqui de grupo doméstico. Utilizarei também o termo *casa*, de maneira bastante inclusiva a fim de agregar não apenas sua edificação, mas também os arredores, seus moradores e práticas; tudo o que Marcelin designa como “domesticidade”. O grupo doméstico em Caviana consiste numa casa principal, a do “chefe da casa”,⁶¹ e nas casas de seus filhos homens casados, com poucos exemplos de casas de agregados. O trabalho é dividido entre os moradores desse agrupamento e parte da produção é deixada na casa principal. Entre os homens, essas atividades envolvem a caça e a pesca, a roçagem da área do terreiro e a manutenção física das casas, bem como a fabricação e manutenção dos instrumentos de trabalho e dos barcos. As saídas para o mato, seja para caçar ou para colher produtos da floresta, são normalmente em grupo, entre irmãos, pais e filhos ou entre primos. Da pesca, principalmente quando implica travessias mais longas, participam grupos mais diversos, nos quais podem ser incluídos amigos, tios e cunhados. Os homens

⁶¹ A expressão designa o pai da família nuclear tanto na casa como, em alguns casos, no agrupamento doméstico. No caso do Taxipucu, por exemplo, Roberto é considerado o chefe de todo o agrupamento de casas de seus filhos. É ele quem define que trabalho vai ser feito e quanto recebe cada vai receber. Nenhuma decisão que afeta o grupo é tomada sem o seu consentimento.



Figura 2.17: Acima, exemplos de roças sendo formadas próximo ao igarapé Socó; Ao meio roças de banana cercadas, à esquerda no Turézinho e à direita no Taxipucu; abaixo à direita, roça de banana sem cerca na mata no Turézinho e à esquerda, exemplo de roça recentemente abandonada no Socó.

Fotos: Juliana Salles Machado

encarregam-se de trazer os alimentos obtidos longe da área de moradia – a caça, o peixe e as mercadorias vindas da cidade. De modo geral, aos homens cabe a relação com o exterior, o que, no caso dos ribeirinhos, passa por sua relação com a água.

Às mulheres cumprem principalmente o preparo da caça e da pesca, o cuidado com pessoas e bichos de estimação e criação, o cultivo de plantas do terreiro e canteiro, assim como a coleta de alimentos e matérias-primas na floresta. O cuidado dos filhos, a limpeza da casa e o processamento dos alimentos podem ser feitos individualmente ou com suas filhas e/ou noras. Em geral, o compartilhamento do trabalho feminino é centrado na figura da sogra, na casa principal. Como se trata de um sistema virilocal, as mulheres tendem a acompanhar o marido quando se casam, indo morar perto da sogra e deixando seus parentes em igarapés às vezes longe de seu novo grupo doméstico. Há certa disputa entre as cunhadas pela proximidade e aceitação da sogra, bem como pelo uso da terra do marido, que é compartilhado entre as casas.

O espaço da casa é por excelência um espaço feminino e seu entorno é caracterizado por um alto grau de atuação antrópica, o que o transforma em um lugar bastante conhecido e controlado. Aí podemos incluir os espaços estritamente domésticos como a casa-edificação e o terreiro, mas também a mata do entorno, os pequenos igarapés que por vezes delimitam o terreiro, e os caminhos entre as casas, que os ribeirinhos chamam de “estrada”. Grande parte das atividades femininas são realizadas nesse espaço que é doméstico, em seu sentido mais amplo.

O foco do trabalho feminino é o cuidar, o que envolve desde a busca de recursos alimentares nas imediações da casa ou nos igarapés até a manutenção dos laços de parentesco pelas visitas à parentes. Na busca por recursos, as mulheres pescam com rede, “matapi” e “anzol” na beira do trapiche e no interior dos igarapés, sempre acompanhadas dos filhos menores. No terreiro, procuram frutas, sementes e raízes, enquanto as crianças correm à sua volta. Às vezes, entram na mata para pegar plantas que não têm no terreiro. De volta à casa, preparam os alimentos e cozinham para toda a família. Também gastam parte do seu tempo buscando água, limpando a casa e fazendo pequenos consertos. Para manter próximas fontes

seguras de frutas, temperos e remédios, cuidam dos terreiros e dos canteiros.⁶² Mencionei anteriormente um relato de Magno sobre porque escolheram o local para sua moradia, agora cito a versão de sua esposa, Ruth sobre o mesmo tema. Gostaria de ressaltar a visão do cuidar que ela traz em sua fala, ausente na versão oferecida por Magno: “escolhemos aqui porque tinha fruteira, mas estava cerrado, então a gente achou que tinha que limpar, porque *é que nem gente, tem que cuidar*”.

As plantas cultivadas em canteiros suspensos servem não só como alimento, mas também como remédio para a cura de doenças e proteção da moradia (Figura 2.18). Assumindo um caráter de mediadoras entre os humanos e os não-humanos, as plantas se tornam poderosas ferramentas nas mãos das mulheres (ver Capítulo 3 e 5). O conhecimento e manuseio das plantas é transmitido de mãe para filha, no processo inicial de formação de um canteiro. Em uma etapa posterior, esse conhecimento é compartilhado também entre parentes, amigas e vizinhas, através das visitas, quando as mulheres trocam mudas de plantas e experiências.

A divisão etária no interior das casas aponta para a preponderância de dois adultos e um variado número de crianças em cada uma, indicando tratar-se de famílias nucleares, compostas por pai, mãe e filhos. Crianças são consideradas como tal até que comecem a trabalhar, ou seja, até que possam contribuir para a subsistência da casa ou do grupo doméstico. Quando se casam, os filhos homens podem ficar um ou dois anos na casa dos pais, com sua mulher e filhos. Essa situação é vista como temporária, enquanto o marido não constroi sua própria casa ao lado da de seus pais e arruma o terreno em volta com plantas úteis. A nova família passa a compartilhar o espaço de entorno e a área de caça, pesca e coleta, além de muitas vezes fazer as refeições na casa dos pais do marido.

Não há um padrão normativo para os casamentos, mas os parceiros são predominantemente da própria ilha. “Arrumação” é o termo que designa acordos feitos para o casamento – a escolha da esposa e as conversas entre os pais. Não há dote envolvido nos arranjos matrimoniais; normalmente, as conversas giram em torno dos conhecimentos, da experiência e das responsabilidades domésticas das mulheres, da paternidade de seus filhos

⁶² Como veremos melhor no Capítulo 3, são elas que escolhem que árvores ficam ou saem do terreiro, acompanham e zelam por seu crescimento, tirando ervas daninhas, podando ou acrescendo “terra boa” e água.



Figura 2.18: Acima à esquerda e abaixo, canteiro de Tereza no João Brás; acima à direita, canteiro na Prainha e ao meio a direita canteiro nos fundos da casa no Pocotó. Fotos: Juliana Salles Machado

(se já os têm) e de quem ficará com eles após o casamento⁶³. Em geral, as mães têm um papel importante nos arranjos para o casamento dos filhos homens. Augusta, moradora do Taxipucu e mãe de cinco filhos homens (ver Anexo 3), diz que faz a “arrumação” durante a festa de Nossa Senhora de Nazaré, que ela e seu marido organizam, quando convidam algumas noras em potencial para ajudar nas atividades da casa. Perguntada sobre o significado do casamento, ela explica que, por meio dele, as mulheres “passam do poder do pai para o do marido”. Enquanto o filho ainda está em seu poder, é responsabilidade da mãe “cuidar de tudo, comida, roupa, tudo”; depois do casamento, essa responsabilidade para a ser da esposa, mesmo que ela more na casa da sogra.

Embora não haja uma regra, há uma tendência à repetição do casamento entre determinadas parentelas. Assim, por exemplo, é comum um homem se casar com a prima da esposa do irmão ou com a cunhada do irmão. É o caso de Izete Valadares, prima de Augusta, do Ubuçutuba, cuja irmã é casada com um irmão de seu marido, e ambas moram no terreno do sogro (ver Anexo 4). Outro exemplo é do Taxipucu, onde todas as noras de Roberto, casadas com seus filhos homens, são primas entre si (ver Anexo 3). Como as famílias tendem a manter suas propriedades e permanecer no mesmo lugar, os vários casamentos entre certas famílias acabam produzindo uma relação entre determinados lugares, como acontece entre o igarapé Taxipucu e o Ubuçutuba, pela família de Roberto.

Mas nem sempre a virilocalidade é posta em prática. Pude acompanhar uma mulher, Conceição, que construiu sua casa perto da de seus pais, pela falta de terreno da família do marido. Neste caso, no igarapé Socó, a casa da filha foi construída dentro do terreno dos pais, afastada do grupo doméstico de seu pai e irmão, sem compartilhar a área comum das atividades cotidianas. Como vemos no mapa (Figura 2.1), a casa de seus pais, Constâncio e Dica, fica no interior da ilha, na várzea do rio Socó. O filho homem do casal construiu sua moradia ao lado da de seus pais. No entorno desse agrupamento, há uma área desocupada. Entretanto, a casa de Conceição, única filha mulher, foi construída na costa da ilha, perto da

⁶³ Nos casamentos por gravidez, muito comuns na ilha, a paternidade é questionada e posta em dúvida pela família do homem. Como atestado de veracidade, comparam-se a data de nascimento e a que foi dada para a relação entre seus pais. Se as data não atenderem às expectativas dos avós paternos, a esposa é devolvida a seus pais.

casa do irmão do seu pai. Agora, os filhos homens de Conceição passaram a construir suas próprias casas nesse novo agrupamento.

As casas em geral abrigam também filhos de criação, crianças adotadas por uma família que passam a viver com os filhos do casal⁶⁴. Essas crianças são entregues por seus pais quando falta comida em sua casa de origem, quando eles se separam ou porque eles não querem/podem criá-las. Uma criança pode mudar de casa mais de uma vez, sendo que muitas vezes, os pais voltam para buscá-las alguns anos depois, quando já dispõe de mais recursos ou quando as crianças já são grandes o suficiente para ajudarem nos afazeres domésticos. Na falta de recursos financeiros dos pais, a entrega à famílias mais ricas ou influentes é considerada uma forma de amor e proteção à criança, e seus pais são respeitados por isso⁶⁵.

Há ainda a categoria dos agregados, que normalmente são pessoas adultas que moram com uma família, mas não são seu parente. O agregado ajuda nos trabalhos domésticos, se for mulher e, se for homem, nos trabalhos externos como a roçagem do terreiro no entorno da casa, a caça e a pesca. É uma situação comum, mesmo nas casas consideradas mais pobres. A situação do agregado difere da do filho de criação não só pelo caráter mais efêmero como pelo fato de a relação não ser considerada como a de um parente. Ela se baseia em pagamento ou troca, seja através da remuneração o trabalho, seja pela troca de favores entre famílias ou indivíduos.

⁶⁴ Na casa de Adolfo e Tereza, encontrei mais de uma vez meninos ou meninas adotadas. Essas crianças eram dadas pelas mães e depois de alguns anos acabaram voltando para casa ou indo trabalhar em algum outro lugar. Tereza e Adolfo já criaram pelo menos cinco crianças, sendo que cada uma delas deve ter ficado com eles de três a cinco anos. Depois de “criadas”, é comum a mãe pedir as crianças de volta, pois elas já conseguem trabalhar e ajudar a família.

⁶⁵ Outra situação comum é a de padrinhos pedirem para ficar com o afilhado, como no caso de Niel, filho de Reinaldo Figueiredo, que já acabou a escola em Caviana, mas quer estudar mais. Seus padrinhos moram em Macapá; a madrinha é a filha de Francisco, seu tio-avô. Eles pediram para ficar com ele em Macapá para que o menino continue os estudos. A situação aí é diversa, pois passa pela questão cidade-campo, mas ainda pode ser entendida pela mesma ótica de os pais entregarem um filho a pessoas com “melhores condições de vida” – no caso, representadas pela cidade, valorizada pelo acesso à escola, a saúde e a bens de consumo. Niel ainda não foi morar com os padrinhos em Macapá, mas há muitas famílias que mandaram os filhos para a cidade atrás de estudo e trabalho, como os filhos de Adolfo, que ficaram com parentes em Macapá para estudar. Destes, nenhum voltou a Caviana, apesar de sempre comparecerem a festas e de terem se casado com outros “filhos de Caviana”. Também Ricardo, o filho mais velho de Roberto, morou em Belém, na casa de sua tia e madrinha, Bráulia, para estudar. Ao perceber seu desinteresse nos estudos, mandaram-no de volta à ilha, de onde não saiu mais. Apesar desses exemplos, há uma clara distinção para quem pode mandar os filhos para a cidade, pois as famílias que os recebem não são consideradas “pais adotivos”. Os parentes na cidade os recebem, mas os pais enviam dinheiro mensalmente para custear sua estadia e seu estudo.



Figura 2.19: Acima à esquerda, terreiro no Igarapé Taxipucu, à direita no Turézinho; Ao meio, exemplos de canteiro em outro grupo doméstico do Taxipucu, à esquerda e na prainha, à direita; embaixo, contraste com vegetação de mata em trecho sem casas no igarapé Taxipucu. Fotos: Juliana Salles Machado

O entorno das casas tem uma vegetação menos densa, evidentemente distinta da mata que o circunda, e é chamado *terreiro*. Os terreiros são considerados parte do universo doméstico, junto com as casas. Podem variar entre terrenos com poucas árvores e grandes clarões, comuns nos campos das margens da ilha, onde estão as fazendas de gado (Figura 2.19) e terrenos com uma grande concentração de árvores úteis, quando podem ser chamados de “sítio”.

Um sítio pode estar no entorno da casa ou no interior da mata; pode estar em uso ou já ter sido abandonado. O terreiro da casa de Adolfo e Tereza é considerado um sítio. Nesse terreno, há também outro lugar dentro da mata que é chamado de sítio e fica perto do igarapé Turezinho. Consiste numa concentração de árvores frutíferas e de outras que dão boa madeira para construção e ferramentas. O sítio no interior da mata não é usado cotidianamente há cerca de oito anos, mas é esporadicamente limpo e ainda identificado pela família e pelos vizinhos. Durante esse período de relativo abandono, a família de Adolfo, assim como outras pessoas que moravam perto, colhiam ali frutas, palmito e madeira. Enquanto persiste a memória do dono de um sítio antigo, há um privilégio de uso baseado no parentesco. Quanto mais vaga a lembrança de quem é o dono do sítio e, principalmente, quanto maior o descuido com sua manutenção, maior é a probabilidade de se perder o privilégio de uso. Após o abandono de um sítio, há um processo gradual de reintegração da área à floresta. Áreas em diferentes estágios de abandono são identificadas pelos ribeirinhos à partir do grau de “madureza” das plantas, como é as vezes chamado. Há diferenças entre a capoeira, a mata nova e a mata velha. A primeira etapa de regeneração reconhecida é a capoeira que é composta por espécies como embaúba, angá, taperebá e taboca. Em seguida, viriam açaí, pau-mulato, urucuri, sororoca (palma) e cauçu, formando a chamada mata nova. Quando chega a ser mata velha, as espécies de plantas não são mais nomeadas devido à sua grande riqueza.

O espaço doméstico inclui a própria casa, os canteiros e as pessoas, mas também alguns bichos. Esses podem ficar soltos dentro da casa ou no terreiro, ou presos por cordas, caixas e paneiros. De modo geral, os bichos são bem tratados e alimentados. Araras, papagaios, macacos, gatos, cachorros e jabotis são criados dentro de casa. No João Brás, Tereza chama os papagaios de “sirimbados”, corruptela do temo “xerimbabo”, próprio ao

ñeengatu (Fausto 2008). Já “criação” são os animais que servem de alimento – porcos, galinhas, perus e patos. Eles são criados nos terreiros sem cerca e alimentados no verão; os porcos procuram sua comida sozinhos e comem tanto frutas do terreiro como raízes e sementes do mato. Ficam quase sempre perto da casa e, nas horas mais quentes do dia, se escondem no mato das proximidades. Muitas vezes, os leitões são criados presos em caixas ou dentro da casa, antes de ser colocados no terreiro. À noite, se prendem as galinhas em galinheiros elevados no fundo da casa ou embaixo de paneiros de tala trançada, para não serem pegas por outros animais.

Algumas caças pequenas são levadas para casa, como a cotia, e ficam presas com cordas ou correntes na cozinha, onde são alimentadas e bem tratadas – isso acontece por exemplo quando se mata a mãe do bicho durante uma caçada. Depois de crescidas e gordas, a maioria é vendida. Às vezes se criam “peremas”⁶⁶ em caixas de madeira, uma forma de armazenar os bichos vivos para comer, trocar ou vender. Outra forma de armazenagem de animais vivos encontrei em volta da casa de Eusébio e Marila, onde havia três buracos com água que eles cavaram para guardar peixes que pescavam e que não iam preparar no mesmo dia. Mas essa forma de armazenamento só pode ser utilizada para conservar os peixes por um ou dois dias.

O grupo doméstico é também um grupo de trabalho compartilhado por parentes coresidentes, mas outros grupos de trabalho também são formados para tarefas específicas. Compõem-se por vizinhos, moradores de certa área do mesmo rio, cunhados, primos ou amigos sem relação de parentesco. Quando é preciso roçar um terreno grande, tirar açai, construir ou fazer a manutenção do trapiche, por exemplo, esses grupos de homens se reúnem para trabalhar, tornando a tarefa mais rápida e prazerosa. Às vezes, vão também algumas mulheres para preparar comida e bebida para os homens, sendo o alimento fornecido por quem pediu a ajuda. Essa prática é comum e informal, e seus participantes variam de acordo com a época do ano e a disponibilidade de cada um. No entanto, a reciprocidade é importante: todos os envolvidos esperam ser ajudados quando precisarem. A retribuição da ajuda não precisa ser nos mesmos termos – pode ser em outra atividade – mas há limites, e na maioria dos casos o trabalho realizado não varia muito. Não se pode pagar de modo nenhum – nem em dinheiro, nem em espécie –, pois isso seria uma ofensa àqueles que trabalham sem cobrar

⁶⁶ “Peremas” são pequenas tartarugas terrestres, comuns nessa parte da ilha.

pelo serviço. Mantém-se assim uma contínua relação de interdependência entre seus membros.

2.6 A esfera da fé: os santos e as festas católicas

Apesar de não haver em Caviana nenhum padre, grande parte dos moradores da ilha é católica, e existem várias igrejas espalhadas pelos igarapés. A única exceção é uma igreja presbiteriana no rio Pracutuba, no sudeste da ilha. Muitas ações coletivas de Caviana estão ligadas às festas religiosas, quando se diluem as divisões entre casas, grupos domésticos e habitantes de determinados igarapés e novas relações sociais são criadas, solidificadas ou rompidas. As festas de santos na área de pesquisa estão associadas principalmente a São Sebastião e à Nossa Senhora de Nazaré, mas há muitas outras em Caviana, em ilhas próximas e nas cidades, que os ribeirinhos frequentam, como devotos de seu santo ou como frequentadores da comemoração.

Quase todos têm em casa um altar com imagens de santos – de papel, de barro, porcelana ou madeira, adornadas com fitas e prendas (Figura 2.20). Rezam aos santos todos os dias e lhes acendem velas; em seu nome erguem construções e oferecem festas. Os devotos de um mesmo santo se juntam em ladainhas e comemorações e às vezes são chamados de irmandades e têm uma organização mais rígida, como veremos no caso da irmandade de Nossa Senhora de Nazaré.

Algumas pessoas oferecem todo ano uma festa a um santo, com o que passam a ser chamados “dono do santo” – o que pode ser entendido como zelador, ou aquele que cuida do santo, homenageando-o com festas ou construindo uma igreja e uma sede para abrigar e cuidar das pessoas que vêm prestigiá-lo. Acompanhei o caso de Adolfo, que é *dono* de São Sebastião. Ele tem uma imagem deste santo, para a qual construiu uma igreja e uma sede, onde anualmente comemora seu dia (Figura 2.21). Segundo se conta, São Sebastião era da região do Pracutuba, e sua imagem pertencia à família Farias. Com onze anos de idade,



Figura 2.20: Coletânea de imagens de santos e altares no interior de diversas casas em Caviana. Fotos: Juliana Salles Machado

Adolfo foi morar lá, onde se fazia a festa de São Sebastião. Mesmo sendo muito novo, foi escolhido para presidir a festividade, e fez isso por mais de dez anos, antes de ir morar na Fazendinha. De lá, Adolfo fundou a comunidade Frei Crescêncio, no João Brás, onde havia comprado um terreno e pretendia construir sua casa. Adolfo conta que “antes de morrer ele [o antigo dono do santo] falou que queria que ele [Adolfo] fosse responsável pela imagem, como se fosse dele”, e pediu ainda que São Sebastião fosse o padroeiro da nova comunidade. Assim, além de santo padroeiro, São Sebastião passou a ser o santo de Adolfo e, depois, um santo de devoção na região. Em nome dele, ergueram uma igreja e uma sede no João Brás e se dá uma festa que se inicia no dia 19 e culmina no dia 20 de janeiro, dia de São Sebastião.

Além de São Sebastião, Adolfo diz ter sido dono de São João Batista, imagem que era de seu pai. Segundo ele, seu primo, João Figueiredo, pediu a imagem ao pai de Adolfo, pedido que este concedeu porque ele se chamava João, e era “muito prestativo” e “considerado um filho”. As festas passaram a ser alternadas entre Adolfo e João.

Outro caso que acompanhei foi o de Roberto, que é *dono* de Nossa Senhora de Nazaré. Em homenagem à ela construiu sua igreja e sede, além de ampliar sua casa para receber os fiéis durante a festa. A imagem do altar é herança da família de sua mulher, Augusta. Roberto não faz cultos dominicais na igreja, em que só se celebra Nossa Senhora. Esta celebração começa em agosto, com as ladainhas, ainda esporádicas (Figura 2.22). Em setembro, elas se tornam semanais. No início de outubro, os foliões da ladainha saem da igreja para peregrinar pelos rios em busca de fiéis e recursos para a festa. No dia 12 de outubro, o círio começa a ir para a igreja. As ladainhas são organizadas por um coordenador geral, chamado de mestre-sala.

Como dono, organizador e patrocinador da festa, Roberto é o mestre-sala, ou folião-mor. Composto o grupo, vêm ainda os membros antigos, Adolfo e João, e os mais jovens, Firmo (filho de Roberto, de 21 anos) e Niel (neto de Roberto, de 11 anos, que se iniciava na ladainha). Os membros do grupo são fixos e começam desde muito cedo a aprender a ser foliões. Isso é importante, pois durante certo tempo, os foliões deixam suas atividades de lado para fazer a peregrinação e só voltam para casa no dia da festa. Atualmente, a peregrinação é curta, começando em 1 de outubro, mas, segundo eles, há peregrinações que duram meses. Os foliões são responsáveis pela fabricação de instrumentos musicais e, o mais importante, pela



Figura 2.21: Imagens da Igreja de São Sebastião no João Brás e das missas dominicais da comunidade.
Fotos: Juliana Salles Machado



Figura 2.22: Imagens da Igreja de Nossa Senhora de Nazaré no Igarapé Taxipucu e da ladainha em homenagem à santa. Fotos: Juliana Salles Machado.

“cópia” da ladainha⁶⁷. Quando estão em peregrinação, fazem as ladainhas após as refeições, que são oferecidas ao grupo pelos donos da casa – a chamada folia. Segundo Roberto:

Na folia, a gente chegavam às casas antes do almoço, almoçava e depois os foliões faziam os agradecimentos. A imagem da santa saía na folia. Hoje, tem só quatro foliões – uma viola, um pandeiro, um reque-cheque e um tambor. Em agosto e setembro, passavam muitas imagens, muita folia; agora, já não tem mais. A peregrinação sai em agosto, setembro e outubro. (Roberto, Caviana, 2009)

Quando chegam de volta ao igarapé Taxipucu, comem a folia depois da refeição na casa de Roberto, caminhando de lá até a igreja, para realizar a cerimônia. No dia da festa, quando os foliões chegam da peregrinação, ergue-se o mastro do círio dando início as festividades. A de Nossa Senhora de Nazaré dura duas noites. Durante a celebração, fazem a ladainha e a imagem volta para o altar, de onde só sairá no outro ano. Seguem-se ladainhas, comidas, leilões, jogos e danças, que duram vinte e quatro horas ininterruptas, até a queda do mastro, quando todos vão embora. Sobre a cópia da ladainha rezada para Nossa Senhora de Nazaré no Taxipucu, reproduzida em anexo (Anexo 5).

Sobre a ladainha, Roberto conta:

Quando me entendi, eu ouvi rezarem assim. Rezadores mais antigos sabiam de cor, não precisavam da cópia. Seu João, Seu Raimundo e Adolfo entendem um pouco, todo ano fazem a ladainha, uma vez por ano. Atualmente, conto com Adolfo, Seu João, Firmo e Niel. Firmo começou entre 10 e 12 anos de idade. Niel está em seu segundo ano. Tem que prestar atenção, porque depois morre, aí eles têm como não perder a cópia. Começa nessa época, a ladainha [agosto]. No mês de setembro, de vez em quando, faz uma ladainha. Depois de outubro, é todo dia, mas cada dia em uma casa. (Roberto, Caviana, 2009)

⁶⁷ A cópia é a versão escrita da ladainha que é mantida pelo coordenador e passada ao longo das gerações.

Não se sabe ao certo como Roberto se tornou o dono da festa. Alguns dizem que ele herdou da família de Augusta, outros, por uma promessa que teria feito à santa quando a mulher adoeceu gravemente. O certo é que agora ele e os filhos farão anualmente seu círio, mesmo que, em tempos mais difíceis, não consigam dar uma grande festa para acompanhá-lo.

É interessante notarmos o início desta citação, “quando me entendi”, expressão amplamente utilizada e que dá nome a esse capítulo. “Quando me entendi, eu ouvi rezarem assim” – com esta frase Roberto anuncia um momento importante da construção da sua pessoa, quando ele toma consciência de sua inserção em um coletivo religioso e de que maneira este coletivo se exercia na prática. Sua fala implica em diversas coisas: não é que as coisas sempre foram assim, mas que essa era a forma que seus parentes rezavam e foi justamente através desta forma que ele ingressou perceptualmente como pessoa nesse coletivo, ou nessa “comunidade de parentes” (como citado anteriormente utilizando um termo de Lima 2006). Essa fala nos traz à importância da religião (a ladainha, a festa dos santos, etc.) na formação de um “filho de Caviana”, ressalta sua presença como parte constituinte da construção da pessoa – ponto onde novamente retomamos a citação de Lima onde a autora destaca o papel da religião, junto com o parentesco e a economia (ou mais precisamente o ideal de autonomia econômica), como formadores de uma identidade do grupo.

Outro santo que passou nessa área foi São Benedito, que durante algum tempo ficou abrigado na igreja do João Brás, junto com São Sebastião. São Benedito era o padroeiro do Pracutuba; quando o rio secou, a irmandade se mudou para o Apani, que também secou, dificultando seu acesso. Assim, decidiu-se mandar a imagem para o João Brás, num cortejo fluvial. Três anos depois, conseguiram arrumar a capela no Pracutuba e a imagem voltou para lá. Roberto acredita que os santos eram primos, por isso São Benedito teria ido ao João Brás e, de tempos em tempos, eles precisam se reunir novamente. Ele conta a seguinte história sobre esse santo:

Encontrou urupé⁶⁸ no pau, no Aceituba. Levou pras crianças, na casa, no Aceituba. Sumiu. Apareceu de novo no mesmo local. Parecia a imagem de São Benedito. Era Milagre! São Benedito de Urupé virou padroeiro do Pracutuba. Queria vir para cá [João Brás], conterrâneo

⁶⁸ Segundo Roberto, urupé é “um negócio que dá no pau, como um cogumelo”.

era daqui. Trouxeram São Benedito de Urupé. De vez em quando, levavam ele de volta. Querem levar de volta São Benedito e São Sebastião fica; querem fazer sede e igreja no Pracutuba. São Benedito é parente de São Sebastião. Aqui é a sede e a igreja de São Sebastião. Mas São Sebastião era do Aceituba também. Primeiro, veio São Sebastião e, depois, São Benedito veio atrás dele. Ainda não apareceu parente de Nossa Senhora de Nazaré. (Roberto, Caviana, 2008)

Quando perguntado sobre São Benedito em outro momento, Roberto contou como era sua festa:

São Benedito saía em março, abril, até dezembro. Em 1º de dezembro, o santo chegava à vila e, quando era dia 2 ou 3, o santo voltava para onde ele ia sair para fazer o círio (ficava uma semana). Enquanto o santo está fora, na semana antes da festa, tem a novena. O santo sai em procissão para a igreja e aí chega e tem a missa, a ladainha e depois começa a festa dançante (fora da igreja – a gente fecha a igreja). Quando termina a festa dançante, derruba-se o mastro e aí tem as últimas orações da igreja e se discute as prestações de conta com a organização do outro ano. Os foliões são pagos pelo dono da festa, que tira do próprio orçamento arrecadado. O folião só faz isso: dorme cada dia numa casa, faz até 10 casas em um dia. A não ser que a pessoa tenha alguma promessa para pagar; aí, o Santo fica. O mestresala é o responsável pela comissão, vem com ordens batidas. O santo usa uma lista, a pessoa coloca na ordem o que ela quer dar para o santo. Tem lances para as ofertas, e quem arremata mais alto fica com a ordem. O valor da ordem é dado para a igreja. Todo fim de semana, começa a ladainha do santo a partir de setembro. Ele começa a sair em 1º de outubro. (Roberto, Caviana, 2009)

Outra data celebrada nessa parte da ilha é 2 de novembro, Dia de Finados, ou Dia dos Mortos. Nos cemitérios, também chamado de “campo santo”, faz-se uma cerimônia chamada

“Iluminação”. Na área de pesquisa, o “campo santo” fica no meio da floresta, entre o rio Pocotó e a posse do João Brás. As pessoas acendem velas para seus familiares mortos e, do cemitério, saem em peregrinação pela mata, com velas na mão e fazendo orações, até a igreja.

Além dos santos e seus poderes, a cosmologia dos ribeirinhos é repleta de “Encantados” e feitiços e se manifesta em Caviana especialmente nos atos de cura. Essa esfera é velada e pouco se fala sobre ela, mas é intensamente sentida e praticada cotidianamente por quase todos, como veremos no Capítulo 5.

2.7 A gente, filhos de Caviana

“Nós somos filhos desta Caviana”, frase que ouvi muitas vezes durante minha estadia na ilha. Mas para mim, uma pergunta constante era à quem se referia o “nós”? Que relação havia entre aquelas pessoas? As ações diárias revelaram não *um* coletivo, mas sim um constante processo de formação de pequenas agregações coletivas que, juntas, compunham esse “nós” na ilha Caviana. Há uma identificação com *morar junto*, morar na mesma casa, no mesmo terreno, no grupo doméstico, no mesmo rio ou na mesma comunidade paroquial. A construção destas coletividades é instável e se faz na própria prática dos relacionamentos interpessoais. Acredito que um caminho para compreender a complexidade de relações socialmente significativas em Caviana seja a interconexão de esferas sociais com limites fluidos, refletida na expressão “filhos de Caviana”. “Filhos desta Caviana” tem um sentido de pertencimento maior e representa essa sobreposição de coletivos.

Como vimos, os vaqueiros e a relação com o campo não marcam a existência de um *outro*. Essa oposição é criada com a cidade, como mostra a expressão “nós, aqui no interior”. Os outros a que comumente se referem os ilhéus são os oriundos de Macapá ou Belém e os paraenses em geral. Essa alteridade poderia ser ilustrada pelas relações comerciais explicitadas anteriormente: quem compra *produtos* da terra (os outros, “eles”) e quem compra *mercadorias* (“nós, do interior”). Essa relação tem um sentido forte, pois indica quem participa do manejo das plantas em Caviana e quem tem acesso à esses produtos por uma rede

que não é a comercial, mas baseada na partilha entre os parentes. O comércio, é uma relação com os outros, não com parentes. A identidade associada à produção, ao plantio, ao ato de alimentar os parentes e de compartilhar a comida é estendida aos “filhos de Caviana” que moram em Macapá. Os parentes que moram na ilha mandam produtos aos da cidade por barcos como o de Roberto. Diariamente, ouvimos no rádio pedidos para que mães, pais, irmãos e primos enviem açaí, bacaba ou banana à parentes que moram da cidade. Não são pedidos de venda – os produtos não são pagos –, mas fazem parte do que se espera da família. É uma afirmação de que eles ainda fazem parte de Caviana e seus familiares ficam contentes em mantê-la.

Apesar de muitas pessoas irem morar na cidade, principalmente os jovens, há no discurso uma negação da cidade. Os “filhos de Caviana” ou seus descendentes que moram em Macapá sempre exaltam o aspecto natural da ilha, que consideram *verdadeiro* no que se refere tanto aos alimentos quanto aos sentimentos de parentesco e às relações sociais. Aí, a ideia de *natural* estar associada à condição muito valorizada de comer o que é plantado pela própria família. Thienne é neta de Tereza e moradora de Macapá. Ela visita a ilha todo ano e recebe de seus avós comida através do barco de Roberto, quando perguntado sobre o que é um caboclo ela responde:

O caboclo não tem estudo, conhecimento. Ele se criou no interior, não tem a educação que tem na cidade. Se criou no interior, não tem renda fixa, não tem hábitos, por isso se torna inferior à cidade. Mas é aí que as pessoas se enganam. Não tem, mas no papel, porque elas vivem bem melhor do que na cidade. Elas são muito ricas, elas têm costume. Na cidade não temos costume de comer todos juntos. Eles têm educação, tiram o chapéu, comem juntos e tudo isso. (Thienne, Macapá, 2009)

Voltamos à concepção de que ser filho de Caviana é ser alimentado *pelos e com* os parentes, incluindo assim a terra como parte importante dessa noção de parentesco. Embora cada vez mais jovens e mesmo famílias inteiras se mudem para Macapá, há quem vá no sentido contrário. É o caso da família de Roberto, em que todos os filhos vivem próximos em Caviana. Houve duas tentativas de saída. Na primeira, ele mandou o filho mais velho,

Ricardo, estudar em Belém. Como ele logo se “desinteressou dos estudos”, acabou por voltar para a casa dos pais em Caviana. Em outra, mais recente, Roberto comprou uma casa em Macapá, onde pretendia receber os produtos de Caviana e ele mesmo revendê-los na cidade. Mas nem ele, nem sua mulher gostaram de viver na cidade e nenhum dos seus filhos se interessou em assumir o negócio. Acabaram vendendo a casa e voltando para Caviana⁶⁹.

A migração do campo à cidade tem uma dimensão importante em grande parte das pesquisas sobre o campesinato e é uma questão recorrente entre os próprios camponeses (Behar 1986; Bourdieu 1962; Champaign 1975; Chiva 1958; Fortes 1969; Geertz 1967; Lewis 1951; Redfield 1969; Segalen 1980; Thomas & Znaniecki 1974; Thorner et al 1986). Em Caviana, a migração tem mudado as relações sociais, econômicas e políticas dos ribeirinhos. Por definição, uma comunidade rural (que, como vimos, é bastante difusa, em Caviana) não é fechada, pois não é totalmente independente e autônoma, constituindo-se sempre em relação com a cidade, mesmo que por oposição (Elias 1994; Mintz 1986). No entanto, muitas vezes, tomamos as comunidades como sistemas fechados, para melhor circunscrever nosso objeto de pesquisa e assim torná-lo mais homogêneo e analiticamente estável. Além disso, em muitos casos, os próprios camponeses se veem como um sistema fechado, como de algum modo podemos dizer dos ribeirinhos de Caviana. Como vimos, os limites intercomunidades da ilha são difusos e superpostos, no entanto, se podemos afirmar com mais segurança algum sentimento de pertencimento maior que os uns, esse é o de serem “filhos de Caviana”. Essa denominação adquire completude frente aquele de moradores das cidades.

Um olhar sobre a relação dos ribeirinhos de Caviana com as principais cidades próximas – Macapá (AP), Afuá e Chaves, na ilha de Marajó – revela fatores importantes para entendermos por que, para os ribeirinhos, não parece haver uma ruptura clara entre Caviana e Chaves e Afuá, ao passo que Macapá é claramente vista como um *outro*. As oposições que permeiam esses fatores poderiam ser entendidas como as seguintes:

⁶⁹ Outro caso de retorno aconteceu numa família na fazenda Santana. Um homem, parente dos Figueiredo, foi estudar em Belém, mas “não se acostumou”. Logo voltou para Caviana e foi trabalhar com o transporte e revenda de porcos. Ao se casar com uma moradora da ilha não tendo mais terras familiares na ilha, pediu ao sogro para morar a seu lado, na fazenda, onde construiu sua casa. Há ainda o exemplo de Ilcinea e de seus seis filhos. Apesar de seu pai ser de Caviana, ela morava em Macapá com sua família. Resolveram voltar para Caviana, mas sendo seu marido de Mexiana e não possuindo propriedades na ilha, foram tomar conta de um terreno ao lado do pai de Ilcinéia. Seu marido é pescador e vive embarcado, mas vai vê-los semanalmente.

	<i>INSTITUCIONAL</i>	<i>“NATURAL”</i>	<i>SOCIAL</i>
cidade	acesso à instituições e políticas públicas (educação e saúde gratuitas)	distanciamento na relação com água, terra, plantas	desconhecimento dos limites de interação social e diversidade de atores
Caviana	ausência das instituições ou precariedade de sua atuação	relação próxima com água, terra, plantas	conhecimento dos atores da interação social (relações pessoais e afetivas com todos os membros da coletividade)

Tabela 2.1 – Oposições em Caviana: a cidade na percepção ribeirinha

A partir das informações simplificadas nesta tabela, vemos que entre os fatores que influenciam o sentimento de pertencimento do coletivo formado na ilha Caviana a aproximação com o ‘natural’ e o conhecimento dos atores da interação social estão entre os aspectos importantes. Podemos compreender essa oposição em termos de domesticidade versus exterioridade, onde teríamos as plantas e a topografia, enfim os *lugares*, como também fatores na criação desse sentido de pertencimento, em sentido semelhante aos atores sociais. Como nestes últimos, nos quais a importância do conhecimento dos atores se dá pelo estabelecimento de relações pessoais e afetivas com todos os membros desta coletividade, também com os lugares há uma familiarização e a criação de vínculos relacionados ao parentesco e ao sentimento de territorialidade. Com isso em mente, podemos compreender melhor porque Chaves e Afuá parecem mais próximas da realidade de Caviana do que Macapá, e, mais do que isso, quais são as chaves de reconhecimento para uma noção de pertencimento dos ribeirinhos de Caviana. Enquanto em Macapá, há quase que uma negação deste vínculo especialmente com os lugares, mas também com as pessoas⁷⁰, Chaves e Afuá apresentam aspectos de continuidade com Caviana. Estas últimas, apesar de também serem

⁷⁰ Evidentemente não se trata de uma negação por completo. Podemos encontrar na periferia de Macapá um bairro onde quase todos são moradores ou descendentes de moradores de Caviana. Esses antigos “filhos de Caviana” mantêm contado regular entre si e com seus parentes na ilha e buscam manter relações sociais através de festas e casamentos. Dessa maneira tornam a cidade mais doméstica, compartilhando um conhecimento sobre a ilha e seus parentes.

idades, são pequenas em sua extensão e sua paisagem ‘natural’ pouco transformada e ainda reconhecível se comparada as cidades maiores. Lá, o relevo e a vegetação ainda são reconhecíveis, os rios ainda estão visíveis e ainda é possível manter de certa maneira uma distribuição espacial das casas de acordo com os laços de parentesco, replicando de maneira não tão evidente, os grupos domésticos ribeirinhos.

Certamente, trata-se apenas de uma simplificação das inúmeras especificidades da ilha que dão significado ao termo “filhos”: por exemplo, a possibilidade de uma subsistência relativamente autônoma pelo plantio e manejo de espécies vegetais, pela extração de produtos da mata, pela caça e pela pesca, em contraposição à total dependência do consumo de bens industrializados nas cidades. Ser filho da ilha é ter nascido ali e ter sido alimentado por seus parentes, que produziram seus cultivos na terra de seus antepassados. Em geral, quem nasce na cidade não é considerado “filho de Caviana”, mas esse status pode mudar se a pessoa estreitar seus vínculos com a ilha, ao conhecer bem seus igarapés e suas matas, produzir seus alimentos e compartilhá-los com seus parentes.

Esses e outros fatores compõem a escala de referência e valores dos ribeirinhos de Caviana. Portanto, sua visão de unidade se configura por oposição à cidade, dando à ilha um caráter de relativo fechamento. No entanto, o termo *relativo* é importante, pois o modo de vida ribeirinho está, assim como os camponeses, normalmente também associado às cidades. Há, por exemplo, as aposentadorias retiradas todos os meses em bancos em Macapá. Além disso, grande parte dos frutos, madeira e castanhas, produtos de plantio, manejo ou extração, além de uma parcela da pesca de peixe e do camarão da ilha, são vendidos nas cidades. Assim, voltamos à definição de uma relação intrinsecamente complementar cidade-campo. A ambiguidade entre a necessidade de oposição e o estabelecimento de fronteiras de pertencimento convivem diariamente com a de comércio.

No contexto amazônico, e particularmente no exemplo de Caviana, o movimento de migração vem ensejando uma profunda reorganização social, sobretudo do ponto de vista dos que ficaram e viram subitamente rompidos seus laços de parentesco ou de indivíduos ou famílias inteiras que se mudaram para Macapá.





Capítulo 3:

Figura abertura capítulo 3: à esquerda, Tereza e seus canteiros no João Brás e à direita, o preparo do alimento no Taxipucu por Cristiane. Foto: Juliana Salles Machado



AS MULHERES E AS PLANTAS

As mulheres não foram criadas; elas sempre existiram. A mulher existia mesmo quando o homem ainda não havia nascido, porque a mulher é a terra – ela é identificada com o solo.⁷¹

Reichel-Dolmatoff 1996

Neste capítulo, detenho-me na sociabilidade feminina. Tendo abordado as esferas dos coletivos predominantemente masculinos de Caviana, agora volto meu olhar para as mulheres. Mais especificamente, exploro uma esfera muito particular de seu fazer – o plantio. O que é plantar, nesse contexto? Por que e como essa atividade está ligada ao universo feminino? As mulheres da ilha me contaram que plantar é “criar” e “cuidar”. Por meio do plantio, me ensinaram que há vários níveis de significação desse cuidado. Os dados etnográficos deste capítulo tratam da relação das mulheres com as plantas nesse contínuo ato de cuidar. Ao cuidar, elas transformam o ambiente, reforçam redes de reciprocidade e garantem sua condição de gente na ilha, em meio a um mundo repleto de entes não-humanos. Da escolha das sementes e mudas à sua troca e plantio, constroem a possibilidade de sua permanência na ilha e fabricam sua existência como seres sociais.

Como vimos na Introdução, a prática econômica das famílias ribeirinhas, assim como sua identidade frente à sociedade nacional, são os tópicos mais frequentemente abordados nos

⁷¹ “Women was not created; women always existed, she existed already when man was not yet born. Because women is the Land, she is identified with earth” (Reichel-Dolmatoff 1996:28).

trabalhos acadêmicos sobre os chamados caboclos amazônicos. As comunidades religiosas, as festas de santos e a organização dos grupos de trabalho fazem parte de um universo predominantemente masculino, já relativamente conhecido desde pelo menos os trabalhos de Wagley (1957) e Galvão (1975). Aí, as mulheres aparecem como mães, donas de casa e benzedoras, coadjuvantes de um coletivo delineado pelo discurso público masculino, sendo sua própria forma de sociabilidade e suas redes de reciprocidade pouco enfatizadas. Os trabalhos sobre canteiros de Murrieta & Winklerprins (2006; 2003) no livro *Sociedades caboclas amazônicas* é um dos poucos que tratam de gênero em estudo sobre comunidades ribeirinhas. Os autores tratam do pouco explorado mundo feminino e suas plantas, no entanto abordam de forma exploratória a relação entre as mulheres, as plantas e os não-humanos.

Depois de minhas primeiras viagens a Caviana, em que predominaram os discursos masculinos, em que acompanhei a circulação e a venda de *produtos e mercadorias*, conheci as festas de santos, os líderes comunitários e os políticos locais, pude finalmente ficar em casa com Tereza. Tereza é uma mulher de 65 anos, mãe de seis filhos, esposa e dona de casa, católica e benzedora. Seu trabalho cotidiano – que passou a ser o meu também – era limpar a casa, preparar o peixe e a caça que os homens traziam do rio e da floresta, preparar o café da manhã, a merenda da manhã, o almoço, a merenda da tarde e o jantar, bem como alimentar os animais e cuidar das crianças e das plantas.

A literatura etnográfica é rica em associações entre as mulheres e o cultivo, seja relacionando-as com a roça ou com as plantas cultivadas e não-cultivadas (Balée 2006a; Gow 1995; Murrieta & WinklerPrins 2006; Posey 2008; Reichel-Dolmatoff 1996; Rival 1998). Em Caviana, elas também se identificam com o cultivo. Além das roças, mantêm em casa um canteiro com amostras de diversas espécies de plantas – remédios, temperos, alimentos e enfeites. Não vi nenhuma casa que não os tivesse, mesmo que muito pequeno. Os canteiros são lugares elevados por estacas, próximos ao fundo da casa, onde as mulheres plantam. Os mais comuns são aqueles feitos dentro de canoas velhas, mas também encontrei outros, sobre suportes de madeira, em que se assentavam paneiros velhos, antigas panelas de barro ou de alumínio e latas cheias de terra. Eles são cuidados no verão, quando recebem “terra boa” retirada de lugares secos da ilha, adubo (como cascas de árvore e sementes de açaí) e são regados diariamente. No começo dessa estação, as mulheres tiram as pragas e ervas daninhas

que os recobrem durante o inverno. Apesar de “sujos” no inverno, eles são utilizados o ano todo, já que são suspensos e de fácil acesso, mesmo durante as cheias. É nesse espaço que as mulheres testam algumas plantas – “a gente experimenta”, costumam dizer. Trazem mudas e sementes do mato e de casas de parentes e amigas e testam seu plantio nesse espaço doméstico. Uma vez “grelado” o “filho”⁷², algumas plantas passam para o chão, para o terreiro, entre cercas de madeira que as protegem, ou soltas, junto com as espécies mais antigas. As plantas são temas das conversas femininas. Acompanhei Tereza em algumas visitas à parentes, durante as quais, depois de conversar sobre como andam as pessoas e as marés e logo antes de ir embora, ela acabava perguntando como estavam determinadas plantas, se tinham “grelado” e como ela fazia para cuidar. Chamaram-me atenção seu interesse pelas plantas aliado à onipresença dos canteiros nas casas ribeirinhas. Nessas conversas rápidas, às vezes contavam de alguma planta ou experiência particular de plantio, e, no fim sempre levávamos uma muda para casa.

Para compreender o significado dessa relação entre mulheres e plantas, dediquei grande parte do meu tempo à acompanhar as visitas de Tereza à seus parentes e amigas e a entrevistar essas mulheres. Eu perguntava sobre as formas e os locais de cultivo, o nome das plantas e suas origens. O resultado desse levantamento etnobotânico será detalhado no Capítulo 4.

Agora, antes de apresentar as plantas em si, discuto a relação que as mulheres têm com elas. Durante minhas entrevistas, em meio às plantas do terreiro ou no fundo da cozinha, ouvia repetidamente expressões como “minha planta” ou “esse filho”. Mas, seu cultivo, usos e significados fazem parte de uma esfera pouco falada, quase nada ritualizada e algo esquecida, perdida em meio a um trabalho fatigante. Ofuscadas pelos heroísmos marítimos, a terra, as plantas e seu cultivo quase não apareciam nos discursos, mas foram descortinando uma ontologia muito conhecida na etnologia ameríndia e pouco percebida entre esses outros habitantes amazônicos, os ribeirinhos. O cotidiano feminino é tecido com discursos

⁷² “Filho” é o termo com que se designa a muda de uma planta; um “filho grelado” é o que efetivamente cresceu.

silenciosos e trabalhos pouco visíveis, mas revelou-me um conhecimento que é amplamente difundido, embora pouco formalizado. Compreendendo sua terminologia, vemos que, mais do que cultivar plantas, as mulheres as *fabricam*⁷³. Na contínua manutenção dos canteiros e terreiros e em suas trocas de mudas e sementes, as mulheres têm um papel ativo na criação de *lugares*⁷⁴ e na transformação da paisagem. Sua relação com as plantas expressa uma maneira particular de ordenar e compreender o mundo, lugar de muitas mães e de luta para continuar a ser gente.

3.1 As mulheres e as plantas

*Homem é besteira. Vai lá pra beira...
Tem um monte de filho e depois fica só.*

Maria Valadares

As principais atividades das mulheres em Caviana são o criar e o cuidar. No cotidiano, esses conceitos se confundem, mas, juntos, imputam às mulheres a responsabilidade da criação e manutenção de pessoas, objetos, animais e plantas. Da gestação ao parto, elas criam fisicamente gente. Do ato diário de coletar sementes, trocar mudas, plantar, colher frutos e alimentar parentes, elas cuidam de pessoas e garantem sua subsistência. Das talas, produzem cestos, paneiros, jamanchis; da argila, fazem panelas, vasos, incensários e cachimbos; objetos para conter os alimentos materiais e espirituais do cuidar (Figura 3.1). Ao alimentar os animais, suas “criações”, fortalecem o cuidar mantendo e expandindo o espaço doméstico da casa. Ao serem *fabricadas*, as plantas deixam de ser mato e passam a ser “filhos”, que depois vão cuidar da gente. Esses aprendizados são passados de mãe para filha, de sogra para nora, de irmã para irmã e entre cunhadas e depois compartilhados entre parentes, vizinhas e amigas.

⁷³ O verbo *fabricar* não é usado localmente e foi escolhido por remeter ao termo usado nos estudos ameríndios, nos quais os índios “fabricam pessoas”, como discutido por Seeger, Matta & Viveiros de Castro (1977).

⁷⁴ Uso a palavra *lugares* em oposição a “espaços”. Enquanto a última nos remete a uma categoria indiferenciada e genérica, a idéia de *lugar* assume o status de individuação, familiarização, afeto e memória. Essa distinção é feita por diversos autores na literatura sobre paisagem. Neste trabalho, utilizo a noção de “lugares significativos”, de Zedeño (2008), também influenciada pelo trabalho Hirsch e O’Hanlon (1995).



Figura 3.1: Objetos do cuidar – Acima à esquerda, Dica trançando a tala e à direita objeto para cobrir as canoas; abaixo à esquerda, Walica fazendo um pote cerâmico; ao meio à direita, Augusta tecendo uma rede de algodão e abaixo à direita artefatos para fiar, como fusos de osso, cestos e algodão Fotos: Juliana Salles Machado.

A ênfase no cuidar está, na literatura, atrelada a uma preocupação se não exclusiva, predominantemente, feminina, como nos mostra Baier (1992) e Overing (1999). Baier (1992) realça o *cuidado* e a *confiança* como pertencentes a um “perfil moral” feminino no que a autora chama de “teoria moral da confiança” (*Moral Theory of Trust*). Ao tratar do trabalho de Baier, Overing observa: “enquanto os homens de hoje tendem a discutir a moralidade em termo das noções de obrigação, contrato e justiça (...) a visão das mulheres, interessadas principalmente na moralidade relevante para a educação das crianças e para o engendramento de relações de amor, cuidado, confiança e cooperação, é mais comunitária” (1999:83). Já a mesma autora, ressalta que “para os Piaroa, os valores do cuidado e da confiança são relevantes para o julgamento das ações tanto de homens quanto de mulheres, pois remetem a concepção do que constitui um tipo aceitável de vida humana na terra” (Overing 1999:84). Em Caviana, assim como mencionado para os Piaroa, as relações de confiança são importantes tanto para homens como para mulheres; no entanto, a idéia do cuidar aqui é inegavelmente mais forte entre as mulheres. Overing menciona ainda que no vocabulário piaroa “curar, fazer, transformar e criar, são palavras que tem todas a mesma raiz” (Overing 1999:93). Apesar de distinto do contexto de Caviana, as relações do cuidar na ilha, como veremos mais adiante, também envolvem todas essas noções.

Neste Capítulo, primeiramente, apresento a diversidade de atividades atinentes à realidade feminina na ilha e, em seguida, passo a tratar especificamente do plantio, que considero uma esfera emblemática do papel da mulher nessa coletividade. Em particular, destaco aqui quatro mulheres: a já citada Tereza, seguida de Augusta, Geralda e Dica. As três primeiras são concunhadas e não consanguíneas, casadas respectivamente com os irmãos Adolfo, Roberto e Chico Figueiredo. A última é comadre de Tereza, que batizou seu filho Hélio, casado com a filha de Augusta (Anexo 6).

Apesar de suas diferentes trajetórias individuais, as mulheres da família Figueiredo foram, de certa maneira, escolhidas pela futura sogra ou cunhada para entrar no universo doméstico da família, e depois construíram sua própria casa ao lado da de sua sogra. Nesse sistema virilocal, as mulheres levam para sua nova esfera doméstica o conhecimento adquirido com a mãe, as avós e as irmãs, através da rede de ensino-aprendizagem que

estabelecem no interior da casa de origem. Trata-se de um saber fazer que é compartilhado e depois ativado como marca de pertencimento e um meio pelo qual elas mantêm e reforçam as relações de parentesco.

Diversos são os saberes transmitidos entre as mulheres. Matérias-primas como a madeira e o ferro estão associadas ao universo masculino – na construção de casas, barcos, remos e ferramentas. Já a tala, o algodão e o barro, através do trançado, da rede, da cerâmica e das plantas estão ligados aos conhecimentos femininos adquiridos e transmitidos pelas redes de parentesco.

O aprendizado começa muito cedo, quando, pequenas, as meninas acompanham as atividades da mãe e das irmãs maiores, e se intensifica entre onze e treze anos. Nessa idade, as mães se dedicam mais ao ensino das filhas. A mãe de Augusta, por exemplo, começou a ensinar-lhe técnicas de plantio, a colheita do algodão e a fiação e tecelagem de redes aos doze anos; aprendizado que ela hoje transmite à neta, filha de sua filha que tem oito anos (Figura 3.1). Enquanto a menina pouco aprende, por ser muito nova, Augusta prepara peças para lhe servir de referência visual, garantindo a preservação da “forma de cada costura”. Augusta me conta “estou fazendo um mostruário para ensinar a Nazaré. Montei o tear da rede para Nazaré aprender. Esse trabalho é como uma folia, uma parte é bonita e uma parte ela é triste”. Trata-se de panos sobre os quais a avó faz rendas e bordados de todos os tipos, bordando em baixo os nomes dos pontos dados. Essas amostras, não são feitas apenas para serem bonitas, como os enfeites das casas, mas para exemplificarem cada etapa do processo de costura, para que se possa reproduzi-los depois. Uma das preocupações de Augusta é decorrente da falta de interesse de sua neta pelo aprendizado. Como sua neta não mora com ela e não pode, portanto, vê-la costurar, ela teme que sua ela não tenha referência visual quando quiser ela própria costurar. A avó de Nete, nora de Augusta, também fazia redes, como muitas outras mulheres no passado; no entanto, atualmente Augusta é uma das poucas da ilha que ainda as faz.

Outro trabalho muito comum entre as mulheres e ainda amplamente difundido é a tala, cujo trançado cria pequenos paneiros de grande utilidade na casa (Figura 3.2). Apesar de muitas pessoas trabalharem a tala, mulheres como Dica dominam com maestria essa técnica e produzem objetos mais elaborados e com formas e funções variadas. No começo, Dica só observava, até que, quando precisou de um paneiro, ela se pôs a desmanchar um velho que tinha em casa e foi fazendo um novo igual. Imitava diligentemente cada trançado que

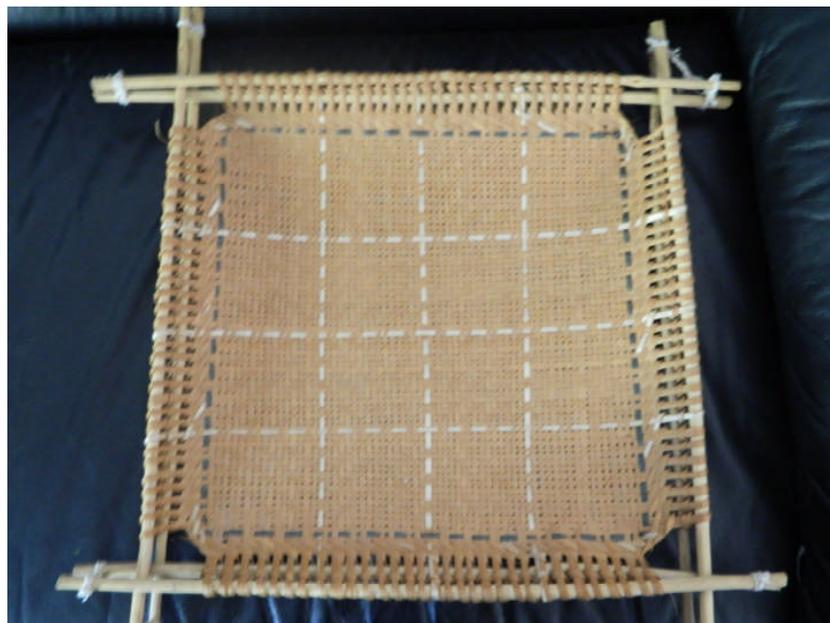


Figura 3.2.1: Trançados de tala de arumã feitos por Dica. Fotos: Juliana Salles Machado.



Figura 3.2.2: Trançados de tala de arumã feitos por Dica. Fotos: Juliana Salles Machado.

encontrava, e assim aprendeu a fazer uma grande variedade de objetos. Alguns dos trançados da tala que pude ver são chamados por ela de *olho de galega* e *cruari* (Figura 3.2), técnicas que permitem fazer diversas formas, com utilidades variadas.

Diferentemente da tala, um conhecimento pouco difundido nos dias de hoje em Caviana é a produção cerâmica. Em 2006, havia apenas duas ceramistas, que ainda as produziam; já em 2010, não se fez mais nenhum pote na ilha, e os ribeirinhos compravam peças industrializadas no cais das cidades. Pude acompanhar a confecção do último pote de Walica⁷⁵, viúva, de 76 anos, que, logo após minha partida, teve um derrame e perdeu boa parte dos movimentos e visão (Figura 3.3). Vi potes de Walica espalhados por grande parte da ilha, pois seu estilo e técnica eram de fácil identificação⁷⁶. Walica mora no Ubuçutuba e tem um filho e duas filhas, uma delas, de criação. Esta foi a única a aprender o ofício da mãe, mas não faz potes cerâmicos por conta própria, apenas auxiliando sua mãe. Após fazer um pote cerâmica para mim, Walica me conta “aprendi com minha mãe. Era ela que fazia. Ela não me ensinava, porque (quando era ela mocinha em vida) era ela que fazia e eu aí [indicando com o rosto as crianças que a olhavam]. Aquilo ficava na minha cabeça. Só depois que minha mãe morreu que eu cuidei”. A mãe de Walica utilizava cerâmicas antigas⁷⁷ e *cariapé*⁷⁸ para

⁷⁵ A técnica de Walica era muito semelhante à observada em vasilhames cerâmicos encontrados em contextos arqueológicos da região. Ela usava uma mistura de argila com diferentes qualidades plásticas, retirada do barranco do rio próximo a sua casa, e temperava-a com *cariapé* retirado de árvores da floresta, às vezes bem distantes. Moldava a base sobre pequenas tábuas de madeira e sustentava os roletes sobrepostos até a altura do maior diâmetro do pote, quando a peça era posta no sol para secar. Uma vez seca mas ainda maleável, acrescentava os roletes seguintes, diminuindo o diâmetro do pote ou, conforme o caso, apenas aplicando-lhe um lábio. Durante todo esse processo, alisava as paredes internas e externas com uma semente (“caroço”). No fim, aplicava um rolete decorativo paralelo ao lábio, sobre o qual fazia decorações paralelas digitadas. O pote voltava para o sol e depois era queimado numa fogueira a céu aberto. A oxidação era controlada apenas com cacos e potes cerâmicos velhos que recobriam o pote, e a temperatura de queima, pelo tipo e pela quantidade de madeira em combustão.

⁷⁶ Identifiquei o trabalho desta ceramista pela espessura da peça, pelo tratamento da superfície e pelo padrão característico de sua decoração. Walica aplicava regularmente apenas uma forma de decoração plástica a uma variedade de formas de potes: um rolete grosso próximo à borda com digitados que corriam perpendicularmente pela extensão do aplique. Como só havia duas ceramistas na ilha, pude contrastar os potes de Walica com os da ceramista do Apani, esses de espessura bem fina, sem apliques e com um tratamento de superfície mais cuidadoso.

⁷⁷ É comum as ceramistas usarem fragmentos cerâmicos como antiplástico para a produção de um novo pote. Eles são triturados num pilão e depois peneirados em um peneira de tala para posteriormente serem acrescentados à pasta antes de começar a fabricação dos roletes. Em Caviana, as oleiras pegavam esses fragmentos em sítios arqueológicos que encontravam perto de casa.

⁷⁸ O *cariapé* é uma entrecasca de árvore cujas cinzas, ricas em sílica, são usadas como antiplástico.



Figura 3.3: Produção cerâmica de Walica no Ubuçutuba, 2006. Fotos: Juliana Salles Machado.

temperar o barro. Já Walica, que ajudava no preparo dos antiplásticos, quando começou ela própria a produzir potes cerâmicos, os preparava apenas com cariapé que buscava no mato. O barro era retirado na beira do rio Ubuçutuba, em frente à sua casa. Aprendeu tais técnicas ao observar e ajudar sua mãe, mas só começou a fazer suas próprias peças depois que ela morreu. O que possivelmente virá a ocorrer com sua própria filha, após a sua morte. O conhecimento, ao que parece, é internalizado e só é atualizado quando a mestre morre.

Os trabalhos de tecelagem, trançados e produção cerâmica nos revelam não só a diversidade de objetos e saberes transmitidos entre as mulheres, mas também que, entre elas, cada uma tem “o *seu* trabalho”. Para cada linha feminina de transmissão de conhecimento, há uma especialidade que é passada e que cada mulher leva consigo quando se muda para o universo doméstico do marido. O caso do Taxipucu é exemplar.

No grupo doméstico de Augusta, ela é a única que sabe tecer redes, e suas noras “não se interessam” em aprender (ver Anexo 6). Enquanto morou na casa da sogra, Cristiane fazia matapis e cestos de palmeira trançada, atividade que aprendeu com sua mãe e que continuou a praticar depois. Ela não compartilhou esse conhecimento com a sogra. Outra nora e moradora desse mesmo grupo doméstico, Nete, prima de Cristiane, também trabalha a tala e não aprendeu a mexer com o algodão. “Esse pessoal trabalhava muito com isso, lá”, dizia Augusta sobre o trabalho das noras, enquanto ela própria procurava chamar a atenção da neta para a tecelagem do fio de algodão.

“Minha mãe ensinava a planta”, me conta a filha de Walica, no Ubuçutuba. O trabalho com plantas também é transmitido nas redes femininas de parentesco. Izete, moradora do Ubuçutuba me conta “aprendi a planta vendo minha mãe plantar”, reforçando o aspecto mencionado acima da interiorização do conhecimento que ocorre preferencialmente através do olhar, da imitação e do ajudar. Não há uma orientação expressa, nem uma condução do gesto pela instrutora. Dica reclama de sua filha: “eu planto a muda e dou para ela, mas ela deixa cerrado. Mas ela tem mão boa para plantar. Se ela caprichar muito vai ter. Mas ela não capricha muito”. Assim, há uma preocupação com a transmissão deste conhecimento. Mas, diferentemente das outras atividades, plantar tem uma função mais estrutural na vida das mulheres – menos ou mais, todas plantam. Trago aqui os desenhos que me foram presenteados em 2006 por Maiara, uma neta de Walica (Figura 3.4). Enquanto eu entrevistava sua avô sobre o processo de produção cerâmica, Maiara, que nesta época devia ter oito anos,

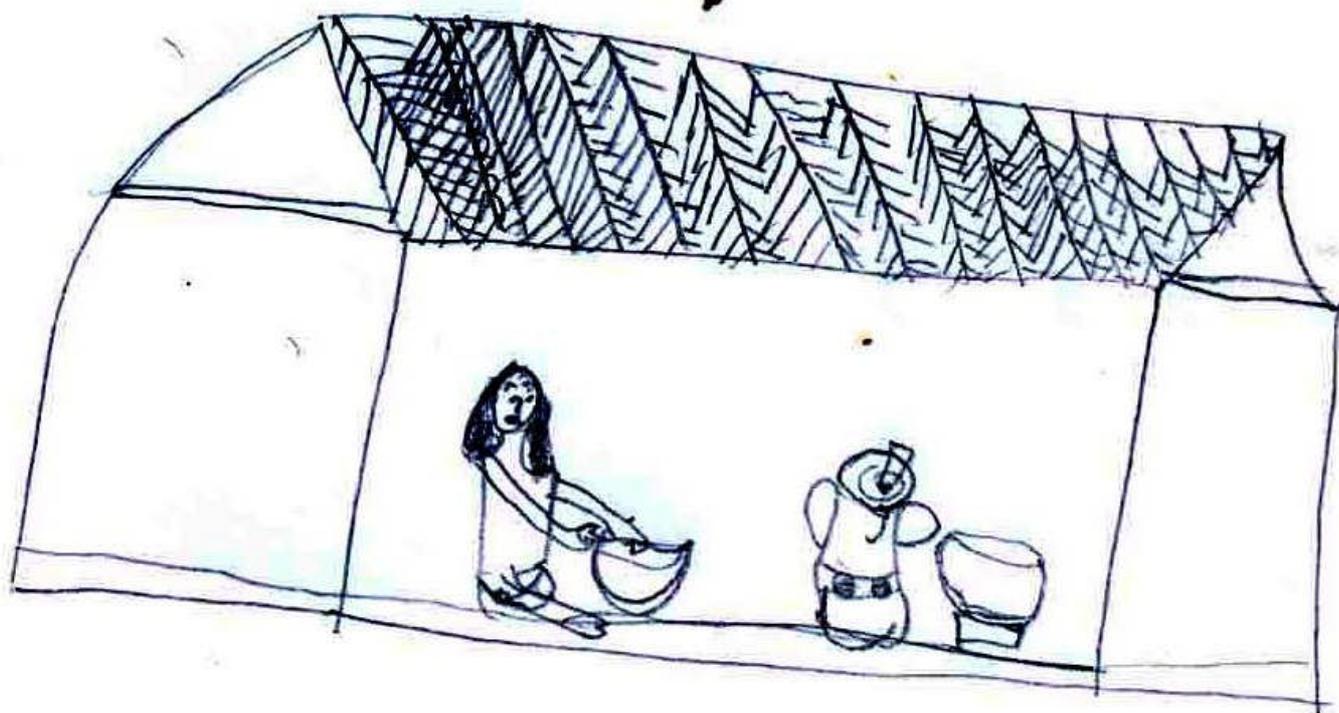
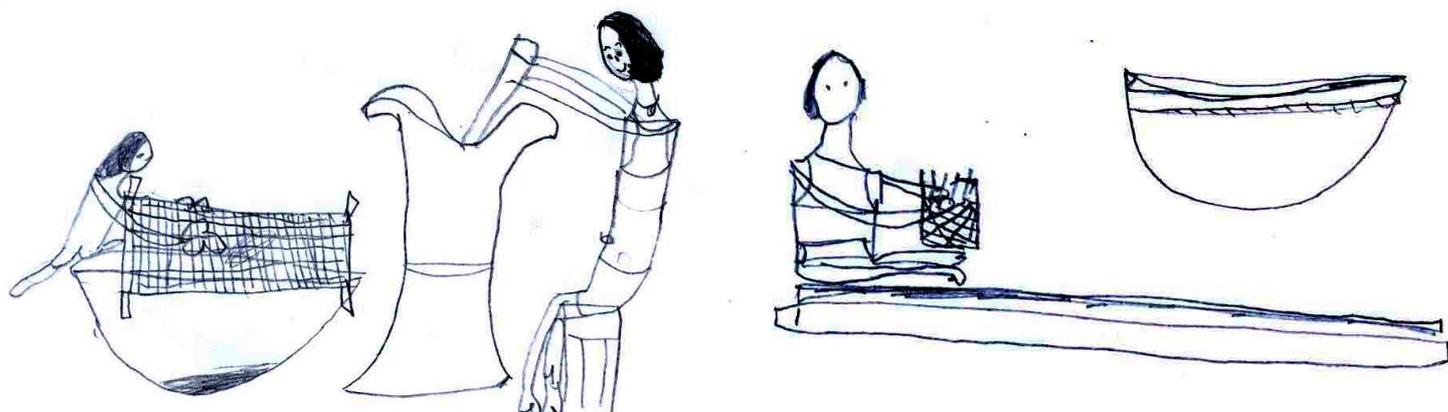


Figura 3.4.1: Desenhos feitos por Mayara no Ubuçutuba, 2006. Acima à esquerda, processamento do açaí; acima à direita, trançando a palha. Abaixo, a oleira.



Figura 3.4.2: Desenhos feitos por Mayara no Ubuçutuba, 2006. Acima, oleira tirando o barro;. abaixo, o rio e a floresta.

me pediu lápis e papel e sem que eu fizesse nenhuma solicitação especial me trouxe os cuidados femininos: a produção com as talas de arumã, a fabricação de potes cerâmicos e, finalmente, uma cena de pesca, que mais do que a pesca em si sintetiza a noção de casa, e o profundo conhecimento arraigado sobre as plantas. Maiara é muito nova para participar de qualquer uma destas atividades de maneira independente, mas o detalhamento dos gestos e matérias-primas em cada prática representadas revelam um conhecimento internalizado que eu nem ao menos podia esperar. Reparem nos detalhes de cada árvore que margeia o rio, nenhuma delas é igual, todas são localmente reconhecíveis e importante referenciais de humanização da paisagem para os ribeirinhos. Plantar faz parte do cotidiano feminino, como cuidar da casa e criar os filhos; assim, há sempre uma relação muito particular entre a mulher e a planta, aliado a um também intenso compartilhamento extradoméstico.

“Quando me entendi, já existiam essas plantas. Minha mãe já tinha essas plantas”, conta Veríssima. Voltamos novamente a expressão que deu origem ao título do Capítulo 2, aqui para identificar outro aspecto importante na inserção social da pessoa, nesse caso da mulher: a relação com as plantas. São as mulheres que cuidam das plantas – em seus pequenos canteiros, nos grandes terreiros que circundam as casas ou mesmo nos caminhos e sítios no meio do mato. Para algumas mulheres, essa atividade pode ser especial, e elas passam a dedicar mais tempo e aprofundar seu conhecimento sobre esse manejo. Segundo Dica, que, além de fazer trançados, é uma grande conhecedora de plantas, “esse negócio de trabalhar com essas coisas [plantas] é para quem é acostumado”. Tereza, que compartilha o gosto por plantas e por seus cuidados, diz que é uma forma de “divertimento”, “acho bonito e sempre gostei, porque minha mãe sempre gostou de planta”.

Por que esse cuidado é importante e como faz parte de uma rede mais ampla de significados?

As plantas exercem diversas funções úteis conforme suas espécies. Elas podem servir como alimentos, temperos, remédios, ferramentas e enfeites, como especificaremos mais adiante. Mas não apenas suas funções são importantes para as mulheres em Caviana, sua produção e circulação assumem extrema importância para a população local. Como mencionei no Capítulo 2, ser “filho de Caviana” passa também pelo consumo de alimentos

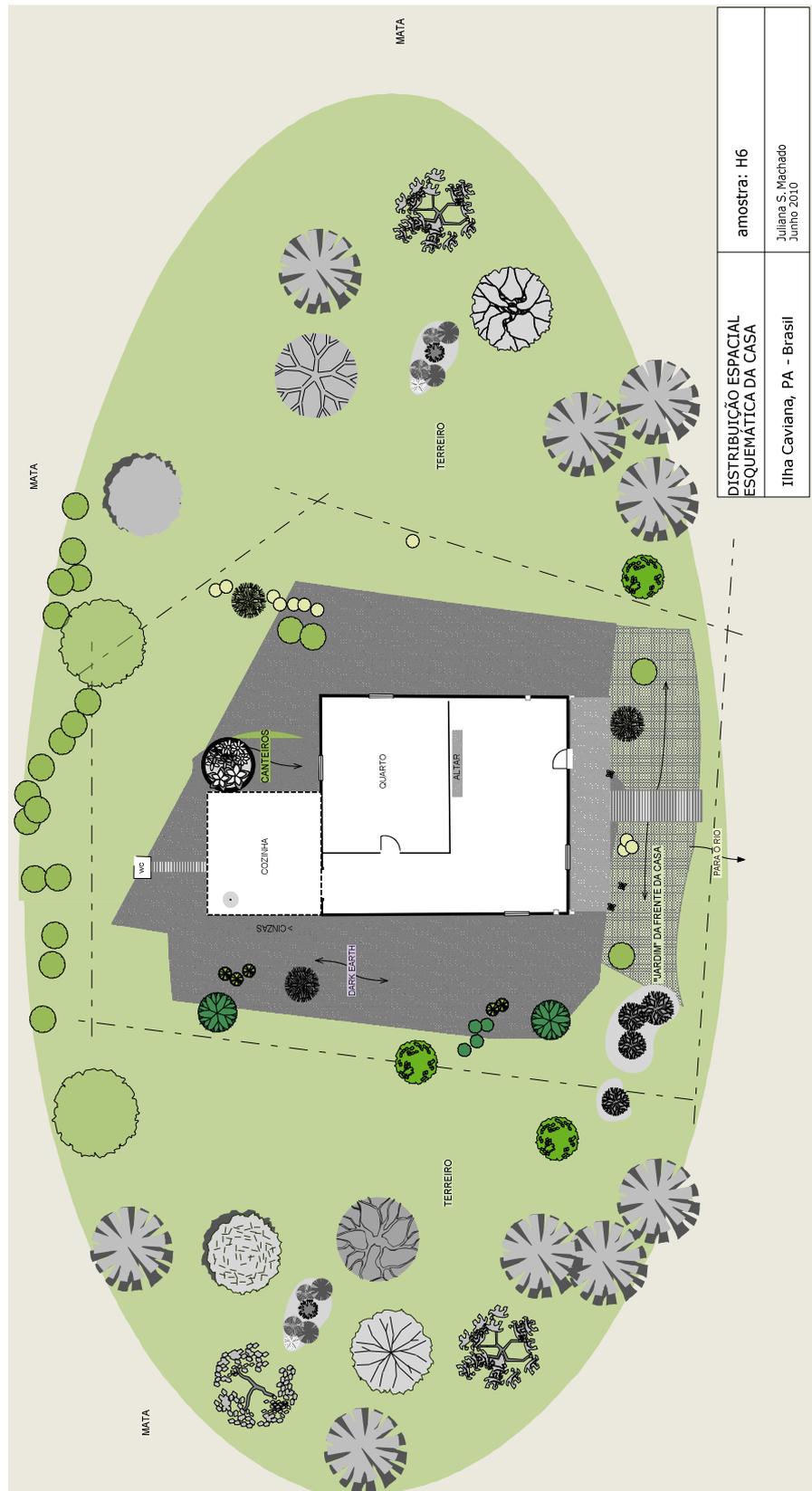


Figura 3.5: Croqui da casa de Tereza no João João Brás com indicação dos locais de plantio. Desenho: Juliana Salles Machado.



Figura 3.6: Vista da casa do João Brás. Foto: Juliana Salles Machado.

localmente produzidos, portanto saber plantar é valorizado como uma forma de cuidar das pessoas da ilha, que através de diversas formas de partilha, supri-as de comida. A associação entre o plantar e o cuidar foi abordada por Gow, ao tratar do parentesco entre os Piro na Amazônia:

[...] a produção e a circulação de alimentos produzem pessoas, que respondem com a memória desses atos de cuidar. Mas, igualmente, essas atividades produtivas criam o mosaico de zonas de vegetação em torno da aldeia [...] eles são ao mesmo tempo importantes recursos para a população local e *loci* do parentesco⁷⁹ (1995:49).

Para entender como as plantas formam pessoas e se confundem com o parentesco em Caviana, é preciso penetrar ao menos um pouco, nas especificidades dessa relação plantas-pessoas, pois além da importância alimentar da produção, há outra forma de cuidar relacionada a plantação de remédios, tema que trataremos com mais detalhe nesse capítulo.

Como se pode imaginar numa ilha amazônica, há plantas por todos os lados – no mato, nos sítios, nas roças, nos terreiros, nos canteiros. Mas percebi que cada planta tem seu lugar e cada lugar tem uma origem, função e/ou significado. Uma planta pode ser exclusiva das mulheres – quando está num canteiro – ou ser compartilhada com os homens – quando está em terreiros, sítios ou roças. Também pode estar associada à seres não-humanos, espíritos da natureza como as mães-do-mato e as mães-dos-lugares⁸⁰. Começo com uma descrição do lugar das plantas a partir de um perspectiva da casa. Para isso, tomo a casa de Tereza, no João Brás como exemplo (Figura 3.5). Olhando de frente, a partir do rio, não há nenhuma clareira em volta da casa; é apenas um sobrado branco em meio a uma infinidade de árvores, que, no entanto, são claramente distinguíveis da floresta (Figura 3.6). Diferentemente desta, ali o espaço entre as árvores é maior, e elas são mais baixas e concentram um grande número de palmeiras como o açaí, a bacaba e o miriti. Chegando mais perto, caminhando pelo trapiche, vemos uma linha de flores enfeitando o barranco em frente à área inundável. Ao fundo, a meia-parede que delimita a sala da frente da casa é emoldurada por plantas pequenas

⁷⁹ “[...] the production and circulation of food produces people. Who respond with memory of these acts of caring. But equally these productive activities create the mosaic of vegetation zones around the village [...] they are at once important resources for local people, and *loci* of kinship” (Gow 1995:49).

⁸⁰ A relação das mulheres com os não-humanos e as mães-do-mato e as mães-dos-lugares é discutida mais detalhadamente no Capítulo 5.

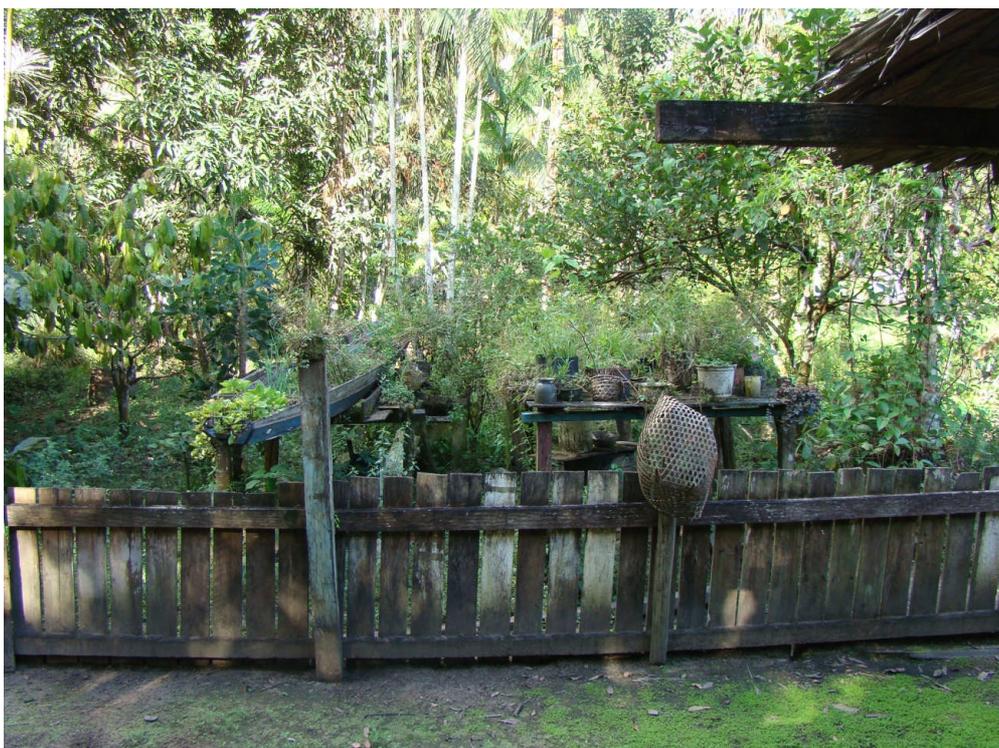


Figura 3.7: Os canteiros de Tereza, João Brás. Foto Juliana Salles Machado.

penduradas do teto por cordas. No chão, algumas plantas no pé dos esteios chamam pouca atenção. Não há plantas dentro da casa, a não ser uma velha flor de plástico vermelha que enfeita uma mesa em um canto nunca usado da sala da frente.

Voltando à frente da casa e aguçando o olhar, vê-se, à direita, um pequeno cercado de madeira, com plantas vistosas, onde se misturam flores e pequenos arbustos. Ainda à direita, um pouco adiante, há algumas flores no chão, anunciando a casa de Mariana, nora de Tereza. No fundo da casa principal, estão os canteiros. Eles ficam na lateral da casa, suspensos, perto da bancada da cozinha, atrás das jarras de água. Há, ademais, um enorme canteiro que desponta atrás da cozinha (Figura 3.7). Esse é formado por uma canoa velha, erguida por pequenos esteios, que contém a terra e as plantas. Ao lado, uma pequena bancada elevada de madeira sustenta vários paneiros, latas, baldes e vasos, cheios de terra e plantas. Aí, há plantas de diversos tamanhos e tipos. Há poucas flores; a grande maioria é remédio ou tempero. Envolvendo tudo isso, no terreiro em volta da casa, há muitas árvores frutíferas, “paus”⁸¹ e arbustos. Além, há a mata. Levantando os olhos de qualquer ponto da casa ou do terreiro, vemos despontar as enormes copas das árvores da floresta. Os limites do terreiro são marcados pela capoeira que é uma zona de transição entre a casa (no sentido amplo) e a mata.

Em nenhuma outra casa encontrei um terreiro tão grande como o de Tereza. Os terreiros em geral são menores, se não em extensão, na quantidade e na variedade de plantas que contêm. Mas a disposição das plantas na casa de Tereza é a mesma encontrada em quase todas as casas dessa parte da ilha. As flores estão sempre na frente, junto com algumas plantas de remédio contra mau-olhado; os temperos e remédios, ao fundo, em canteiros elevados, e há pequenos cercados espalhados pelo terreno, em meio a uma concentração de árvores frutíferas e úteis.

Essa divisão espacial reflete uma classificação das plantas no universo doméstico. Delimitando a frente das casas, estão os enfeites, plantas que não têm uso medicinal ou alimentar, mas são escolhidas por seu valor estético e ficam nas paredes externas. Só encontrei plantas dentro de casa em momentos de transição, quando elas ainda estavam na água, prestes a serem plantadas na terra. Essas plantas são flores vistosas e coloridas próximas

⁸¹ Paus são, para os ilhéus, as árvores que dão boa madeira.

a porta de entrada ou alinhadas ao trapiche. Mais escondidas, mas também na entrada da frente da casa, há poucas plantas de remédios, colocadas para proteger seus moradores das maldades externas, vindas de formas diversas, como o mau-olhado de pessoas, a visita indesejável de visagens ou de botos. Elas ficam discretamente no chão, perto dos esteios da casa, como, por exemplo, a mucuracaá e o cipó-d'alho. Na casa de Dica, no Socó, ela e sua nora as usam “para o boto não chegar”, mas no mesmo lugar podem ser plantados remédios contra mau-olhado de origem humana e para afastar espíritos da água e da floresta.

Não obstante sua presença discreta na frente das casas, a maioria dos temperos e dos remédios ficam em canteiros elevados, ao lado e fora da casa, quase sempre nos fundos, à salvo da vista de estranhos. Neles também podemos encontrar mudas de árvores frutíferas e plantas de chão ainda pequenas ou de outras plantas que depois irão para pequenas áreas cercadas no terreiro para em seguida se misturarem às árvores mais antigas.

Os cercados espalhados pelos terreiros têm em geral a função de proteger mudas ainda pequenas de árvores frutíferas contra o pisoteamento. Eles acomodam apenas uma muda. Há no entanto, alguns exemplos, em que áreas cercadas em meio ao terreiro são feitas para proteger pequenas plantações como a de milho. Nesse caso, o isolamento da área se deve à presença de animais prejudiciais à sua sobrevivência e atua como forma de prevenir a entrada de gado na área de plantio próximo a casa, protegendo assim as plantas mais frágeis.

Essa compartimentação dos espaços de plantio respeita as diferenças entre as plantas por sua origem, espécie e uso. Mas também é regida por um princípio de visibilidade e invisibilidade, por sua vez associado à questões de gênero e proximidade social. As plantas ornamentais, em grande parte dispostas na frente da casa, estão voltadas para o exterior, podendo ser vistas por todos que se aproximam da casa, sem restrição de acesso. Essa grande visibilidade não ocorre com as plantas de mau-olhado, por exemplo, também localizadas na entrada da casa. Estas, apesar de poderem ser vistas (já que não há nada que impeça a visão do visitante), são colocadas em locais que não privilegiam o olhar, já que estão em geral nos pés dos esteios, local pouco utilizado para circulação. Numa escala intermediária de visibilidade, encontramos os cercados do terreiro, que só podem ser vistos a partir da casa e, ainda assim, através da cerca e à relativa distância. Tal localização exige que o visitante tenha sido aceito a adentrar a casa, de onde possam vê-los. Já adentrando o campo do invisível, temos os canteiros, que em oposição às flores da entrada não podem ser vistos. Sua

visibilidade é condicionada pela intimidade com os moradores da casa. O acesso à diferentes partes da casa está relacionado ao grau de intimidade do visitante com o morador. Numa escala gradual de acessibilidade, a sala da frente é mais aberta à estranhos e a cozinha a área mais íntima. É preciso passar pela cozinha para chegar aos canteiros, portanto sua visibilidade (e acesso) está restrita aos visitantes mais íntimos da casa, tornando-se invisíveis aos que chegam apenas à frente da casa ou trapiche.

O princípio da visibilidade e invisibilidade, por sua vez, está atrelado à questões de gênero e parentesco. O espaço mais visível, a entrada da casa, é frequentado tanto por homens quanto mulheres e apesar da manipulação das plantas ser feminina, é comum as flores ornamentais serem presentes de homens, que a trazem de outras casas da ilha ou da cidade. Já o acesso aos cercados é mais restrito do que à frente, pois, embora manipulados pelas mulheres, ele em geral contém plantas alimentícias que são muitas vezes colhidas por homens. Este é um espaço misto, pois apesar do plantio ser feminino, a muda está localizada em uma área predominantemente masculina, o terreiro. O terreiro concentra os alimentos-base da subsistência e é tratado por homens e mulheres, mas com ações distintas em função do gênero. Essas variações são, por exemplo, o plantio feminino, enquanto a roçagem e a poda seletiva é masculina, enquanto a coleta é compartilhada. Já os canteiros são esferas exclusivamente femininas. Apenas as mulheres manipulam os temperos e remédios. Também sua visibilidade é predominantemente feminina, devido a sua localização próxima à cozinha, área mais íntima da casa.

Os princípios da visibilidade e invisibilidade das plantas não assumem uma importância em si, mas no fato deles refletirem divisões espaciais da casa e áreas distintas de manipulação. A casa como centro principal da domesticidade é predominantemente feminina. Contudo, dentro dela há diferenças quanto a importância de cada espaço para os homens e para as mulheres. Os espaços são compartimentados através de domínios de gênero e parentesco. Essa divisão está relacionada os locais de ação de homens e mulheres, e, de acordo com a natureza dessas ações, torna o ambiente mais ou menos receptivo aos outros. Tais divisões marcam ora a necessidade de esconder, ora a de mostrar a intimidade da casa. O trapiche e por vezes o pequeno terraço de frente da casa é o local onde se realizam as

negociações com “marreteiros” e se recebem visitantes estranhos. Por ser um local voltado para o exterior, é associado ao universo dos homens. A sala da frente é também reservado a recepção de visitantes, mais íntimos do que o trapiche, mas ainda relacionado a um aspecto mais formal, destinado, por exemplo, a amigos mais distantes e não à parentes e amigos próximos. É também nesse espaço que o homem realiza seu trabalho, mexendo, por exemplo, com peças de motor, fazendo coisas em madeira e arrumando ferramentas. Assim, também pode ser considerada uma esfera masculina. O quarto é um ambiente misto, tendendo a ser mais feminino. Não são todas as casas que possuem quartos, muitas tem na sala o local de dormir. Mas quando há uma compartimentação deste espaço, ele é despido de móveis, apenas com uma rede pendurada e um local onde se acomodam as roupas, como cestos pendurados ou cômodas de madeira. Normalmente estes locais não possuem adornos ou ornamentos de qualquer tipo. A falta de objetos pessoais nos quartos chama atenção, já que a sala e a cozinha, apesar da quase ausência de mobília, possuem objetos pessoais, como santinhos, fotos, cartazes e enfeites cobrindo as paredes. A associação de gênero e visibilidade aqui parece difícil de ser aplicada. Enfim, a cozinha, local de manuseio e ingestão de alimentos é o local, por excelência das mulheres. É ali que elas passam grande parte do seu dia, que conversam e recebem parentes e amigas e que realizam grande parte de seus trabalhos, seja com costura, com a tecedura da tala, com a manufatura da cerâmica ou com o processamento de alimentos. É ali também que se fazem os remédios. Devido a sua localização nos fundos da casa, ela só visível àqueles convidados a entrarem, normalmente parentes e amigos. É o local onde ocorre a partilha da comida, importante para definir a esfera do parentesco. É desse espaço íntimo feminino que temos acesso aos canteiros, escondidos do olhar de todos.

As mulheres sempre se referem às plantas como “*minhas* plantas”, e as mais velhas lamentam não ter mais força para cuidar delas, e dizem de si mesmas “não presto mais”. Segundo Tereza, “às vezes, os homens gostam [das plantas] e pedem para as mulheres fazerem e trazem plantas novas, mas quem cuida são as mulheres”. Dica completa: “as mulheres cuidam; os homens derrubam; as mulheres tratam”.

As mulheres têm uma preocupação cotidiana com as plantas e atualizam continuamente o conhecimento de seu manejo. Como o plantio é difícil em áreas inundáveis como o entorno das casas ribeirinhas, a busca por formas de melhorar a qualidade do plantio leva a um trabalho permanente de adubação e acréscimo de terra exógena. Esse processo



Figura 3.8: Os canteiros de Dica (acima) e Marli (abaixo) no Socó. Foto Juliana Salles Machado



Figura 3.9: Acima e à esquerda, a coleta e o processamento para consumo doméstico do açaí e à direita a secagem dos caroços para posterior uso como adubo nos canteiros. Foto Juliana Salles Machado

motiva visitas à amigos e parentes e compõe, junto com a troca de mudas e sementes, o compartilhamento feminino.

Um exemplo da melhoria da terra é o de Veríssima, na Prainha, uma área ruim para o plantio, já que “quando a maré grande vem, cobre [o lugar] com areia”. Veríssima vai buscar terra em outros locais e aduba seu canteiro pilando e misturando a terra nova com restos de plantas secas. Outro exemplo foi quando as chuvas encharcaram a terra no João Brás e Tereza foi ao igarapé Pocotó, onde vive seu irmão, para buscar terra amarela, que diz ser boa para o plantio. A preocupação com a qualidade da terra também se estende aos canteiros, comumente adubados na ilha com caroço de açaí. Coloca-se o caroço no pé de uma árvore do terreiro até ele apodrecer; depois, ele é posto na terra do canteiro. Da mesma maneira, servem como adubo folhas em decomposição recolhidas em praias, beiras de barranco e nos pés de árvores (Figura 3.9).

O conhecimento das plantas e de seu manejo é importante para as mulheres manterem os vínculos com os parentes da casa de origem após o casamento, assim como para criar e reforçar os laços no novo grupo doméstico. Ilustrando essa afirmação, trago o exemplo da filha de Augusta, Marli. Ela nasceu no igarapé Taxipucu, numa família em que era a única mulher além da mãe. Como o pai é um marreteiro e a mãe não tem boa saúde, em sua casa nunca se plantou roça e pouco se cuidava do terreiro ou do canteiro. A mãe tecia redes e fabricava utensílios como fusos a partir de material reciclado. Marli aprendeu a fazer artesanato, mas não a mexer com as plantas, como a maioria das mulheres da ilha. Quando se casou com Hélio, foi morar no Socó, longe de sua família, numa casa junto à de sua sogra. Diferentemente do igarapé em que morava, onde havia muitas casas, no rio Socó havia poucas edificações em meio a um enorme açazal. A família do marido e ele próprio prezavam muito os canteiros elevados, e as mulheres tinham uma relação forte com eles; seus canteiros tinham remédios contra doenças, feitiços e mau-olhado, além de enfeites para a casa e temperos para a comida. Assim, Marli passou a cultivar plantas ao lado de casa, com as mudas que inicialmente lhe haviam sido dadas pela sua sogra, Dica, e pela sua tia, Tereza. Também lhe ensinaram a plantar e fazer remédios, e agora ela já tem seu próprio canteiro e também uma roça, onde trabalha com o marido e as filhas. (Figura 3.8).

De volta ao Taxipucu, onde vive a mãe de Marli, estão se formando canteiros nos fundos das casas de suas cunhadas, Sandra, Nete e Cristiane. Primas entre si, todas aprenderam a plantar com suas mães, no igarapé Ubuçutuba (ver Anexo 6). No Taxipucu, o grupo doméstico dessas quatro mulheres fica num lugar suscetível a inundações, dependendo da época do ano. Segundo Nete, “quando a maré lança, as plantas de chão morrem todas; só o canteiro que fica”. Ela foi a primeira nora de Augusta e levou plantas da mãe e das irmãs para formar seu canteiro. Diz que sua mãe aprendeu a lidar com plantas com sua avó, que era índia, e que elas aprenderam a fazer remédios com um pajé no igarapé Apani⁸². Quando a segunda nora de Augusta chegou, ela também trouxe suas plantas, dadas por sua mãe, mas contou com a ajuda da prima e cunhada Nete, com quem atualmente troca mudas. Por fim, recém-chegada e ainda morando na casa de sua sogra, Sandra também havia aprendido a plantar com sua mãe, mas diferentemente das outras, quando chegou ao Taxipucu, não tinha plantas. As cunhadas e a tia do marido, Tereza, incentivaram-na a começar seu canteiro, mesmo na casa da sogra.

A relação estabelecida pelas mulheres do Taxipucu e do Socó com as plantas se inicia através de um processo de transmissão entre mãe-filha e entre irmãs. Em um segundo momento, após ter o canteiro formado, passa pela troca das mudas, prática que reforça a vinculação das mulheres agora casadas e longe de casa com o parentesco e cria novas esferas de sociabilidade entre amigas e vizinhas, assim como na nova família do marido. Gow (1995) abordou a relação entre as plantas e o parentesco por meio do tema da terra e da troca de alimentos. Detenho-me um pouco nesse trabalho, pois, apesar de tratar de um contexto diferente do de Caviana, os aspectos que apresenta para compreender a trama social dos Piro parecem aplicar-se ao contexto do delta amazônico:

Enquanto eu aprendia sobre a paisagem local de Santa Clara, fui ficando cada vez mais impressionado com a forma com que o parentesco, como processo temporal, se vinculava a ela. [...] O parentesco como mencionei é diretamente entendido pelos nativos no meio ambiente porque está ali. Está ali porque o parentesco é criado a partir da agência humana na paisagem [...] As relações ativas entre

⁸² Esse é tido como o único pajé remanescente da ilha. Esse termo não se aplica a mulheres, que são, em geral, chamadas de “benzedeiras” ou “experientes”. Este último, podendo ser aplicado tanto a homens quanto mulheres. Há algumas diferenças entre os termos que exploraremos no Capítulo 5.

parentes implicam paisagem, porque a ajuda recíproca que parentes oferecem uns aos outros é a modificação da paisagem: parentes se ajudam para transformar florestas em roças. A implicação mais radical do parentesco sobre a paisagem é a construção de casas. Parentes se ajudam para construir casas para que possam viver juntos [...] a aldeia é, ao mesmo tempo, a cena do parentesco e o produto do parentesco⁸³ (Gow 1995:47-56).

Gostaria de ressaltar alguns aspectos apontados por Gow que considero relevantes para compreendermos o contexto do delta amazônico. Para os Piro o ambiente é entendido como parentesco porque a relação entre os parentes implica em transformação e manejo ambiental. Nesse contexto indígena, o acúmulo dessas ações no tempo e seus significados criam paisagens. A base da associação entre parentesco e ambiente neste caso, está na transformação da floresta em roças e em áreas de moradia. Das roças produziriam as comidas verdadeiras, isto é, produzidas por eles na sua própria terra, base do compartilhamento entre parentes. Dos locais de habitação, constroem-se casas e aldeias, moradia e espaço de convivência de parentes. Em Caviana, a transformação da floresta também é a base da relação entre parentes e as plantas, sendo importante os grupos de trabalho coletivo e sua associação com os lugares. Em minha área de pesquisa, a ideia de parentesco vinculada à paisagem se dá tanto pela ação direta de parentes que conjuntamente trabalham no manejo da floresta para criar áreas de plantio, como as roças, quanto na construção de casas em áreas previamente manejadas - ambas atuação dos homens. Contudo, gostaria de ressaltar outro aspecto dessa relação, aquele mais relacionado à prática feminina. Embora haja entre as mulheres uma esfera coletiva do plantar e colher na roça, principalmente entre mãe e filha, nesta pesquisa trato de uma transformação mais sutil da paisagem, feita por uma pessoa com uma planta. Mudamos apenas a escala, pois a pessoa agente da transformação entre vegetal-

⁸³ “As I learned about the local landscape of Santa Clara, I became increasingly impressed by the way in which kinship, as a temporal process, was bound up in it. [...] Kinship as I have argued, is directly perceived by native people in the environment because it is there. It is there because kinship is created out of human landscape agency [...] The active relationships between kin implicate landscape because the help that kin give each other is landscape modification: kin help each other to transform forest into gardens. The most radical implication of kinship in landscape is the act of house-building. Kin help each other to build houses so that they may live together [...] the village is at once the scene of kinship and the product of kinship” (Gow 1995:47-56).

da-floresta e planta-doméstica não está isolada e os efeitos à longo prazo dessa relação interpessoal na paisagem são significativos. Isto se deve, pois após esse processo individual de transformação, o resultado é compartilhado a partir da troca de plantas entre as mulheres em suas redes de parentesco, vizinhança e amizade. A aproximação do contexto de Caviana com aquele tratado por Gow se dá pela idéia de que a ação humana transforma uma esfera vegetal exterior em espaços domesticados identificados com o parentesco – no exemplo de Gow pela produção partilhada e no exemplo de Caviana pelo conhecimento e circulação.

Outro aspecto tratado por Gow, a aldeia como produto e produtora de parentesco, encontra paralelo em Caviana. Mas neste último contexto, não se trata de criar uma aldeia, isto é, um centro único de convivência, mas em criar lugares de convivência, o que nesta pesquisa chamamos de “lugares de gente”, usando um termo local. Novamente a ênfase aqui é na ação humana na transformação de espaços não-domesticados em locais de convivência de parentes. E por fim, a questão da alimentação, muito enfatizada entre os Piro, mas menos aparente no contexto deltaico de Caviana. Apesar de, como mencionamos no Capítulo 2, existir uma ideia vaga de verdadeiro associado à alimentos produzidos na ilha pelas mãos de parentes, ela não é verbalizada e não assume a importância que Gow nos aponta no contexto de Santa Clara. A importância da comida local em Caviana está no que ela representa, isto é, na idéia de alimentar como cuidar, obrigação primeira dos parentes. Todos os aspectos enfatizados em Caviana nos levam ao cuidar, cuidar de pessoas através da idéia da *casa* como o espaço do doméstico, o *lugar*, por excelência, *de gente*. A partir do plantio das mulheres, a floresta é transformada em o lugar de alguém, o lugar do parente, do parentesco com a relação humana.

O processo de transformação do vegetal-externo à planta-doméstica mencionado acima é oriundo da relação estabelecida entre *uma* mulher e *uma* planta. Como podemos ver no exemplo de Tereza que me falava enquanto estávamos andando em meio as plantas do terreiro: “ela [se referindo a uma planta] gosta dessas coisas. Aquela planta não gostou daquele lugar, tenho que batalhar com as plantas para elas gostarem de ficar no lugar, zelar por ela. A gente conversa com elas”. Há aqui uma conotação pessoal nesse processo transformativo, que é expressa pelas mulheres através do uso dos termos “*minha* planta”. Expressão à qual subjaz algo como ‘eu a encontrei e trouxe, eu plantei para que ela existisse na minha casa, e agora ela está viva no meu canteiro’. Só poderemos compreender

plenamente essa relação quando tivermos em mente o que é uma planta para os ribeirinhos, tema que discutirei um pouco adiante.

Além das plantas do canteiro, quase todos os moradores que conheci conseguem nomear as árvores de seu terreiro e atribuindo-lhes algum significado, como de onde vieram, quem as plantou, se dão ou deram muito trabalho etc. Esse conhecimento é compartilhado por homens e mulheres, sendo as árvores frutíferas muitas vezes consideradas “herança dos pais”. Diferentemente dos canteiros, cujas plantas são transmitidas de mãe para filha quando esta sai de seu grupo doméstico, as árvores frutíferas do terreno podem estar associadas a uma “patrilinha”. Como o sistema de moradia é virilocal e o terreno é usado por pais e filhos, as árvores, apesar de cuidadas pelas mulheres, fazem parte de um manejo compartilhado da terra paterna. Também são conhecidas as árvores que já estavam no terreiro antes de uma família se mudar para o local. Quando perguntados se essas árvores influenciaram a escolha do local de sua casa, a princípio dizem que não. A resposta para a escolha, em geral, é: “era um sítio bonito e limpo”. Não estou afirmando tratar-se de uma busca não consciente por áreas manejadas, mas sim, procurando entender qual é o significado desta resposta. Por isso me pergunto o que é um sítio, para eles? Mais que uma categoria que expressa delimitação espacial, um sítio é uma área limpa, com árvores frutíferas e úteis em geral, bastante usada pelos ribeirinhos nos arredores de sua casa. Vemos, portanto, que há sim uma busca consciente de áreas previamente manejadas na própria noção de sítio, o que é reforçado por suas características de “limpeza” e “beleza”.

Examinarei o caso do João Brás. O terreno de posse de Adolfo compreende desde a margem direita do rio Pocotó até quase o igarapé Turezinho, mas só o entorno da casa se chama “sítio”. Por que se escolheu construir a casa nesse lugar de terras altas, banhado apenas por um pequeno igarapé, à beira-mar e sem praia? O padrão de ocupação dos ribeirinhos indica que mais gente habita as margens dos igarapés de médio ou grande porte, como o Pocotó, e lugares onde se formam praias de areia branca; sendo menor o número de casas em terras altas nas margens da ilha. Nesse caso particular, a escolha esteve relacionada à beleza do sítio formado ali, onde já existia uma pequena casa. Entende-se por beleza aqui a concentração de árvores úteis, sejam elas frutíferas, boas para fazer sombra, tala para

trançados, cuias para água, lenha ou alimento para as criações ou para atrair caça ou pássaros. Sobre esse ideal de beleza, Marli me explica que “canteiro bonito é fora das outras plantas”. Isto é dizer, que a beleza está intrinsecamente relacionada a escolha humana, à seleção de que plantas devem permanecer e quais devem ser retiradas – definição do próprio manejo. Assim como a limpeza, isto é, a constante roçagem de plantas rasteiras, essa concentração de árvores é valorizada pelas pessoas, que consideram o lugar “bonito”.

Dica nos fala sobre a escolha do local onde acaba de abrir uma nova roça: “a gente escolhe o lugar na mata mesmo, onde a gente acha mais bonito. Porque a água bate lá e escoo, não fica molhado. A gente observa onde dá melhor as plantas”. A beleza valorizada não é a “natural” (como expresso no dizer de Dica “a mata lá era bruta”), mas a “cultural”, ou seja, a que resulta da intervenção antrópica (“A gente vai tratando”, Dica) – gente busca lugar de gente. Como veremos no Capítulo 5, isso fica mais evidente quando compreendemos a ideia dos ribeirinhos sobre a instabilidade do estado humano frente ao mundo dos não-humanos.

Lugares de gente são, portanto, não apenas lugares de pessoas e parentes, mas são também paisagens transformadas pelo plantio e conservação de alimentos, ornamentos e remédios. O vínculo com a terra foi ilustrado no Capítulo 2 através do termo local “produto”, isto é, produto do nosso trabalho, da nossa família, da nossa terra; produtos enviados como alimentos à parentes na cidade. Gow utiliza o qualificativo “verdadeiro” para se referir aos alimentos provenientes da própria terra dos Piro. Em Caviana o termo verdadeiro não é usado para se referir aos alimentos produzidos localmente, mas a conotação dada aos mesmos está, de certa forma, também presente, com por exemplo no hábito de Tereza em apenas comer as coisas que conhece. Ela me diz que quando vai a cidade fica doente por comer aquelas coisas e tomar aquela água. Em suas idas à cidade, leva sempre açaí, banana, camarão, porco e o que tiver na época. Vimos na fala da neta de Tereza que mora na cidade (Capítulo 2), a valorização do “comer junto”, mas também podemos perceber essa valorização nos constantes pedidos de frutas dos parentes que moram na cidade. As frutas, como o açaí e muitas outras, podem ser encontradas na cidade, no entanto é importante que a fruta venha da casa de seus parentes, assim usam as rádios locais para manifestar esta diferença, como em um pedido que ouvi na rádio Difusora local, relativo ao filho de uma senhora que morava em Caviana, “Mãe, por aqui está tudo bem. Mande duas latas de açaí e banana pras crianças”. A importância de receber o açaí da própria família, se deve ao fato desses alimentos serem preferencialmente

compartilhados entre os parentes, como uma forma de manutenção e cuidado. Mas como veremos, o plantio de espécies alimentícias não são as únicas formas de criação de lugares⁸⁴.

Para tratar da criação de lugares em Caviana, vou começar me debruçando sobre a escolha dos locais de moradia pelos ribeirinhos. Como ocorre em toda a Amazônia, e como mencionado no Capítulo 1, o espaço hoje ocupado pelos ribeirinhos em Caviana, em particular no caso do João Brás, é também um sítio arqueológico datado de pelo menos o século XVIII. Pelo que pude observar na superfície, nos barrancos expostos e nas peças que me mostraram seus moradores, o lugar onde fica o sítio de Adolfo parece ter sido uma aldeia indígena. Esses dados apontam para a recorrência do uso do mesmo lugar durante um longo período. Não se trata de uma ocupação permanente, mas com intervalos (curtos ou longos); durante centenas de anos pessoas viveram nesse lugar, no que poderíamos chamar de uma *ocupação persistente*. O manejo intenso e antigo de suas plantas que se destacam na região, foi uma forte motivação para sua escolha pelos atuais moradores, e, dada a persistência de sua ocupação, quiçá também foi o impulsionador das ocupações que o antecederam. O manejo ambiental deixa um marco da atividade humana e, ao mesmo tempo em que transforma o meio, se torna um importante referencial na paisagem. Seu estado antrópico o torna um lugar significativo, alvo de afeto e memória.

A noção de *ocupação persistente* nos indica que a paisagem em Caviana está vinculada à temporalidade. A escolha de locais previamente manejados está associada não apenas a uma seleção de plantas, mas a quem selecionou essas plantas. Quem as manejou no passado. Espaços manejados nos indicam uma presença prévia de ocupação humana e, em Caviana, revelam lugares de parentes e sua conservação faz parte da manutenção de um único e mesmo processo de cuidado. Como afirmado há pouco por Gow (1995), o parentesco é um

⁸⁴ Nesse ponto, apesar de já ter definido o uso do termo paisagem, sinto que são necessárias algumas definições a fim de chamar a atenção para as diferenças entre os conceitos de *espaço* (*space*), *lugar* (*place*) e *terra* (*land*). Segundo Zedeño (2007), *espaço* seria uma categoria mais abrangente, como sinônimo de terreno; já *terra* seria parte desse espaço e local sobre o qual estão os recursos naturais e objetos de manufatura humana. Já *lugar* seria uma parte dessa paisagem maior constituído de história, afetos e atividades rotineiras (Lane 2007:240). Cada *lugar* tem qualidades distintas e são significativamente particulares derivados de suas inter-relações com pessoas e com outros *lugares* (Lane 2007:240).

processo temporal. Assim o é a paisagem (Ingold 1993, 2000). Morphy referindo-se ao contexto aborígene australiano afirma:

As pessoas aprendem sobre seu passado ancestral simplesmente movendo-se pela paisagem. O conhecimento que elas adquirem reflete uma relação ativa entre o seu passado ancestral e a própria terra [...] mudanças podem ser acomodadas por seus reflexos na natureza transformacional do passado ancestral [...] o potencial para atribuir significado a um lugar é enorme e, em Yolngu, conceitos de paisagem, mito e história se misturam, às vezes para reforçar uma *imagem do lugar*, às vezes para mostrar imagens contraditórias [...] inversamente, eventos contemporâneos podem, transformar a imagem de um lugar e dar novos significados a eventos mitológicos”⁸⁵ (Morphy 1995: 196, grifo nosso).

Anteriormente enfatizei a vinculação da paisagem com o parentesco através da transformação da floresta em plantas e de sua domesticação pelas mulheres. Agora me volto para como esse processo é concomitante a uma compreensão histórica dos espaços transformados. O trecho citado de Morphy revela a vinculação direta que os Yolngu, aborígenes australianos do nordeste de Arnhem, fazem entre paisagem e passado ancestral. Se em Caviana esta vinculação não é explícita, acredito que ela pode ser percebida na idéia de “lugares de gente”. Estes lugares, como vimos, referem-se a locais habitados anteriormente por pessoas. Mas não estamos falando de qualquer pessoa, mas sim parentes, já que as terras costumam ser usadas por muitas gerações, portanto essa “gente” se refere à parentes. Poderíamos pensar nesses locais como ‘lugares de parentes’. Não obstante, a noção de “lugares de gente” carrega em si não apenas essa vinculação com o parentesco, mas também com um aspecto vertical, o aspecto da temporalidade. Ao reconhecerem o “grau de madureza” da mata através das espécies vegetais, o manejo ambiental inerente aos “lugares de gente” é também um indicador temporal. Assim o processo temporal imbuído na idéia de parentesco, é

⁸⁵ “People learn about the ancestral past simply by moving through the landscape. The knowledge they acquire reflects an active relationship between the ancestral past and the land itself [...] change can be accommodated by its reflection in the transforming nature of the ancestral past [...] the potential for encoding meaning in place is enormous, and in Yolngu conceptions of landscape, myth and history combine, sometimes to reinforce an *image of place*, sometimes to present contradictory images [...] conversely, contemporary events can transform the image of a place and give mythological events new connotations” (Morphy 1995:196).

atribuído à paisagem, que é assim um resultado de inúmeras transformações históricas. Outro ponto que quero enfatizar no trecho citado de Morphy é a atribuição de significados à lugares específicos, chamado pelo autor de *imagem de lugar*. O conceito é semelhante à ideia de lugar significativo que venho adotando ao longo deste trabalho e reforça o próprio conceito de lugar que mencionei acima (Lane 2007). Assim um “lugar de gente” em Caviana é sempre um lugar significativo, ou como quer Morphy um lugar onde mito e história convergem, onde um passado ancestral (ou no caso de Caviana, dos antepassados) é ao mesmo tempo reconhecido e transformado no presente.

Um termo local para se referir a tais lugares significativos é “paragem”. O termo nos remete exatamente a esse processo de *criação de lugares* de referência para a ocupação humana. “Paragens”, como se pode imaginar, são lugares de parada. Locais aonde as pessoas vão e ficam algum tempo – para morar, trabalhar ou acampar. Como vimos, os lugares-para-parar são escolhidos por ter marcas de presença humana, por conter histórias humanas. Muitas vezes, essas histórias são muito próximas, ligadas à parentes e antepassados conhecidos, e se misturam com o parentesco. Nesse caso, as paragens têm nomes e contornos familiares. Outras vezes são mais distantes, e remetem a personagens menos conhecidos, como os índios Cavianos da história de Abdom (Capítulo 1).

A ideia de “paragem” que exploro aqui pode ser interpretada como semelhante à de *emplacement*; ambas contêm os aspectos de transformação ambiental que levam à criação de paisagens familiares, enraizadas em conhecimentos ancestrais e vinculadas a um compartilhamento simbólico e prático do parentesco. Segundo Hirsch e O’Hanlon:

Noções de “*emplacement*” são análogas a processos mais familiares de seres ancestrais voltando continuamente aos lugares. No entanto, esse mundo organizado e congelado do passado ancestral só é recriado em experiências pessoais, através de movimentos realizados

por pessoas e coletividades entre lugares⁸⁶ (Hirsch & O’Hanlon 1995:17).

Conforme discutimos anteriormente, paisagens incorporam em si temporalidades não abstratas, mas relacionadas a um passado familiar. No entanto, esse passado só pode ser acessado a partir de experiências pessoais, como nos indica Hirsch & O’Hanlon no trecho citado. Em um contexto distinto daquele tratado pelos autores, em Caviana tais experiências individuais assumem extrema importância para todo o processo transformativo dos espaços em lugares e por fim em paisagens. Isto porque, como mencionamos anteriormente, o processo se dá inicialmente, por uma mulher com uma planta. Uma experiência que só ocorre individualmente através do ato da escolha das sementes e mudas e do plantar. Nesse sentido, estar no lugar (*emplacement*) faz parte não apenas do resultado do processo de criação de lugares (vivenciar um local de ocupação persistente, permeado de memórias e afetos relacionado aos antepassados e sua significação atual), mas também do início do processo, com uma experiência fenomenológica da mulher como intermediária das esferas da floresta-externa com a casa-doméstica.

A frase dita por Maria Valadares – “Homem é besteira. Vai lá pra beira, tem um monte de filho e depois fica só” – contém aspectos importantes para essa reflexão. Maria fala na afinidade dos homens com a maré e com as águas, o que, por oposição, remete também à afinidade das mulheres com a terra e com as plantas. Ao associar o abandono ou o rompimento das relações de parentesco com a aproximação do homem com a água, ela reforça a associação do parentesco com a terra, com um lugar, com uma paragem. Parentesco é permanência, assim como a terra, assim como as plantas. A mesma associação faz Tereza quando diz à filha “Tá pensando que é o quê? Moruré?”⁸⁷, em resposta à notícia de que uma amiga que ia ser despejada e não tinha para onde ir, falava em entrar num barco e ficar boiando com a maré. Como a de Maria, a frase de Tereza opõe a água à terra, a mobilidade à permanência, a pesca dos homens ao plantio das mulheres – as mulheres plantam permanência; os homens se arriscam na fugacidade. E há ainda outro ponto importante na

⁸⁶ “Notions of ‘emplacement’ are analogous to more familiar process of ancestral being continually turning into place. However, this ordered and frozen world of the ancestral past is only re-created in personal experience through the movements made by persons and collectivities between places” (Hirsch & O’Hanlon 1995:17).

⁸⁷ “Moruré” é o nome de uma planta que vive boiando na água dos rios e igarapés da ilha; às vezes, se prende na margem, para logo em seguida se soltar.

curta frase de Maria: “ficar só”. A fluidez das águas e de seus ofícios não fixa laços de sociabilidade. As plantas e as atividades da terra, sim. Plantar e trocar são formas do cuidar, de permanecer no lugar como um ser social.

3.2 Das visitas às trocas

Leva a planta que, quando eu não tiver, você tem.
Geralda Figueiredo, Taxipucu, Caviana

Comecei a perceber a relação das mulheres com as plantas nas visitas que fazíamos a amigos e parentes. Apesar da distância entre as casas, a troca de informações entre os grupos domésticos era intensa – visitas, organização de festas religiosas, trabalhos coletivos e negociações de compra e venda de produtos e mercadorias. Como líder da comunidade e pessoa influente na região, Adolfo, marido de Tereza, sempre visitava parentes e amigos. Eu o acompanhava nas visitas que pareciam destinadas à minha apresentação às pessoas da comunidade. Numa delas, Tereza também estava e, antes de ir embora, disse para o anfitrião, “agora, eu vim aqui, e o senhor tem que ir lá”. Essa frase não foi casual ou sem consequências. Em conversas cotidianas e reuniões sociais, são sempre lembradas as visitas não retribuídas, e esse compromisso entre parentes e amigos revelou que minhas viagens com Adolfo não se deviam exclusivamente à minha presença, mas integravam uma prática comum e constante, entre homens e mulheres.

Quando Adolfo ficou doente, Tereza passou a fazer as visitas e mudou-as, levando-me à casa não mais dos parentes do marido, mas de seus próprios parentes e de suas amigas, permitindo que eu participasse de um mundo feminino antes pouco percebido. Enquanto as visitas com Tereza se intensificavam, comecei a perceber que havia algo recorrente nas conversas, uma sequência quase estruturada de temas e movimentos que fazíamos nas casas. Ilustro-a com uma visita de Tereza à Dica, que é sua comadre e sogra de sua sobrinha.

O igarapé Socó fica a aproximadamente uma hora de lancha da casa de Tereza. O igarapé não é muito grande, e sua boca fica escondida em meio à vegetação da margem da ilha. Um pouco antes de subirmos esse rio, avistamos um conjunto de quatro casas à beira-mar, grupo doméstico da filha de Dica. Subindo o rio, avistamos primeiro um conjunto de casas, na margem esquerda, e mais adiante, quando o igarapé se afunila, vemos a pequena casa do filho de Dica. Em frente, há um grande telheiro para o barco e, unindo esse conjunto com a casa seguinte, um grande trapiche de madeira bem conservado. A outra casa, recém-construída, é de Dica e seu marido, Constâncio. Toda pintada de verde e branco, com uma ampla sala na frente, três quartos que dão para a sala e uma passagem coberta que leva a uma cozinha separada. Essa cozinha não é nova, já pertencia à antiga casa. É uma construção grande, sem paredes e coberta por palha trançada, uma bancada de madeira e um grande barril para armazenar água. Logo depois da cozinha, estão os canteiros, suspensos ao longo da passarela, em seguida, um telheiro onde Dica guarda suas ferramentas e trançados de tala, um galinheiro suspenso e a antiga casa, que ainda é usada como depósito, inclusive das suas roupas. Depois da antiga casa, a passarela segue até uma casinha fechada, onde é o banheiro.

Ao chegar, fomos recebidas na sala da frente da casa nova. Começou uma conversa sobre a maré. Tereza comentou que estava secando depressa e a maresia estava terrível, e Dica concordou. Tereza então perguntou pela saúde de sua família, e ela respondeu que não andava muito bem, mas que estava “indo, graças a Deus”. Depois, Dica fez a mesma pergunta a Tereza, que respondeu a mesma coisa, acrescentando a dor na perna. Elas se puseram a contar casos de doença de familiares e conhecidos, e, depois dessa conversa, em que ficamos em pé, encostadas em bancos na sala da frente da casa, Dica nos convidou para o café, na cozinha. Ali começou uma conversa sobre um acontecimento recente em Afuá, a festa do vaqueiro, em que várias pessoas foram mortas. Comentaram a visita de certos parentes da cidade que estiveram na ilha e a data da viagem do barco de Roberto à cidade. A visita durou umas duas horas, pois tínhamos que voltar antes que a maré vazasse demais. Durante toda a visita, elas “reparavam” o igarapé e falavam sobre a maré. Assim que ela começou a vazar, foi dado o sinal para o fim da visita, e Tereza pediu a Dica uma muda de copaíba. Não explicou o motivo do pedido e nem este lhe foi perguntado. Dica levou-a ao fundo da casa, onde ficam os canteiros suspensos: lá comentaram o crescimento de algumas plantas e seus cuidados específicos, de quem ela ganhara determinada planta e como preparar os remédios, explicação seguida de alguma indicação de sua forma de plantio. Nesse momento, a conversa

era sussurrada, enquanto os homens estavam na cozinha, conversando e tomando café com biscoitos. Lá do fundo da casa, Tereza saiu com a muda de copaíba, e nos despedimos.

Esse episódio revela um padrão de visita e conversa feminina que vi se repetir inúmeras vezes, em minhas saídas com Tereza. Há basicamente três momentos nas visitas: a recepção formal, o compartilhamento da esfera doméstica e, por fim, o pedido de uma planta. Nem todas as visitas têm os três momentos; isso depende da relação estabelecida entre as visitantes e a dona da casa. Muitas vezes, só Tereza era convidada a compartilhar a conversa na cozinha, enquanto eu era servida de cafezinho na sala da frente ou até no pequeno terraço que antecede essa sala. Algumas vezes, nem Tereza era convidada a “passar”. O pedido de plantas também não é obrigatório, depende de quem visita quem e é motivado pela necessidade momentânea de alguma planta. No entanto, todas as vezes em que fomos convidadas a “passar” ou em que houve um pedido de alguma planta, o padrão foi esse.

Também a conversa em cada um desses momentos é, de certa forma, padronizada. Normalmente, as falas são calmas, pausadas, e com vários silêncios. Entre as mais jovens, há comentários engraçados e risos, mas, mesmo assim, eles ocorrem na esfera mais íntima da casa, a cozinha. Como mencionei anteriormente, a cozinha é o local por excelência da atividade feminina. Escondida dos olhos de todos, ela contém os segredos femininos do cuidar. Isto pois contém em seus recipientes, os temperos da comida, as ervas e plantas de remédio, as próprias panelas e jarros de barro, todos elementos importantes para o bem estar das pessoas a quem a mulher deve zelar. Na cozinha as mulheres exercem seus conhecimentos práticos e saberes mágicos longe de olhares alheios. É esse espaço que abriga as trocas de conhecimento sobre as plantas de remédio. É ali que se relembram velhas misturas vindas de antepassados e curadores e é a partir da cozinha que se tem acesso aos canteiros, receptáculo dos produtos da transformação vegetal-exterior para planta-doméstica. É curioso observar a localização da cozinha em uma casa ribeirinha. Ela em geral está no fundo do terreiro, no limite entre a floresta e a área “limpa” do entorno da casa. Muitas vezes esse espaço é separado do restante da casa, sendo ligado apenas por passarelas e tábuas de madeira. É como se a cozinha em si fizesse parte desse processo transformativo do externo para o doméstico. Pois não apenas as plantas passam por esse processo naquele espaço, mas também, e mais

frequentemente até, os alimentos de origem animal, a carne de caça, cujo potencial transformativo sobre os humanos foi tema de diversos autores nos estudos sobre populações indígenas (Fausto 2008, 2007, 2001; Vilaça 1992; Viveiros de Castro 2002; Descola 2004).

A forma repetida das conversas femininas se iniciam ainda do lado de fora da casa ou na sala da frente. No primeiro momento, fala-se sobre o tempo, as marés, os parentes (quem está com quem, como estão os filhos e onde estão morando, ou ainda questões relativas à saúde) e as viagens a Macapá (quem está na cidade, com que barco, quando volta, quem vai depois). Quando se entra na cozinha, a conversa fica mais descontraída, com mais risadas e menos silêncios. As vozes são mais altas e firmes, e se conversa ao mesmo tempo em que se faz café ou lavam-se os copos que serão usados. Os assuntos agora são mais variados, mas sempre se fala sobre quem é parente de quem, resgatando vínculos de parentesco e afirmando o reconhecimento de novos parentes. Surgem também as fofocas, como as últimas brigas, casamentos, separações e festas, críticas à pessoas conhecidas ou comentários sobre a beleza de alguém – e se comentam as atividades coletivas, lembrando quem tem participado ou faltado.

As plantas e os remédios não são mencionados nesse momento. Não se fala muito sobre plantas. À elas se destina aquele minuto final da visita, enquanto os homens tomam o último gole de café ou viram o barco no rio. Aí, sim, as mulheres falam baixo ou sussurram, mesmo afastadas dos homens e das outras visitas, fora da casa, atrás da cozinha. Discutem os nomes das plantas e para que usam cada uma e fazem observações sobre o plantio (“a terra tá muito ruim, muito encharcada”), mas com frases cortadas que eu pouco compreendo e que me são explicadas depois. Isso porque se referem a um conhecimento prévio que elas compartilham, relacionado aos nomes das plantas, aos tipos de doenças, maldades e feitiços possíveis, mas também a mulheres que conhecem suas próprias preocupações e necessidades na relação com os não-humanos. São frases curtas, rápidas e reticentes, que somem na passarela, enquanto entram no barco para voltar para casa, com um saquinho de planta na mão.

Em Caviana, nas conversas padronizadas entre mulheres, contam-se os últimos casos de encantamento, quem está com “panemeira”, fala-se da feitiçaria e de tudo o que se refere

ao mundo dos não-humanos. Discute-se como cada doença, feitiço ou “maldade”⁸⁸ foi tratado e o que cada uma faria em face do problema. A conversa é parte do compartilhamento explicitado no ato de dar a planta.

Pergunto como funciona isso de pedir plantas, e Dica me responde: “quando enxergo, eu peço para dar. Quando vem uma amiga, já leva ou, quando tem algum doente, eu arrumo pra dar” (Figura 3.10). Perguntada sobre a origem das plantas de seu canteiro, Janaína da Prainha conta que “essas plantas me deram. Eu peço das pessoas.” Tereza reforça o caráter feminino dessa prática e acrescenta aos laços de parentesco a questão da proximidade como item importante: “só mulher que dá. Família que gosta de plantinha, parente próximo. Na cidade, compra, dá. Contanto que se dê bem um com o outro, porque tem parente que não”. Pedir e dar plantas é uma forma de troca baseada nas relações de parentesco e na proximidade das casas (fatores que normalmente estão associados) e de amizade. Após um momento inicial de transmissão entre mães-filhas, já com seu canteiro formado e tendo experiência no processo de transformação vegetal-planta, é que as mulheres ingressam em um sistema de trocas. Estas são quase que exclusivamente femininas e ocorrem preferencialmente entre mães-filhas, cunhadas, noras-sogra, comadres, vizinhas e amigas e há uma predominância de plantas de remédios, apesar de haver também temperos e enfeites. O caráter de reciprocidade dessa prática é reforçado na fala de Geralda para Tereza: “leva a planta, que, quando eu não tiver, você tem”.

Em seu artigo sobre a economia doméstica em Mamirauá, um contexto também ribeirinho na Amazônia, Lima (2006:148) trata das trocas entre os grupos domésticos, enfatizando sua natureza não-monetária. Segundo a autora, “as doações de peixes e caças, as ajudas no trabalho ou trocas de dias, o trabalho das parteiras e as curas de rezadores são trocas orientadas pelo princípio da reciprocidade e expressam o modelo ideal de relações horizontais” (Lima 2006:148) e completa afirmando que as trocas “fazem parte do código de conduta do que seja uma ‘boa vizinhança’”. Já no que se refere aos itens alimentares, Lima indica que “são normalmente doados e constituem o principal objeto do verbo ‘vizinhar’, que possui o sentido de trocar alimentos regularmente” (Lima 2006:149). A troca de favores e

⁸⁸ “Maldade” é um termo local para indicar feitiçarias humanas e não-humanas feitas em alguém. Para uma definição mais detalhada de seu contexto de aplicação ver Capítulo 5.



Figura 3.10: Exemplos de troca de plantas de remédio entre mulheres ribeirinhas de Caviana. Fotos: Juliana Salles Machado.

trabalho, assim como a idéia de “vizinhar” exposta pela autora está presente também em Caviana e se estrutura de forma distinta da troca de plantas aqui enfatizada. Enquanto a partilha alimentar praticada pelos ribeirinhos tende a se aproximar do que Sahlins (1972) chamou de “reciprocidade generalizada”, a troca de plantas de remédio entre mulheres da ilha estaria entre esta e a “reciprocidade equilibrada”. A reciprocidade generalizada refere-se a ações de compartilhamento, hospitalidade, ajuda, generosidade e doação e segundo seu propositor, trata-se de uma assistência dada que, se possível e necessária, será retornada. Está ligada às obrigações de parentesco. No entanto, é importante ressaltar, como nos lembra o autor, que isso não implica na ausência de contrapartidas, a diferença é que essas não são estipuladas por tempo, quantidade e qualidade, isto é “a expectativa de reciprocidade é indefinida” (Sahlins 1972:194). Em Caviana, a partilha de alimento é uma forma de generosidade e uma obrigação familiar. Nestes casos, o retorno pode demorar muito tempo e vir em diversas formas, como a ajuda em um trabalho manual, carona em alguma viagem de barco ou apoio à algum membro doente da família. No entanto, com a troca de remédios, se dá de maneira distinta. Apesar de não se tratar de uma troca direta, isto é, uma troca de coisas equivalentes com um retorno imediato, essa forma de reciprocidade é distinta da partilha alimentar tratada acima. Isto se deve, pois, a qualidade da coisa trocada deve ser mantida, isto é, ao se dar uma planta de remédio, espera-se que, quando necessário, se receba uma planta de remédio, que pode ou não ser da mesma espécie, mas tem genericamente a mesma função como remédio. Essa forma é apontada por Sahlins (1972) como menos pessoal do que a reciprocidade generalizada, contudo, em Caviana essa forma de troca é extremamente pessoal e está relacionada com os laços de parentesco, amizade e proximidade, em termos semelhantes ao mencionado por Sahlins (1972:197): “[...] um termo espacial, co-residencial afeta a medida da distância do parentesco e, portanto, o tipo da troca”⁸⁹.

Em outro episódio, Dica me mostra um galho, sua muda, e diz “os velhos passados [seu pai e sua mãe] já ensinaram, e depois a gente faz e dá certo”. O ato de plantar está sempre associado aos velhos, aos antigos e, às vezes, aos índios. Geralda me conta também que: “tem umas velhas que gostavam de plantar muito”. A antiguidade do hábito de plantar é valorizada, e suas formas de continuidade são lembradas na transmissão do conhecimento pelas redes femininas de ensino-aprendizagem, normalmente provindas das mães e avós,

⁸⁹ “[...] a spatial, coresidential term affects the measure of kinship distance and thus the mode of exchange” (Sahlins 1972:197).

como no caso de Geralda, que aprendeu a plantar com a mãe, como esta havia aprendido com sua avó. Há uma preocupação constante com a manutenção dessa atividade, como expressa sua frase de Tereza, “eu trabalho para não perder esse filho”, termo que reforça a associação entre plantas e parentesco. Plantar é uma forma de continuar perto dos parentes, e trocar, uma forma de perpetuar o plantio e assim o parentesco, assim como expandir sua interação social. Esse aspecto de continuidade das plantas e pessoas é enfatizado por Rival, sobre a vida social das árvores:

[...] a contribuição simbólica de outras formas de vida, particularmente as plantas, cuja significação social e metafísica parece não estar pautada na definição de uma distinção absoluta entre natureza e cultura, mas ao contrário, em reafirmar a continuidade das espécies biológicas no interior do mundo vivido [...] árvores e plantas são um modelo natural perfeito para as nossas conexões genealógicas⁹⁰ (Rival 1998:11).

No trecho citado, Rival apresenta as árvores como suportes visuais de um processo temporal, devido sua longevidade, criando assim um paralelo com as genealogias humanas. Gostaria de aproximar esta ideia com a noção de “sítio” dos ribeirinhos de Caviana mencionado anteriormente. Com um terreno “limpo” como nos “sítios”, cada árvore passa a ter um papel de destaque na paisagem, tornando-se uma referência no espaço e sendo alvo de afeto e memória. À elas se associam histórias pessoais e familiares que tornam o lugar significativo. O reconhecimento simbólico de cada lugar é passado por diversas gerações que o mantêm e o ocupam de maneira intermitente. A metáfora das árvores como índices genealógicos se coaduna com nossa noção de *lugar de gente* e deve ser entendida como resultado de uma forma de ensino-aprendizagem passado através de gerações de “filhos de Caviana”. Aprendizado este que passa também pelo compartilhamento do conhecimento acerca das plantas pelas mulheres e culmina na percepção de *estar* em um lugar ancestral.

⁹⁰ “[...] the symbolic contribution of other life forms, particularly plants, whose social and metaphysical significance does not seem to lie in drawing an absolute distinction between nature and culture, but on the contrary, in reaffirming continuity of biological species within the living world [...] trees and plants make perfect natural models for genealogical connections” (Rival 1998:11).

Apesar de se trocarem também mudas de plantas alimentícias, estas não têm o mesmo estatuto dos remédios, pois fazem parte de uma esfera compartilhada com os homens. Como disse antes, as árvores frutíferas são consideradas herança de família – como parte da concessão de uso da terra do pai do marido ou como continuidade das obrigações paternas e maternas para com a subsistência dos filhos – e integram sua base econômica. Assim, sendo antes um presente que objeto de troca, as frutas podem ser pedidas, dadas ou enviadas, mas, em geral, para comer, e não para plantar. Entre as mais comuns, estão a laranja, a manga e o açai. Tereza levou manga para seu irmão Domingos, quando fomos visitá-lo; Adolfo levou um saco de laranjas quando foi ao Taxipucu visitar o irmão. Esse ato de dar inclui homens e mulheres e é aberto – isto é, sem conter, o aspecto de segredo. Ao contrário, é tido como um gesto de generosidade despreziosa e por isso é feito abertamente. A diferença entre os atos de dar e receber plantas alimentícias e as de remédio é fundamental em Caviana. Trata-se de discernir as plantas para humanos daquelas relacionadas aos não-humanos. Os atos de generosidade como parte das obrigações de parentesco estão relacionados exclusivamente aos alimentos, aos frutos. Dá-se o produto final de um plantio, como o exemplo da laranja mencionado acima, e não uma semente ou muda de uma planta alimentícia. Trata-se de um registro sociológico, uma relação entre humanos, em geral engajados em uma relação de obrigações relacionada ao parentesco e à proximidade espacial. Como mencionei, aqui não há uma expectativa de retorno na mesma espécie e nem em um tempo definido, há sim a expectativa de manutenção de um sistema de relações previamente estabelecido. Já quando as mulheres trocam remédios – e quero enfatizar a nomenclatura troca nesse caso e partilha no caso dos alimentos –, além de criar um compartilhamento do conhecimento entre as mulheres envolvidas, está-se lidando com um registro cosmológico. Isto porque o conhecimento que é compartilhado e a razão do plantio e da troca é a manutenção das relações entre humanos e não-humanos. Discutiremos esse aspecto mais adiante.

A muda que Dica levou a Tereza, por exemplo, não é considerada como fruto de um ato de generosidade e nem se espera um retorno imediato. O que se espera é que Tereza mantenha seu canteiro vivo e possa também fornecer mudas para Dica e outras mulheres, quando elas precisarem. A troca de plantas não cria uma obrigação apenas entre estas duas mulheres, mas seu engajamento num coletivo que mantém vivas as espécies importantes para elas e, com isso, preserva o conhecimento dos antepassados e garante sua permanência na ilha. Trata-se de uma cadeia do cuidar, um elo entre mulheres na luta pela permanência de sua

família, de seus parentes e amigos na terra e, como veremos no Capítulo 5, para seguir sendo gente, para continuar pertencendo a esse lugar. Trata-se, portanto, de uma relação de interdependência: “as pessoas, em outras palavras, estão tão entrelaçadas com a vida das plantas quanto as plantas na vida das pessoas”⁹¹ (Ingold 1993:167-168).

Certa vez, fui com Tereza visitar Veríssima Valadares, de 67 anos, na Prainha. Antes de chegarmos lá, porém paramos na casa de Alcinéia, de onde Tereza levou cebolinha e uma folha de pariri. De lá chegamos à Prainha, onde conversamos e tomamos café na entrada da casa. Nessa ocasião, não fui convidada a entrar na cozinha.

A casa de Alcinéia, onde paramos inicialmente, fora recentemente construída, tendo sido erguida em uma área considerada “nova”. Sua família morava em outra área no mesmo terreno, e quando se mudaram para lá pela primeira vez já havia árvores frutíferas como mangueira, soveira, jambeiro, coqueiro, limoeiro, açazeiro, jambuzeiro e goiabeira. Apesar disso se mudaram para o local atual, pois o primeiro “dava muito atoleiro”, mas continuam mantendo e colhendo seus frutos. O quintal (ou terreiro) estava sendo preparado, com algumas árvores cortadas e queimadas através da técnica da coivara e os caminhos de acesso a outras casas e lugares sendo marcados através do manejo e limpeza de seu entorno. Mudanças de árvores eram trazidas de sua casa anterior, assim como da Prainha, casa de sua mãe. O local fora escolhido por estar à beira-mar e próximo do terreno do pai de Alcinéia, já que seu marido não possui família na ilha e vive embarcado. Alcinéia estava em um momento importante de formação do *lugar da casa*, escolhendo quais plantas iriam conformar seu quintal e seu canteiro. Assim recebeu plantas de sua mãe e tias. Tereza apreciou o plantio da filha de sua comadre e pediu dois exemplares de planta, reforçando assim o ingresso de Alcinéia na rede de trocas e tornando explícita sua satisfação com o plantio da mesma.

Já a casa da filha do irmão de seu marido, Janaína, fica no grupo doméstico de seu sogro. Seu canteiro é pequeno e suas mudas foram quase todas dadas por sua mãe, moradora do igarapé Ubuçutuba, sendo apenas duas as plantas dadas por sua cunhada. Ao chegarmos em sua casa, Tereza foi solicitada a benzer seu filho que estava doente. Tereza não levou

⁹¹ “[...] the people in other words are as much bound up in the life of the tree as is the tree on the life of people” (Ingold 1993:167-168).

consigo nenhuma planta para isso, e solicitou uma folha de cipó-d’alho que Janaína possuía em seu canteiro. A benção foi inteiramente realizada com a folha em sua mão. A continuidade da cura é dada pelo uso de plantas de remédio diretamente sobre o corpo doente, através dos chamados “banhos”, como veremos no Capítulo 5. A planta utilizada para benzer, nesse caso, serve como instrumento de cura relacionado à sua origem não-humana, mesma origem atribuída à doença da criança. Enquanto a benzedeira pode estabelecer um diálogo com os não-humanos diretamente através de seu “dom”, a planta se torna o instrumento dessa intermediação e da cura de um terceiro. Assim o poder da planta, advindo de sua origem e relação com as mães da natureza, até então inerte e inofensiva é ativado pela figura da benzedeira, que a usa para afastar “aquilo” do corpo da pessoa. O mesmo efeito é esperado dos remédios de planta usados nos banhos. No exemplo de Janaína temos, assim a conjunção de diversos fatores relevantes para compreendermos a troca e o uso das plantas tanto como registro sociológico, como cosmológico; ao mesmo tempo como meio de manutenção de relações de pertencimento social e de diálogo com o mundo não-humano.

Outro exemplo etnográfico da troca de plantas vem de Augusta do Taxipucu. O dia amanhecera com “terra!”⁹² e ninguém da comunidade veio para rezar, tendo a missa sido realizada apenas entre os membros da casa do João Brás. Depois do almoço, no entanto, chegaram Roberto e Augusta e saímos para o Socó. Encontramos Marli na cozinha, preparando mingau para a filha mais nova. Depois de conversarmos um pouco, Augusta perguntou à filha se ela tinha manjerona d’angola, que é remédio para mau-olhado e “essas coisas”, e também pediu pimenta malagueta, para o mesmo fim. Pegou as plantas e pôs em um saco plástico. Tomamos um café e fomos embora antes de a maré baixar. Quando voltamos para o João Brás, Augusta pediu a Tereza pucá (cipó-pucá), que é bom para derrame, e jucá, que é bom para o rim e para o intestino. Pegou suas plantas, tomou um café, e voltou com o marido e neto para o Taxipucu.

Neste exemplo, vemos que o padrão da visita é mantido entre Augusta e a cunhada. Já o mesmo não aconteceu com Marli, sua filha, que não fez uma recepção formal, e fomos direto à cozinha. Também na casa de Marli, a formalidade comum à troca de mudas (quando as mulheres se retiram da vista dos demais para conversarem e trocarem as plantas) foi dispensada. Nessa ocasião, a retirada da muda ocorreu no meio da visita, diante do pai e das

⁹² O termo é usado para se referir a grande intensidade de chuva.

netas, quando mãe e filha saíram para o canteiro. Mas mesmo sem o elemento do segredo, o motivo do pedido não foi mencionado na cozinha.

Vi apenas dois casos de plantas serem dadas sem terem sido pedidas. No primeiro, perguntei à Tereza por uma planta que vi num pote de água perto do lugar onde se lavam roupas, no fundo da casa, e ela me contou que tinha ganhado, sem pedir, da comadre Maria Luz, do Pocotó – e era a mesma manjerona d’angola que Augusta procurava dias antes, na casa de Marli. Embora eu não tenha visto a planta ser entregue à Tereza um dia antes, um casal viera do Pocotó para que ela benzesse seu bebê, que estava doente, e isso me lembrou a fala de Dica – quando ficava sabendo que alguém estava doente, dava um jeito de mandar a planta. Assim, apesar de a troca ser feita usualmente nas visitas, o ato de cuidar prevalece mesmo na impossibilidade de um encontro entre as mulheres, pela intermediação de outros parentes e amigos.

A outra planta que Tereza ganhou sem pedir foi num domingo de reza no João Brás. Depois da reza e do bingo, quando todos estavam tomando café na cozinha e comprando biscoites recheados que Tereza trazia da cidade para vender, sua cunhada Geralda lhe levou uma muda de buchinho para ela dar a Adolfo, dizendo que era boa para “baque”⁹³, e o chá também era bom para sinusite, para fazer inalação e pingar no nariz. Geralda mantinha essa planta nas Piranhas, campo afastado onde ainda tem uma casa abandonada a que vai de vez em quando. Nessa mesma ocasião, mas em outro momento, Augusta pediu à Tereza um quebra-pedra para o filho solteiro, que estava com gastrite. Ela queria os ingredientes para fazer o remédio, mas ainda lhe faltava essa planta.

Não se pedem plantas a qualquer pessoa, mas a uma rede de amigas e parentes que compartilham seu conhecimento sobre a utilidade da planta. O ato de plantar está associado ao ato de cuidar; ao trocar com alguém, essas mulheres estão também cuidando dessa pessoa, fazendo parte de um esforço coletivo de proteção e apoio, reforçando as obrigações de parentesco, criando novos vínculos e expandindo o ato doméstico do cuidado para o âmbito coletivo.

⁹³ Expressão local para se referir a uma lesão no corpo.

O que estou chamando de troca é o contínuo ato de pedir e dar plantas entre as mulheres em Caviana; o termo é assim usado no seu sentido extenso para enfatizar o aspecto de reciprocidade dessa relação. As mulheres da ilha não chamam sua prática de troca e nem a reconhecem como um sistema organizado; no entanto, do ponto de vista do analista, essa prática une as mulheres em uma expectativa de reciprocidade. Há dois momentos distintos na relação da mulher com as plantas. Em um primeiro momento, a mulher aprende o plantar e seu potencial transformativo através da rede doméstica de ensino-aprendizagem, que é, em grande parte, realizada através da mãe e das irmãs, mas pode, em alguns casos, vir também da sogra. Essa aprendizagem do plantar é internalizada e exercida apenas ao ajudar a sua mãe. Assim que se casa, a mulher sai de seu ambiente doméstico para morar com sua sogra. Neste momento ela passa por um período de formação do seu próprio canteiro, já que até então apenas ajudava sua mãe a manter o dela. Nesse momento, há a transmissão de mudas de sua mãe ou irmãs para ela, que as leva consigo em seu novo lar. Nesse momento inicial a mãe (e por vezes a sogra) continua exercendo um papel importante, pois reforça os ensinamentos acerca das formas de plantio e contribui com as primeiras mudas de plantas para esse canteiro em formação. Apesar da grande quantidade de plantas originadas por essa forma de transmissão, ela é temporalmente curta. Uma vez tendo o canteiro formado e já tendo feito, portanto, sua coleção de plantas familiares, a mulher passa a trocar efetivamente as suas plantas com outras mulheres, como suas cunhadas, primas, amigas, vizinhas, mas também mantêm a relação com sua mãe e sogra – agora já na forma de troca e não mais transmissão como no momento anterior. A importância da família nas trocas é evidenciada nas análises descritivas que apresento no Capítulo 4, já que numericamente as plantas oriundas do processo de formação do canteiro se sobressaem. No entanto, gostaria de ressaltar o papel das vizinhas e amigas nessa rede de trocas que, se não é quantitativamente representativo (ver Capítulo 4) devido principalmente a grande escala temporal em que ele se encontra em contraposição ao processo inicial de formação do canteiro, ele assume importância como forma de criação de laços de afinidade entre as mulheres. Com o processo de circulação das plantas, não há uma busca explícita por um nivelamento entre os canteiros, isto é, nem todas as mulheres possuem as mesmas plantas em seus canteiros. No entanto, há uma tendência à repetição das mesmas plantas entre as mulheres da mesma rede de trocas. No entanto, a introdução constante de coisas novas cria um traço muito particular à cada um dos canteiros. Busca-se sempre um novo plantar, que pode ser decorrente da morte de plantas de seu

canteiro devido ao sol excessivo ou às chuvas e alagamento, ou por uma vontade própria de sua dona em experimentar coisas novas. Com a idade as mulheres tendem a aumentar este patrimônio, isto é sua coleção de plantas tende a aumentar devido ao tempo de participação nas redes de troca e experiência no cultivo. Mas esta tendência depende muito do grau de mobilidade da família (quantas casas a família se mudou), empenho e vontade de plantar da dona e capacidade de troca com outras mulheres.

3.3 As plantas: familiarizar para cuidar

Ao longo deste capítulo, procurei mostrar a relação que se estabelece entre as mulheres por meio das plantas. É chegada a hora de me perguntar por que as plantas, já que, como nos lembra Rival, “árvores e florestas não são categorias dadas naturalmente, mas resultam de um desdobramento dialético de processos históricos e ecológicos”⁹⁴ (Rival 1998:24). Então, o que são plantas para as mulheres de Caviana? Não foi preciso perguntar nas entrevistas, pois a resposta foi se delineando ao longo da pesquisa. O termo era usado indiscriminadamente nos terreiros, nos sítios e nas casas, mas, fora dali, na mata, pouco se ouvia. Ouvia-se *mato*, *cerrado* e *capoeira*, mas só esporadicamente alguma referência a *planta*. Essa distinção me fez questionar o que, então, era uma planta. Minha primeira hipótese associou as plantas à utilidade, por causa das chamadas ‘plantas úteis’. Mas muitas espécies frutíferas utilizadas pelos ribeirinhos não são denominadas plantas, assim como exemplares que nasciam nos terreiros são ditos “do mato” ou “grelo da natureza”. O termo *planta* se aplica apenas àquelas espécies vegetais que tinham sido ou eram alvo de alguma forma de relação com as pessoas, pelo cultivo, pela podas, pela limpeza ou pelo plantio. Assim, quase todas as árvores dos terreiros são plantas, assim como aquelas encontradas nos canteiros e nas roças. Planta é, portanto, a que foi exposta a uma relação com uma pessoa humana. As plantas são o resultado dessa relação. As outras são “mato”, que não é

⁹⁴ “[...] trees and forests are not naturally given categories, they result from the dialectical unfolding of historical and ecological processes” (Rival 1998:24).

indiferenciado, pois se distingue pelo lugar onde está, pelo grau de “madureza”⁹⁵ e por sua utilidade particular. Mas, ainda assim, mato.

Em seu trabalho sobre os Tukano, Reichel-Dolmatoff menciona o ato de as mulheres colherem sementes na floresta, chamando atenção para o dualismo entre o interno e o externo: “coletar sementes para plantar é chamado de ‘sementes-*isoladas-para-leva*r’ [...] a expressão se aplica à plantas e à mulheres [...] no caso das plantas, refere-se ao fato das sementes que alguém pode coletar agora, não estarem *contaminadas* pelo *exterior*”⁹⁶ (Reichel-Dolmatoff 1996:80, grifos nossos). Há, portanto, um fator negativo e perigoso na floresta, em oposição à casa e à esfera doméstica das pessoas. Mas há também algo positivo e potencial (por isso é colhido), que pode ser isolado e levado para o mundo doméstico. Mas a palavra “contaminadas” dá a entender que há um risco nessa ação. Vejamos um exemplo de Caviana.

As plantas encontradas no meio da mata são sempre atribuídas a alguém – índios, bichos ou caçadores que passaram. Como no exemplo de Tereza sobre o Marizeiro, “nós comemos a fruta, que é gorda e muito agradável. Os bichos comem todo, a cotia, a paca, o guariba. Tem branco e vermelho. É uma árvore rara, foi plantada pelos índios”. Sobre o “urucuzeiro”, Tereza me diz “ele é usado para decorar a comida. Os índios usam para fazer as pinturas deles, deve ser coisa dos índios”. Já em seu sítio em meio à mata, Dica tem uma mangueira à quem apelidou de Pombinha, “porque a fruta é pequena”. Lembra que “foi o finado Borges que me deu, mas já tem semente espalhada por aí”. Na mesma visita a seu sítio, estive acompanhada por Tereza que pegou uma semente de cedro e pediu a Dica para levá-la, dizendo “quero ver se isto grela. Isso é perigoso para grelar”.

Já dentre o terreiro, ouvimos a cada planta uma explicação, como por exemplo, quando estava andando no terreiro com Tereza. Avistando o abacaxi ela falou “esse o Gito [seu filho] trouxe de um igarapé longe daqui”; para o eucalipto, “eu plantei com a muda que a minha filha deu lá de Macapá”; “o café Adolfo trouxe a semente de presente”, e o coqueiro, ela mesmo trouxe a muda de um terreno onde eles têm casa em Chaves. Ao andar pelos terreiros e ao lado dos canteiros das casas ribeirinhas, o que mais ouço são nomes de pessoas e lugares de onde as mudas e sementes vieram. Dica atualmente tem 20 pés de laranja em seu

⁹⁵ “Madureza” foi o termo usado por Roberto para indicar o estágio de amadurecimento das plantas; distinguindo especialmente aquelas que surgem logo após o desmate, seguida das capoeiras, já quando a vegetação se adensava, e a formação de matas secundárias.

⁹⁶ “To collect seeds for planting is called 'seeds-isolate-to take' [...] the term can be applied to plants or to women [...] In the case of plants, what is referred to is the seeds one can collect now, are not contaminated from the outside” (Reichel-Dolmatoff 1996:80).

sítio e ela lembra que a primeira muda veio de “uma laranja da beira, veio do tio Pedro de Oliveira, que ganhou dos parentes dele 12 árvores”. Dica, diferente da maior parte das mulheres desta parte da ilha, tem um passado de viagens, quando morou em Marajó e outros lugares devido à morte de seus pais. Ela lembra sua história através de uma árvore de castanha do Pará. Atualmente possui 14 árvores desta espécie no seu sítio e as mudas foram trazidas do Jarí, onde fez “a muda da natureza”.

O estranhamento de Tereza e Cristiane ao ver determinadas plantas no interior da floresta quando fomos fazer uma caminhada para procurar um sítio antigo revelava quais plantas elas associavam sempre a um plantio humano, buscando o seu dono. “No meio do mato, de vez em quando, tem cupuzeiro, tem cutitiribá. Não sei como foi parar lá, porque é lá dentro”, disse Cristiane, quando visitávamos o sítio abandonado do Turezinho. Estas plantas estão sempre associadas a alguma forma de manejo, como vemos na fala de Cristiane: “cacaueiro e cupuzeiro tem muito lá pelas beiras daquele igarapé, ali era muito limpo”. Também Tereza expressa essa surpresa ao encontrar determinadas árvores muito valorizadas por eles soltas no meio da floresta: “tem certas árvores que são muito raras, não sei como vieram”. Essas plantas fariam oposição àquelas chamadas de “natural da terra” ou “nativa da terra”. O açaí é um caso dúbio, pois não é chamado de planta, em geral é tido como “grelo da natureza”, mas sua proliferação está associada sempre ao manejo humano – pequenos adensamentos são índices evidentes de ocupação humana prévia. Já, ao caminhar na floresta encontramos poucas palmeiras de açaí espalhadas. Esta associação de interdependência entre o açaí e os ribeirinhos (já que é a principal fonte de alimentação dos ribeirinhos junto com o camarão e o peixe) é retratada por Cristiane quando avistamos uma palmeira de açaí isolada no interior da floresta, “tenho pena da açazera, ela tá lá no meio do mato”.

O processo de tornar-se planta passa pelo cuidado, esfera associada às mulheres por meio dos atos de plantar, adubar, regar, tratar, limpar, podar e colher, e se materializa nos canteiros, sítios e terreiros. Nesse processo, não se tornam apenas plantas, mas plantas de alguém, mesmo que esse alguém seja indeterminado. Assim, cuidar, tratar, limpar e colher são também atos de transformação – de mato para planta. Há um sentido de individuação no ato da transformação; de mato genérico, entra-se numa relação com um indivíduo específico (“minha planta”), criando uma relação “pessoal” entre uma planta e uma pessoa. O uso do

possessivo indica também uma relação de familiaridade, que é mais clara na designação “filhos” com que as mulheres se referem às suas mudas.

Poderíamos fazer aqui um paralelo com o que Fausto (2008) chamou de “relação de maestria”, e com sua noção de “predação familiarizante” (Fausto 2008:333), na qual “relações predatórias convertem-se em relações assimétricas de controle e proteção”. No universo indígena da Amazônia é comum encontrarmos termos para identificar relações de “controle e/ou proteção” e de “engendramento e/ou posse” entre humanos e não-humanos e entre pessoas e coisas. O autor descreve esse universo ameríndio como um “mundo de donos e o dono como modelo da pessoa magnificada capaz de ação eficaz sobre esse mundo” (Fausto 2008:330). No entanto, observa que o traço importante dessa relação é a assimetria, sendo os donos os controladores e protetores de suas criaturas e assim responsáveis pela sua reprodução e mobilidade. A assimetria implica não só controle, mas cuidado. Na relação observada entre as mulheres e suas plantas em Caviana, a relação de maestria se dá ao mesmo tempo pela individuação e pela socialização, resultando na transformação do mato em planta, i.e. em “filhos” de alguém. Quando tomamos a relação plantas-mulheres como uma de donos, envolvemos as plantas na categoria das relações sociais entre pessoas (humanas) e assim também em suas relações de parentesco.

Nas noções indígenas de dono-mestre na Amazônia, a “assimetria da relação de maestria é muitas vezes concebida como uma forma de englobamento e pode-se expressar como uma relação conteúdo-continente” (Fausto 2008:334). Uma das imagens mais recorrentes dessa relação conteúdo-continente é fornecida pelo ato de manter animais cercados ou em caixas, prática que, como vimos, também ocorre em Caviana. Mas o que são os canteiros, ou os cercados nos terreiros, se não caixas que delimitam e diferenciam seu conteúdo do universo que o cerca? Com os canteiros e cercados, as mulheres em Caviana distinguem espaços de domínio entre pessoas-parentes e o mato. Temos, então, uma oposição entre as pessoas e o mato, e a necessidade de uma relação assimétrica entre suas partes. Por que há tal necessidade? Como veremos melhor no Capítulo 5, para os ribeirinhos, a natureza é um domínio não-humano, e suas esferas animais, vegetais e topográficas são protegidas e cuidados por donos ou “mães”. De modo similar ao que Reichel-Dolmatoff (1996) mostrou para os Tukano sobre o local de coleta de sementes pelas mulheres, em Caviana o exterior é o domínio dos donos não-humanos, e ele tem o poder de contaminar, por isso deve ser domado e mantido sob a influência de sua nova dona ou ‘mãe’.

A ideia de mãe com que os ribeirinhos se referem à figura não-humana protetora do mato não é incomum na amazônia e foi tratada por Descola (2004) quando pesquisando entre os Achuar:

No espírito dos Achuar, habilidade técnica não pode ser dissociada da capacidade de criar um ambiente intersubjetivo, no qual relações reguladas se desenvolvem de pessoa a pessoa; entre o caçador, os animais e os espíritos que regulam a caça, e entre as mulheres, as plantas e as roças (*gardens*) e o personagem mítico que gerou as espécies cultivadas e quem, hoje em dia, garante sua vitalidade. Longe de se reduzirem à prosaicos fornecedores de lugares-de-comida, a floresta e as áreas destinadas à cultura constituem um estágio de sutil socialidade na qual, dia após dia, os seres, nos quais apenas a diversidade da aparência e a falta de linguagem realmente os separa dos humanos, são seduzidos. No entanto, as formas dessa socialidade diferem quando se tratando de plantas e animais. Maestras das roças (*gardens*), para a qual dedicam a maior parte do seu tempo, as mulheres se voltam às plantas como às crianças as quais devem ser conduzidas para a maturidade com mãos firmes. Essa relação maternal é inspirada explicitamente na proteção (*guardianship*) exercida por Nunkui – o espírito das roças (*gardens*) – nas plantas que uma vez ela criou”⁹⁷ (Descola 2004:69).

Tal visão da criação das plantas por uma figura maternal e a sua manutenção pela ação direta de cultivo das mulheres é muito importante em Caviana. Nesse contexto, no entanto, podemos expandir a ideia de uma figura protetora não apenas às roças, mas também às casas

⁹⁷ “In the spirit of the Achuar, technical ability cannot be dissociated from the capacity of creating an inter-subjective environment, in which regulated relationships develop from person to person; between the hunter, the animals and the spirits ruling the hunt, and between the hunter, the animals and the spirits ruling the hunt, and between women, the plants of the garden and the mythical character who engendered the cultivated species and who, even today, ensures their vitality. Far from reducing themselves to prosaic food suppliers of food-places, the forest and the areas destined for culture constitute the stage of a subtle sociality on which, day by day, beings, which only the diversity of appearance and lack of language really separate from humans, are seduced. However, the forms of this sociality differ when dealing with plants and animals. Mistresses of the gardens, to which they dedicate most of their time, women turn to the cultivated plants as to the children who have to be led to maturity with a firm hand. This maternal relationship is inspired explicitly from the guardianship exercised by Nunkui – the spirit of gardens – on the plants she once created” (Descola 2004:69)

(aqui incluindo não apenas a edificação, mas todo o seu entorno com seus quintais plantados e canteiros), sítios, caminhos e lugares significativos em geral. A idéia por trás disso é que não há uma natureza por si, mas sim em uma relação de domesticidade. A natureza seria assim, “sempre o *domus* de alguém” (Fausto 2008:339). Entre os grupos indígenas a figura materna é raramente encontrada na figura de “donos” na acepção de Fausto e parece também não ser comum nas relações de domínio existentes na noção de dono-mestre. Não obstante, um dos exemplos em que grupos indígenas utilizam a figura materna, associada ao sentido de dono proposto por Fausto, é entre os povos do norte do Amapá, como mencionamos anteriormente, os Palikur, Galibi-Marworno, Galibi do Oiapoque e Karipuna. O termo é usado para se referir à cobra grande, importante figura mítica da cosmologia indígena. Segundo a descrição da autora (Vidal 2007:15) no mito palikur da cobra grande os índios se referem ao casal de cobras como mãe e pai. Tal referência assume uma importância ainda maior para nossa discussão pelo estatuto da cobra grande na cosmologia palikur, conforme explicitada no trecho abaixo:

No Amapá, entre os grupos do Uaçá, existem vários tipos de cobra, sendo a cobra grande o paradigma de todas elas. A cobra mitológica aramari é a mais perigosa, um monstro canibal eliminado graças às estratégias de um índio herói. Às vezes os índios dizem que a cobra é o dono de todas as outras espécies animais ou mesmo vegetais (Vidal 2007:31).

A relação de dono da cobra grande com relação aos outros seres é exemplar dessa relação assimétrica, em que o jogo de poderes entre os domínios humanos e não-humanos é exercido. Segundo Vidal (2007:33) há um tipo de cobra grande chamada pelos índios em português de “mãe-d’água”; mesmo nome usado pelos ribeirinhos em Caviana para designar a mãe protetora dos rios, águas e animais aquáticos em geral. Entre os Galibi-Marworno, há ainda o uso de termos como “mãe-das-piranhas” e “mãe-dos-jacarés” para se referir a estes entes protetores. Vidal indica que se os índios do Uaçá usam o termo “rei” ou “dono” em português, em patoá (língua geral da região) eles usam o termo do parentesco “pai”. O uso dos termos do parentesco (mãe/pai) neste contexto indígena, diferente dos demais contextos mencionados para o Xingu, por exemplo, aparece de forma semelhante aquela utilizada pelos ribeirinhos de Caviana, especialmente na relação de atribuição de maternidade/paternidade entre seres não-humanos e humanos (ou metafiliação, para usar o termo de Fausto). Em

Caviana também encontramos a figura das mães não-humanas, donas de bichos, lugares e plantas, mas, como vimos, há também a (meta-)adoção destes filhos por uma (meta-)mãe humana. Há aqui uma inversão dos papéis do mito Palikur, enquanto a cobra adota um humano como seu filho e o usa na busca de alimentos, em Caviana as mulheres humanas exercem o papel de mãe para os filhos destes entes poderosos.

Segundo Fausto (2008:351), a noção de dono-mestre pode ser entendida como a de uma adoção, uma “metafiliação” ou uma “filiação incompleta”. Nessa relação, o “substrato da inimizade é obviado, mas não inteiramente neutralizado” (Fausto 2008:352). Para entender melhor essa relação no caso das plantas, podemos voltar ao exemplo do xerimbabo, espíritos animais auxiliares que apesar da associação com seu mestre permanecem sempre um outro (Fausto 2008:352). No contexto de Caviana, as plantas são artefatos fabricados cujo substrato “mato” – sua potência bruta –, permanece não humano e “natural”. Sendo aqui a natureza o *domus* de mestres (“mães”) não-humanos poderosos, o mundo vegetal lhes pertence e é afetado por eles. A ideia de maestria associada às plantas não é exclusiva aos ribeirinhos de Caviana. Embora seja pouco explorada, ela existe em quase todos os casos dessa relação nos grupos indígenas, como vimos em Descola sobre os Achuar (Descola 2004). Novamente o caso dos índios do Uaçá, especialmente os Palikur apresentam forte semelhança com o contexto de Caviana. No mito da cobra grande, a cobra é responsável pelas curas, por fazer os remédios, segundo Vidal (2007:43) ela é “responsável por uma função terapêutica”. A visão da cobra benéfica, terapêutica, é associada à cobra-macho entre os Palikur e à cobra-fêmea entre os Galibi – no entanto, o mito é atribuído aos Palikur, mesmo pelos Galibi. No mito, “a cobra-fêmea dá banhos de ervas ao menino [humano], recém-chegado e limpa toda a casa para afastar o cheiro ‘humano/macaco’ que poderia aguçar o apetite por carne da cobra-macho” (Vidal 2007:56). Este poderoso ente, que entre muitos povos indígenas representa o mito de origem, o mito de gênese indígena ou o mito das migrações (Vidal 2007:31), assume a mesma noção de mãe, que encontramos entre as mulheres e as mães não-humanas em Caviana. A importância de cura através das plantas e sua associação com a figura materna encontra entre os grupos indígenas do norte do Amapá outra figura proeminente, a árvore-xamã. Segundo Vidal (2007:42): “Há vários mestres invisíveis de um xamã, responsáveis por sua iniciação no traquejo com os seres do *outro mundo*. Uma cobra muito venenosa e

poderosa, a aramari, pode ser um desses mestres. Outros mestres são certas árvores-xamã, muito potentes, entre elas o tawene”. Os usos de sua seiva ou leite são usados como remédios e/ou venenos, dependendo da dosagem. As plantas aqui assumem uma agência própria, através através de sua forma potencializada de árvore-xamã, que poderíamos aproximar com a figura antropomorfa de Caviana através da “mãe-do-mato”. No entanto, esta aproximação merece várias ressalvas, já que no contexto de Caviana apesar dessa figura ser usualmente indicada como protetora do mundo vegetal, em alguns casos ela é apresentada como ente mais genérico, que cuidaria também dos animais, incorporando todo o domínio da floresta. Além disso, a figura de Caviana, como veremos no Capítulo 5, é antropomorfa, não possuindo assim seiva em seu corpo – contudo, está associada à elas indiretamente pois estes são encontrados em suas “filhas” árvores.

Em Caviana, a fabricação da planta através do controle de seu substrato mato se refere a um plano cosmológico relativo à disputa entre humanos e não-humanos. Uma vez transformada em planta pelas mulheres, através do processo já descrito, ela passa a poder ser manipulada pelas pessoas. Sua forma de manipulação é sempre individual e acarreta uma relação pessoal com uma planta, como revelam as expressões “*minha* planta”, “*meu* filho”. Uma vez individualizada, a planta-pessoa passa a ser trocada com os parentes de seu dono, que vão agregando e somando suas relações particulares de domínio e, assim, compondo um agregado pessoa-planta-pessoa, em que a planta está imbuída da própria relação estabelecida por sua dona (por exemplo, “quem me deu essa planta foi Cristiane, e era um filho de Tereza”).

Essa sobreposição de relações e afetos agregada a uma planta engendra em torno de si um compartilhamento de saberes de manejo e de uso. Como as trocas se fazem normalmente entre parentes, mais de uma planta é passada entre as mesmas pessoas, compondo um agregado de plantas, saberes e pessoas imbricadas em seu lugar de moradia e plantio. Portanto, podemos dizer que se forma um coletivo planta-pessoa-saber-lugar, esferas interligadas que compõem a sociabilidade feminina na ilha. Esses coletivos são potencializados por sua relação com o *domus* não-humano do mato e poderiam ser entendidos pela noção latouriana de híbridos, entre natureza e cultura, e usados como metáfora para as chamadas *geografias híbridas* (Whatmore 2002)⁹⁸. O coletivo formado pela associação de um

⁹⁸ Whatmore (2002) trata no campo da geografia e das teorias sociais, das relações entre humanos e não-humanos que permeiam o espaço e tecem a geografia. A partir do termo “geografias híbridas” chama atenção aos

saber particular, uma planta, um lugar e pessoas, pode, como um híbrido, possuir agência. Nesse sentido, sua agência representaria “a capacidade coletiva de ação por humanos e não humanos”⁹⁹ (Jones & Cloke 2008:85) na manutenção de pessoas e parentes e na formação de lugares de gente. 

fatores e matérias ecológicas que compõem a vida social, enfatizando como essas relações são constituídas e contestadas.

⁹⁹ “[agency represents] the collective capacity for action by humans and nonhumans” (Jones & Cloke 2008:85).



Capítulo 4:

Figura abertura capítulo 4: Final de tarde no grupo doméstico de Roberto no Taxipucu. Foto: Juliana Salles Machado



UM OLHAR SOBRE AS PLANTAS E A TROCA

A manutenção do terreiro e do canteiro no entorno das casas ribeirinhas é, como vimos no Capítulo 3, fundamental no universo feminino. O plantio e o manejo das espécies vegetais fazem parte de um esforço coletivo das mulheres para imprimir certa permanência territorial à paisagem da ilha. Como permanência territorial me refiro a um processo de longo prazo de transformação e domesticidade¹⁰⁰ da paisagem, reconhecível socialmente ao longo de diversas gerações. A importância das plantas no contexto ribeirinho está intimamente ligada à temporalidade, ao pertencimento a um lugar já usufruído por parentes há muito tempo. Grande parte das plantas dos terreiros já estavam no local quando as famílias chegaram para construir sua casa. Mais do que isso, esse conjunto de espécies concentradas foi um critério para a escolha do lugar de moradia. Um levantamento das plantas no entorno das casas indicou um adensamento artificial de espécies consideradas úteis pelos ribeirinhos – valorizadas por determinadas funções: alimentar, como as árvores frutíferas e as que atraem caça; fornecer matéria-prima como palha e madeira; decorar a casa, como as flores, ou pertencer ao mundo encantado, como as inúmeras ervas que lhes dão proteção e lhes fornecem remédios.

¹⁰⁰ Uso o termo domesticidade ao invés de domesticação para diferenciar este processo sociológico e cosmológico do *tornar doméstico* do sentido estritamente botânico do termo, em que há um processo de transformação genética da planta silvestre para a domesticada.

As atividades das mulheres no entorno da casa consistem principalmente em manter essa diversidade, evitando a invasão de espécies não desejadas. Além das que encontram no lugar, outras plantas são introduzidas, como café, laranja, flores e remédios, entre muitas outras. Os canteiros suspensos já foram estudados por alguns autores (Murrieta & WinklerPrins 2006, 2003), sobretudo como fonte de temperos e remédios, mas diferente destes autores, nesta pesquisa enfoco as formas de circulação das plantas (alimentos e remédios), sua relação com o parentesco e seu papel na formação de um sentido de territorialidade. O resultado dessa abordagem levou a um aspecto pouco enfatizado na literatura relacionado ao significado do cultivo das plantas. Caviana nos revelou que seus canteiros são um importante mediador entre a floresta e a casa, entre homens, mulheres e entre o domínio não-humano, concorrendo para criar e reforçar redes de reciprocidade.

Em Caviana, as mulheres se ocupam dos canteiros durante o ano todo e, como em outros lugares da Amazônia, cultivam uma grande variedade de plantas. Mas essas pequenas redomas têm espaço para novas plantas, colhidas na floresta ou recebidas de presente durante as visitas. As plantas são alvo de cuidados especiais e suas novas donas, nos termos da ilha, travam “batalhas” para que elas adaptem ao novo lar. Quando passam por essa etapa, podem ficar no canteiro, com os temperos e remédios já conhecidos, ou ir para o chão, juntando-se às antigas espécies do terreiro.

Enquanto nos Capítulos 2 e 3 enfatizei os aspectos sociológicos dos ribeirinhos de Caviana, neste, apresento análises quantitativas do levantamento das plantas realizado nas casas e seus entornos. Para compreender a doação e a recepção de plantas, bem como o funcionamento dessa rede de trocas, entrevistei mulheres de todas as casas da área de pesquisa, registrando o nome das plantas, o lugar de plantio e a origem de cada uma. Aqui, faço uma análise estatística dos dados coletados, o que me permitiu perceber padrões de distribuição e circulação das plantas, principalmente no que se refere a como se dá a circulação das plantas, se há uma diferença entre alimentos e remédios e quem participa desta rede (Figura 4.1).

A quantificação das plantas e o mapeamento das redes de troca foram feitos a partir da identificação das casas. Cada casa está relacionada a mulheres que ativamente conhecem,



Figura 4.1: Exemplos de mulheres em entrevista sobre as plantas em seus terreiros e canteiros, Caviana.
Fotos: Juliana Salles Machado.

plantam, cuidam e trocam essas plantas. Na grande maioria das casas analisadas, só uma mulher tinha essa função, podendo ser ou não ajudada por uma filha ou nora.

Os resultados obtidos a partir da coleta de dados relativos às plantas foram sintetizados na tabela encontrada no Anexo 4. Ainda em anexo, apresento uma listagem com todas as plantas mencionadas nas tabelas anteriores e os seus códigos correspondentes, que serão usados nas análises. Para identificar as casas foram usadas siglas alfa-numéricas, a descrição de seus moradores e demais informações sobre localização e dados sócio-econômicos de cada uma das 48 casas podem ser encontradas em anexo (Anexo 8).

Os locais de manejo das plantas variam, incluindo tanto áreas atualmente ocupadas como outras já sem utilização contínua. Dentre as áreas ocupadas, temos o entorno das casas (incluindo aqui o terreiro e o canteiro), as roças, os sítios e os caminhos. Já entre as abandonadas, contam-se antigas habitações ou roças, que podem ser mais ou menos recentes. Através de um levantamento arqueológico, constatei que os ribeirinhos usam muitos sítios arqueológicos do período pré-colonial e colonial (Figura 4.2), seja reocupando efetivamente o mesmo lugar, com os cemitérios e algumas habitações, seja como fonte de recursos – matéria-prima como argila, palha e madeira, ou alimentos como castanha, açaí, pupunha etc. Os sítios arqueológicos têm para as famílias ribeirinhas dois papéis principais: são espaços de moradia e, ao mesmo tempo, ilhas de recursos¹⁰¹.

Os dados da pesquisa mostram um intenso manejo ambiental dos ribeirinhos, mas, mais do que isso, revelam uma percepção e concepção muito particulares da paisagem. Como vimos no Capítulo 3, a ocupação de lugares previamente antropizados¹⁰² não é desprovida de um novo processo de significação do local, que é novamente manejado em termos de seu conteúdo ecológico, mas também de sua capacidade de gerar novos afetos e significados. A forte ligação identitária que é estabelecida na relação entre o parentesco e a paisagem leva a um constante processo de memorialização desses espaços, instituindo-se um diálogo entre o presente e o passado. Pessoas e plantas estabelecem uma relação complexa de significação e pertencimento que tece sua memória ao mesmo tempo em que marca a paisagem.

¹⁰¹ Para uma discussão sobre as “ilhas de recursos” ver Posey 2008, 1998.

¹⁰² Muitas áreas escolhidas pelos ribeirinhos para construir sua casa ou seu terreiro foram anteriormente ocupadas por humanos. Essa ocupação é reconhecida pela presença e/ou densidade de plantas consideradas úteis, atribuída à intervenção humana – foram lugar de alguém, sendo esse alguém reconhecido (como um parente) ou tendo uma ancestralidade genérica, como a designação de uma origem “dos índios”.



Figura 4.2: Exemplos de reocupação de sítios arqueológicos por famílias ribeirinhas. Acima: cemitério indígena (detalhe de fragmentos cerâmicos de urnas funerárias) sob cemitério histórico e atual; abaixo à esquerda, urna funerária indígena ao lado de trilha usada pelos ribeirinhos; abaixo à direita, saque de urnas funerárias arqueológicas por estrangeiros em área próxima ao terreiro de uma família ribeirinha. Fotos: Juliana Salles Machado.

4.1 Análise dos dados coletados

O manejo das plantas pelas mulheres ribeirinhas se dá a partir de diferentes áreas de plantio, direta ou indiretamente ligadas à unidade doméstica. Em cada casa apenas uma mulher é responsável pelo plantio, sendo eventualmente ajudada por uma nora ou filha. Ela possui um canteiro próximo a área edificada da casa e um terreiro, localizado em seu entorno. Os canteiros, como vimos anteriormente, são pequenas plantações realizadas em canoas e tábuas suspensas próximas à cozinha. Já os terreiros consistem em extensas áreas em volta das casas, repleta de árvores frutíferas ou úteis como para o fornecimento de madeira para construção, tintas, antiplásticos, resinas, e matérias-primas para o uso cotidiano em geral. Além dessa esfera direta da casa, as mulheres possuem áreas para o plantio de espécies de ciclo curto, como as roças, e, por vezes, de sítios florestais com uma grande variedade de plantas perenes. As famílias utilizam ainda antigas zonas de plantio, aqui chamadas de ‘áreas abandonadas’, para a coleta de frutos e matéria-prima, assim como mudas e sementes. Estas são resultado de antigas moradias e roças ou sítios que deixaram de ser considerados como parte da casa atual, mas continuam sendo uma importante fonte de recursos.

Para compreendermos os gráficos a seguir devemos ter em mente que todos os dados foram coletados por casa (unidade agrupante). Isso se deve ao fato da casa ser a unidade mínima de trabalho, onde reside a mulher geralmente responsável pelo plantio. Além disso, como vimos anteriormente o termo “casa” é entendido não apenas como uma edificação, mas inclui também o quintal (ou terreiro para usar o termo local) e o canteiro, assim como está relacionado com outras áreas de plantio geralmente mais distantes desse núcleo, como as roças e até alguns sítios. Cada casa usufrui e manipula todos esses espaços, além de outras áreas abandonadas (em geral antigas residências da família) e caminhos (chamados localmente de “estradas”). Os dados coletados indicam a *presença* de cada espécie por área de plantio, e não o número absoluto de indivíduos de cada planta por área. Ou seja, cada espécie é contabilizada apenas uma vez, independentemente da quantidade que haja dela em cada

local de plantio. Trata-se de uma observação importante se considerarmos a dimensão de cada área de plantio, como, por exemplo, a variação entre um pequeno canteiro plantado em uma canoa e um terreiro com vários quilômetros de extensão.

Quando perguntados sobre o uso de outras áreas, as mulheres entrevistadas só mencionavam as áreas abandonadas quando seu manejo ainda estava em curso. Assim, o questionário documenta uma espécie de foto instantânea da memória das entrevistadas acerca da distribuição e da diversidade de espécies vegetais.

Início com o Gráfico 4.1 que representa a variedade de plantas por local de implantação. Para essa análise inicial foram comparadas quantas espécies de plantas foram identificadas em cada área de plantio juntando todas as casas entrevistadas.

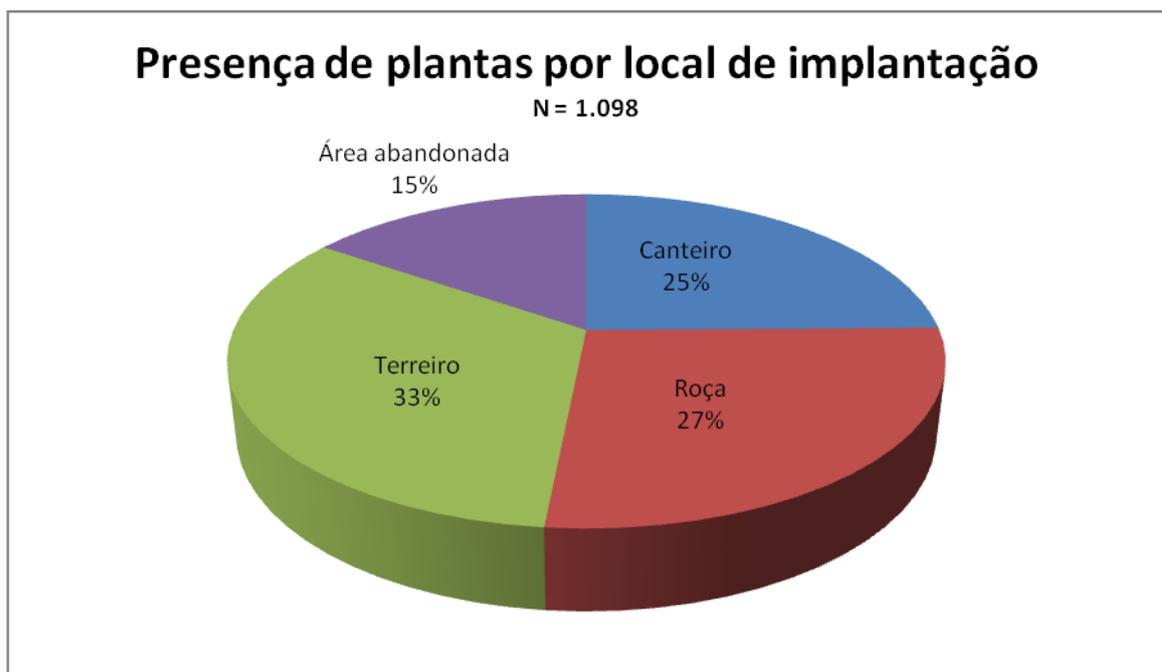


Gráfico 4.1 – Presença de plantas por local de implantação

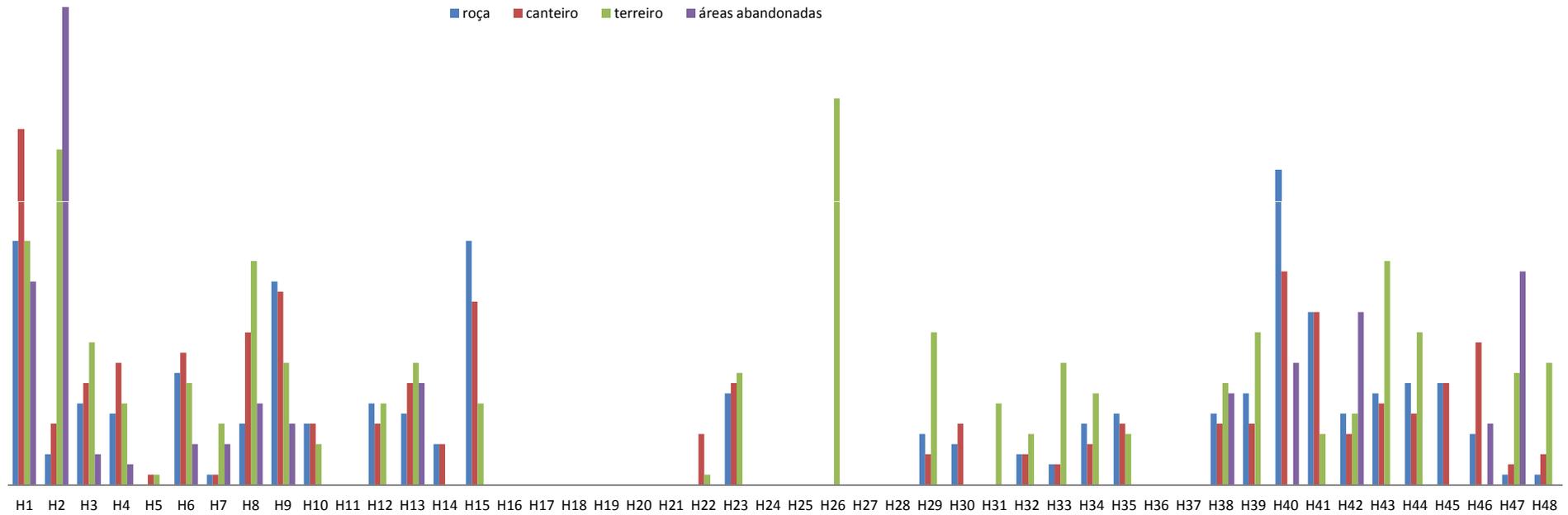
O gráfico nos indica que o terreiro concentra a maior variedade de espécies. Ele é também a maior área em extensão de plantio. O terreiro, junto com o canteiro, compõe o repertório direto de recursos da casa, concentrando juntos, como nos indica o gráfico, quase

60% das espécies de plantas usadas pelos ribeirinhos. Já o canteiro sendo a menor unidade de plantio, normalmente compostos por uma ou duas canoas suspensas por troncos, abrigam um percentual considerável de 25% das espécies. Fora da unidade doméstica mais ainda ligada à ela temos a roça com 27%. Porcentagem surpreendente para locais com tamanhos variados e pouco valorizados localmente. Quando perguntados sobre as roças, grande parte das famílias dizia “não trabalho com isso”. Também não pareciam atribuir nenhuma importância econômica ou de subsistência à elas, me indicando estes serem locais de plantio apenas para melancia, banana e ocasionalmente milho – sendo este último raramente utilizado na alimentação das pessoas e sim para a ração dos animais de criação. No entanto, durante as entrevistas mais estruturadas, com a aplicação dos questionários, os dados se mostraram um tanto diversos. A porcentagem das espécies vegetais encontradas em roças representa um número bastante significativo tendo em vista o discurso da população local, que majoritariamente indica ali apenas a presença de banana e melancia. Por fim, as áreas abandonadas apresentam 15%, frequência relativamente baixa para a intensidade de uso dessas áreas. Essa categoria, no entanto, apresenta alguns problemas, pois contempla uma grande diversidade de espaços, como antigas casas, roças, sítios e caminhos, e por isso pode não ter sido reconhecida como “categoria” durante a entrevista. Outra hipótese para interpretarmos tal porcentagem é que a intensidade de uso dessas áreas se dá através de uma baixa variedade de espécies usufruídas pelos ribeirinhos, hipótese que é reforçada pela observação da intensa atividade dos ribeirinhos no manejo desses espaços.

Para compreendermos melhor as diferenças entre as áreas de plantio, nos voltamos para o Gráfico 4.2, que além de exemplificar a variedade de espécies por área de plantio, correlaciona tais informações às casas as quais estão vinculadas. O Gráfico 4.2 trata, portanto, da distribuição das plantas por casa. Nesse gráfico para cada casa (identificada pelas siglas H1, H2, H3, e assim por diante) foi contabilizado o número de espécies presentes por área de plantio¹⁰³. Por exemplo, a casa 1 (H1) indicou possuir 24 variedades de plantas na roça, 33 no canteiro, 24 no terreiro e 20 nas áreas abandonadas; enquanto a casa 2 (H2) apresentou apenas 3 variedades de plantas na roça, 6 no canteiro, 33 no terreiro e 47 em áreas abandonadas, e

¹⁰³ É importante observar que a presença de cada espécie nas distintas áreas de plantio foi contabilizada como resultado das entrevistas realizadas em cada casa e não através do reconhecimento das espécies in situ.

Gráfico 4.2:
Variedade de plantas por áreas de plantio
N = 1.098



assim por diante. Tais dados foram coletados para as 48 casas documentadas na pesquisa, sendo analisadas as quatro áreas distintas de plantio em cada uma delas. O resultado desse cruzamento de dados gerou uma amostra de 1.098 indivíduos, dispostas conforme o gráfico ao lado.

No Gráfico exposto (Gráfico 4.2), vemos uma tendência a uma maior variedade de plantas no terreiro (representado pelas colunas verdes). No entanto, há algumas inversões importantes que devemos analisar com maior detalhe. Iniciaremos com os casos nos quais a variedade de plantas no canteiro é maior do que todas as áreas plantadas em terreiros, para isso recortamos o gráfico para melhor visualização das casas onde isso ocorre.

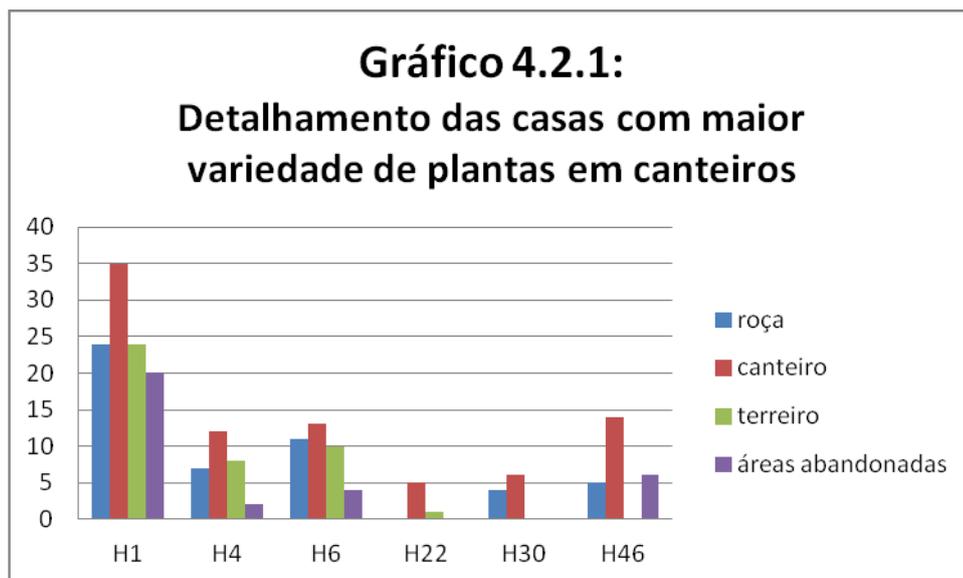


Gráfico 4.2.1: Detalhamento das casas com maior variedade de plantas em canteiros

A casa 1 pertence a Dica e Constâncio e fica no igarapé Socó. Como mencionamos no capítulo anterior, Dica é uma das maiores *especialistas* em plantas, ela possui a maior reserva de mudas e sementes da ilha e também é a que possui o maior número de roças. O excedente de sua produção é comercializado para Caviana e Macapá e de seus canteiros, plantas de remédio são distribuídas para diversos locais da ilha. Além disso, outro fator que contribui para os valores do terreiro serem menores do que os do canteiro, mesmo que o primeiro ainda seja alto, é que sua casa está localizada em uma área alagada. Assim o plantio de árvores no

entorno é extremamente difícil. O seu terreiro é substituído por um sítio afastado na terra firme. A casa 1 é assim de fato uma exceção e apresenta um valor alto para todas as áreas de plantio.

Tanto a casa 4 quanto a 6 e a 30 estão localizadas em praias à beira-mar e fazem parte de grupos domésticos maiores. Para a casa 30, tal resultado se deve a não contabilização das plantas do terreiro durante a entrevista. Já para a casa 4 e a 6, apesar dos canteiros serem predominantes, a diferença entre os valores não é muito grande. Restam-nos as casas 22 e 46. A primeira está situada na Ilha Nova, uma área de campo onde é difícil o plantio de árvores perenes. Além disso, seus moradores estão há pouco tempo no local, o que é comum em casas construídas em áreas de campo onde seus habitantes costumam ficar pouco tempo em cada casa. Em geral, eles são contratados como empregados das fazendas sendo responsáveis por cuidar do gado e do acesso à área da fazenda. Como empregados nos retiros, eles tem que se mudar de acordo com as necessidades do fazendeiro que o empregou, não estabelecendo muito vínculo com o local de moradia. Situação bastante distinta dos moradores dos igarapés em meio à mata. Para estes a mudança de residência é um processo lento que ocorre com o manejo prévio das plantas no local escolhido para a nova moradia. Depois de “formado” o terreno novo é que se passa a construir a casa, dando continuidade ao plantio da área do entorno e canteiro.

Finalmente a casa 46, está localizada na entrada do igarapé Socó e pertence a Raimundo, neto de Dica. A casa de Raimundo faz parte do grupo doméstico de seus pais, que moram na casa ao lado. Trata-se de uma casa recém-construída à beira-mar. Construíram sua casa em um antigo terreiro de Dica e atualmente estão fazendo mudas de plantas frutíferas que irão plantar no terreiro, assim como de remédios. A mulher de Raimundo, Ana Patricia, recebe mudas de sua sogra, de sua mãe e as busca em áreas abandonadas. Juntos eles mantêm duas roças, onde Ana Patricia trabalha próxima a sogra.

Os dados da casa 46 não revelam uma anomalia com relação à tendência mais geral de maior diversidade nos terreiros e canteiros, mas sim os diferentes estágios de manejo de acordo com a etapa de vida de seus moradores. Casais recém-casados moram com os pais do marido e a esposa ajuda no plantio e manutenção das plantas da sogra, podendo

eventualmente iniciar um pequeno canteiro seu. Assim que constroem sua casa passam uma fase de busca de mudas em áreas abandonadas para “formar” seu terreiro, assim como de plantas de remédio através de sua mãe, cunhada e sogra. Quando possuem roça, ela começa a ser aberta ainda na casa da sogra, ou logo que o casal se muda para a casa nova. Com o passar dos anos, o perfil de uso de plantas muda, com um aumento da variedade de plantas no terreiro e no canteiro e uma diminuição da importância das áreas abandonadas.

As outras duas inversões com relação a tendência geral de maior variedade de plantas no terreiros, se referem a casa 2, onde predomina o uso das áreas abandonadas e as casas 15 e 40, nas quais as roças exercem o papel mais importante na diversificação das espécies utilizadas.

A casa 2 é de Tereza e Adolfo no João Brás. Como vimos o papel de Tereza na troca de plantas é muito importante e é surpreendente o maior valor ser o de áreas abandonadas. No entanto, se olharmos o valor do terreiro ele também é bastante alto. Já o motivo da sobreposição das áreas abandonadas com os terreiros é devido a extensão da propriedade de Adolfo. O João Brás é um terreno comprado e não uma herança familiar por uso, como é o caso na maior parte dos exemplos analisados. Adolfo adquiriu uma grande propriedade e devido a sua extensão e da impossibilidade de sua família usufruí-la inteiramente, Adolfo cedeu o uso da terra para diversas famílias que não possuem propriedades na ilha. Tais famílias criaram seus próprios terreiros, sítios e roças e com o tempo as abandonaram. Por ter posse da terra, Adolfo atualmente tem a prerrogativa de uso dessas áreas manejadas e abandonadas que servem como importante fonte de recursos tanto para o consumo direto de sua família como para a venda de excedentes.

Finalmente chegamos às casas cujos valores mais altos referem-se às plantas encontradas nas roças. As exceções de maior destaque são a casa 15 e a casa 40. A última está localizada em uma área de campo em São João da Caridade. Devido a dificuldade de plantio de terreiros nesses locais, as roças apresentam-se como uma possibilidade para a geração de alimentos e fontes de renda para as famílias. Em geral, as famílias que habitam o campo e que cultivam roças, as fazem, fora do terreno da fazenda, nas áreas de mata próximas, ou ainda em terrenos de sua família, aonde vão eventualmente plantar, colher e manter suas plantações. Já a casa número 15 está localizada em uma área de praia em São Raimundo. Trata-se de um agrupamento composto por três casas. Esse grupo não possui muita participação nas redes de

troca de plantas e apresenta certo afastamento social em relação ao restante da comunidade. Muitos atribuem à família pequenos furtos e criticam abertamente a sua atividade de extração de palmito. A importância da roça, nesse caso, parece ser para o abastecimento do grupo doméstico, suprimindo o que poderia ser o papel dos parentes em uma rede de trocas e partilha de alimentos.

Permitam-me ater-me brevemente ao plantio de roças na ilha. Vimos anteriormente que o discurso local aponta para a pouca importância dessa forma de plantio na subsistência dos ribeirinhos. Sabemos ainda que, apesar desse discurso, as roças concentram um percentual considerável na variedade de plantas utilizadas pelos ribeirinhos. Mais do que isso, vemos no gráfico 4.3 que a presença do plantio de roças nas casas entrevistadas chega a 65%. Portanto, a roça tem sim um papel fundamental na economia doméstica da comunidade analisada e contribui para o repertório de plantas usadas na ilha. Tendo isso em vista, devemos considerar o discurso local como uma forma de desvalorização dessa atividade, um discurso que parece priorizar o plantio de árvores perenes e de grande porte junto à casa antes do que aquelas colhidas longe da área doméstica. Poderíamos fazer essa oposição de valoração com relação às árvores perenes do sítio ou terreiro com aquelas de ciclo curto na roça. No entanto, como vemos na tabela de plantas presentes na roça, essa área de plantio também concentra árvores frutíferas. Junto à banana, melancia, mamão e batata, entre outras plantas, encontramos abacateiros, cupuzeiros, laranjeiras e uma série de árvores que associaríamos primeiramente aos terreiros. Assim, só nos resta compreender esse discurso como relacionado a proximidade e distância da unidade doméstica.

No próximo gráfico, usei as espécies de plantas (com um total de 243 espécies) no eixo X, retirando sua associação com casas específicas. Dessa forma, os valores do eixo Y representam a soma da quantidade de plantas presentes na totalidade das casas entrevistadas. A distribuição das espécies é feita por áreas de plantio (Gráfico 4.4). Esse gráfico indica o número de espécies vegetais¹⁰⁴ por áreas de plantio (roça, terreiro, canteiro ou área abandonada).

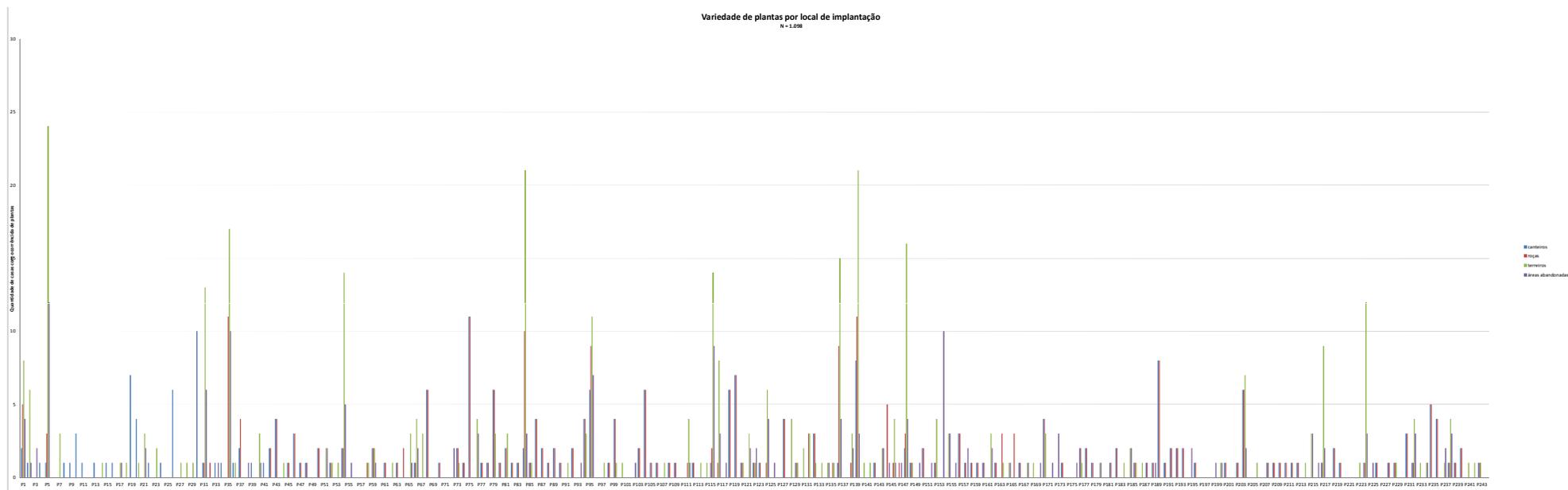
¹⁰⁴ Indicados pela sigla P seguida de um número; o nome correspondente pode ser encontrado na tabela em anexo.



Gráfico 4.3: Presença de roças nas casas.

Nesta distribuição, fica patente que, apesar de haver um grande número de espécies conhecidas e utilizadas, poucas plantas ocorrem em mais de cinco casas. O Gráfico 4.4 mostra quais plantas são as mais trocadas entre as mulheres. Como estamos tratando da presença de uma determinada espécie por casa e área de plantio e não a quantidade de plantas de uma única espécie nesses locais, os valores apontados no eixo Y, indicam também quantas casas/áreas de plantio utilizam cada planta. Assim, se contarmos apenas os valores acima de 5 (que consequentemente representaria 5 casas ou áreas de plantio), temos a presença de 17 variedades de plantas para o terreiro, 13 para a roça e os canteiros e 7 para as áreas abandonadas. Tendo em vista a forma usual de circulação das plantas ser através da troca, assumi que a presença de uma mesma planta em mais de cinco casas seria um indicador dessa forma de interação entre as mulheres. Nesse sentido, a distribuição acima mencionada indicaria que se troca aproximadamente o mesmo número de espécies de cada área de plantio (roça, terreiro e canteiro), sendo que há uma ligeira predominância das plantas do terreiro. Exceção feita às plantas oriundas de áreas abandonadas, que são muito pouco trocadas. No entanto, varia muito o número de casas que possui cada planta; as de terreiros estão em muito mais casas, indicando a existência de um compartilhamento mais amplo dessas espécies, envolvendo também um número maior de indivíduos.

Variedade de plantas por local de implantação
N = 1.098



Se agora nos voltarmos para as plantas que ocorrem entre os valores 5 e 10, ou seja, que ocorrem entre 5 e 10 casas ou áreas de plantio, temos apenas 13 plantas tanto nas roças quanto nos canteiros. Já acima de 10 casas ou áreas de plantio, há apenas três plantas para as roças e uma para o canteiro. Isso significa que a rede de circulação de roças e canteiros é menor do que a dos terreiros, e a das roças é ligeiramente maior que a dos canteiros.

O conjunto dos gráficos e dados expostos até o momento nos permite elencar algumas considerações importantes quanto à *diversidade* e ao *número de espécies vegetais*:

- terreiros, canteiros e roças têm aproximadamente o mesmo número de espécies sendo trocadas;
- na maioria dos casos, terreiros, canteiros e roças têm espécies diferentes, sendo que esta última pode conter um misto de espécies encontradas nos dois primeiros;
- as plantas encontradas nas áreas abandonadas são encontradas com menos frequência nas redes de troca;
- há diferença na escala das redes de troca de plantas de terreiros, canteiros ou roças:
 - os terreiros têm o maior número de casas envolvidas na troca de plantas;
 - a troca de espécies plantadas em roças é ligeiramente maior do que a dos canteiros.

Os gráficos sobre o uso das plantas, que apresentarei a seguir, nos permitirão compreender melhor essas diferenças e a própria rede de trocas. Sintetizei os usos das plantas em Caviana em quatro categorias gerais: alimento, remédio, ornamento e matéria-prima¹⁰⁵. O Gráfico 4.5, sobre os usos gerais das plantas, indica que 68% das plantas cultivadas são consideradas alimento, enquanto 19% são remédio e apenas 7% e 6%, ornamento e matéria-prima, respectivamente. Considerando a disparidade entre o tamanho das áreas (principalmente dos canteiros em relação aos terreiros e às roças), é importante avaliarmos a distribuição interna de cada uma dessas categorias. Enquanto os alimentos compõem 83% dos terreiros, 66% das roças e 54% das áreas abandonadas, representam

¹⁰⁵ É importante observar que muitas plantas apresentavam mais de uma forma de utilização. Nestes casos, optei por contabilizar as plantas apenas uma vez, de acordo com sua função principal, isto é, aquelas mais utilizadas pelos ribeirinhos. No entanto, a diversidade de funções para cada planta pode ser encontrada na tabela em Anexo.

apenas 32% nos canteiros – e cabe lembrar que a categoria inclui plantas usadas no processamento de alimentos, como os temperos. Já os remédios representam 47% das plantas dos canteiros, 33% das roças, 14% das áreas abandonadas e apenas 6% dos terreiros. As matérias-primas estão concentradas nas áreas abandonadas (32%) e aparecem pouco nos terreiros (6%). Os ornamentos têm mais espaço nos canteiros (21%) e menos nos terreiros (5%).

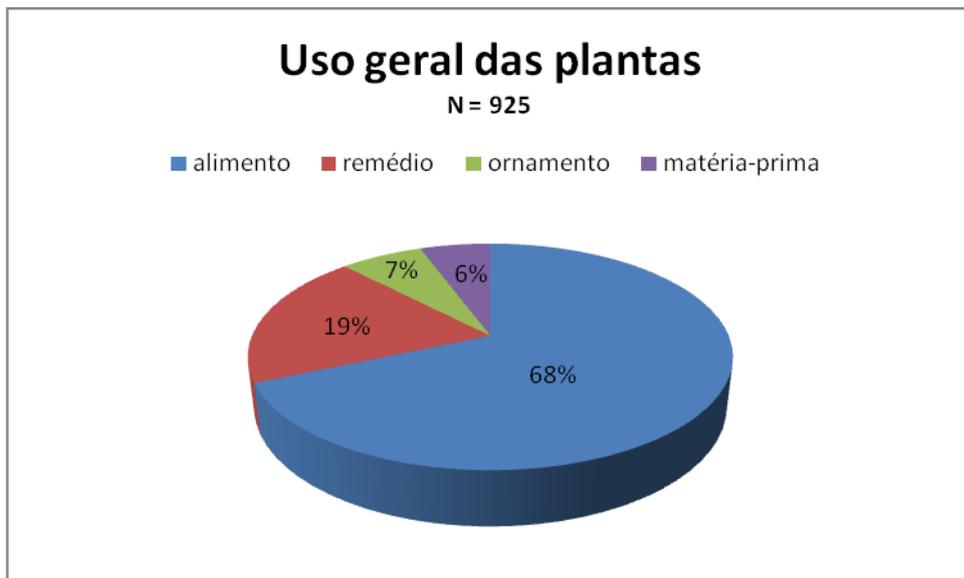


Gráfico 4.5 – Uso geral das plantas

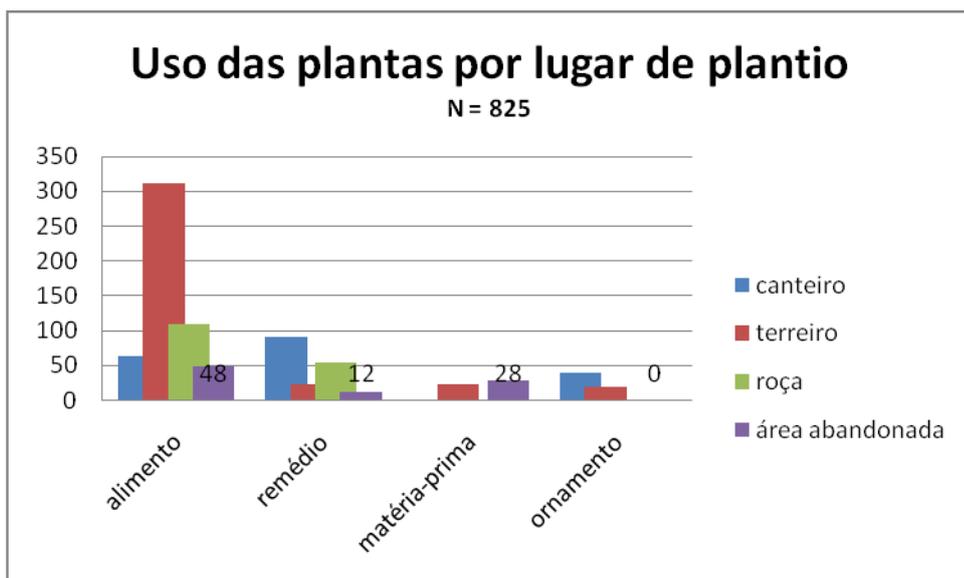


Gráfico 4.6 – Uso das plantas por lugar de plantio

Distinto da série de gráficos anteriores, estes últimos não tratam da riqueza de plantas em cada área de plantio e sim as *diferenças no uso de cada área*. A partir deles (Gráfico 4.5 e 4.6) podemos concluir que:

- os *terreiros* são espaços predominantemente voltados para a alimentação, mas providos de um pequeno estoque de matéria-prima, ornamentos e remédios.
- as *roças* são áreas também voltadas para a alimentação, mas com uma provisão substancial de remédios.
- as *áreas abandonadas* são importantes fontes de alimentação e também a principal fonte de matéria-prima, além de possuir remédios.
- os *canteiros* são a principal fonte de remédios e ornamentos, mas também incluem uma pequena porcentagem de alimentos.

Temos, portanto que todas às áreas são multifuncionais, isto é, possuem uma gama variada de plantas capazes de suprir uma família com remédios, alimentos, matéria-prima e ornamentos. No entanto, apesar dessa diversidade podemos perceber uma tendência de uso maior em cada uma delas. De um modo geral, podemos dizer que os terreiros são os espaços dos alimentos (principalmente frutos de árvores perenes); as roças espaços de alimentos advindos de plantas de ciclo curto; áreas abandonadas seriam os locais para a busca de matérias-primas e os canteiros a fonte principal de remédios e ornamentos.

Aliando os dados quantitativos as observações qualitativas feitas em campo, podemos detalhar um pouco mais a listagem apresentada acima. Começamos com o terreiro. Como já vimos, o terreiro, também chamado de “quintal” na literatura (ver Murrieta & WinklerPrins 2006; Lima 2006) fica no entorno da casa e exerce um papel importante na renda familiar, já que seus frutos e materiais servem tanto para o autoconsumo como para a venda de excedentes. Sua localização junto à unidade doméstica, facilita o manejo e coleta de recursos na área, mesmo em épocas de difícil circulação. Tal acessibilidade explica a presença das matérias-primas nesses locais. Já os ornamentos estariam mais associados ao que muitos autores chamaram de “jardins” (Murrieta & WinklerPrins 2006), área que se localiza preferencialmente na frente da casa e onde ficam as flores, que anteriormente indiquei como

área de maior visibilidade e acesso. Os remédios assumem também um papel importante nos terreiros, assim como nas roças e áreas abandonadas.

PROVENIÊNCIA DAS PLANTAS					
HM	mãe do marido	mulher	família do marido		
HZ	irmã do marido				
HZD	filha da irmã do marido				
HFBW	mulher do irmão do pai do marido				
ZHM	irmã da mãe do marido				
HF	pai do marido	homem			
HCO	primo do marido				
HAU	tio do marido				
M	mãe	mulher	família de ego		
Z	irmã				
MZ	irmã da mãe				
D	filha				
CO	prima				
AU	tia (quando não foi diferenciado FZ e MZ)				
ZD	filha da irmã				
FZ	irmã do pai				
BD	filha do irmão				
S	filho			homem	
F	pai				
B	irmão				
ZS	filho da irmã				
MF	pai da mãe				
MB	irmão da mãe				
FF	pai do pai				
FB	irmão do pai				
DH	marido da filha	homem	afins		
ZH	marido da irmã				
CU	comadre	mulher			
BW	mulher do irmão				
SW	mulher do filho				
NE	vizinho		Outros		
FR	amigo				
O	outro				
BO	compra				
BE	benzedeira				
AS	área abandonada				
NAT	natural				
DR	não lembra				

Diferente dos canteiros que são os seus locais preferenciais de plantio, quando encontrados em outras áreas assumem um papel estratégico na cura. Localizados em terreiros, roças e áreas abandonadas eles ajudam a transformar e manter o local afastado de encantados, entes da floresta e maldades de uma maneira geral. A idéia aqui é que eles sejam cultivados nos canteiros próximos a casa e, depois de “domesticados” (no sentido social/cosmológico da domesticidade) a partir do processo de transformação descrito no capítulo 2, passam a ser aplicados como ferramentas de proteção e cura dos lugares. Por isso sua presença pode ser encontrada em quase todas as áreas de plantio, mesmo que em pouca quantidade. Áreas afastadas no meio da floresta como as roças, são as mais perigosas e a presença constante de remédios é fundamental para que seus donos possam continuar

Tabela 4.1 – Legenda da proveniência das plantas

a trabalhar naquele lugar.

Por fim, analisamos o último conjunto de gráficos (Gráficos 4.7, 4.8, 4.9 e 4.10) relativos à proveniência e aos doadores das plantas. As siglas adotadas para essa etapa da análise podem ser encontradas na tabela ao lado. Trata-se de doadores pertencentes à família da dona da planta (ego) e de seu marido, assim como afins, amigos, vizinhos e também outras formas de proveniência da planta, como a compra, a coleta de mudas da floresta, etc. Como família, estou me referindo não apenas aos pais, mães e irmãos, mas também aos cunhados, cunhadas, noras e todos aqueles incluídos no que os ribeirinhos chamam de família. Não está incluído nesta noção, no entanto, o compadrio, já que apesar de serem chamados de parentes localmente (incluindo, portanto, as relações de afinidade nesse conceito), em geral, eles não são incluídos quando os ribeirinhos se referem à sua família.

A análise da proveniência das plantas mencionadas se mostrou relevante ao percebermos como a informação da origem de cada muda era mantida na memória das mulheres entrevistadas. Assim, a cada planta indicada, as mulheres foram questionadas a respeito de onde elas tinham trazido a muda e quem a havia dado. Ao registrar tais informações percebi existir uma diferença entre algumas plantas, já que enquanto algumas tinham sua origem e uma doadora facilmente lembradas, a trajetória de outras era desconhecida. Tendo tal diferença em vista, analisarei primeiramente as categorias de uso de plantas por proveniência desconhecidas. Meu intuito com isso é entender se existe algum padrão perceptível entre as plantas que as mulheres entrevistadas não se lembravam mais de sua origem. Todos os cruzamentos de dados para essa etapa da análise foram feitos através das categorias de usos (alimento, remédio, matéria-prima e ornamento), conforme exemplificado anteriormente. A categoria com maior frequência de desconhecimento de sua origem é a de alimentos, com 76%. Isto é importante tendo em vista que os alimentos apresentam a maior dispersão espacial e diversificação de espécies e compõem em grande parte os terreiros e as roças. As categorias de remédio e matéria-prima apresentaram frequências baixas, em torno de 10% e os ornamentos apenas 5% representando assim a categoria mais lembrada pelas mulheres.

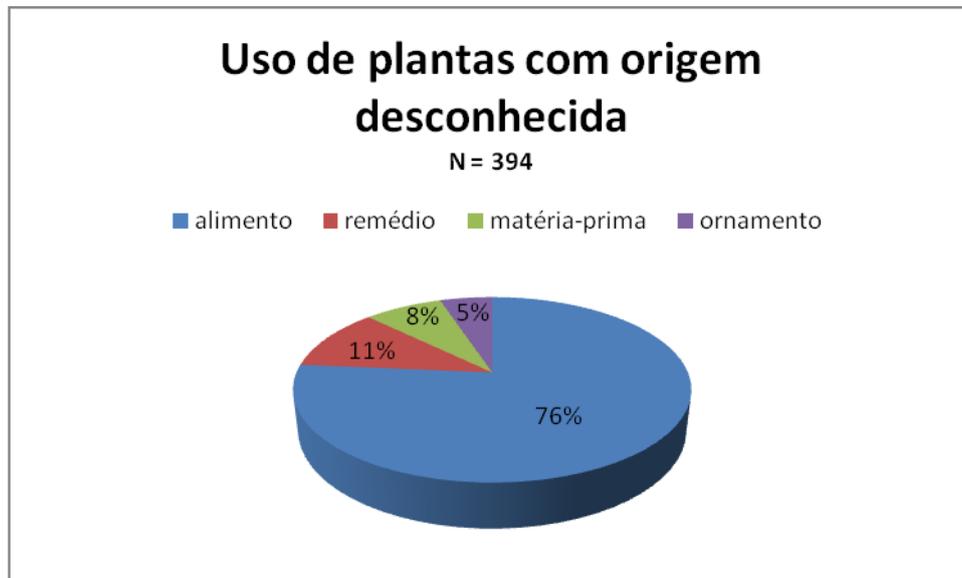


Gráfico 4.7 – Doador desconhecido por uso de plantas

A análise das porcentagens de plantas com maior índice de desconhecimento nos indica o que é importante ser lembrado e o que pode ser esquecido. Esta análise nos ajuda a entender a valoração dada à trajetória da planta e se existe ou não significados associados à esses atos. Com isso, podemos inferir que apesar dos alimentos serem amplamente compartilhados entre pessoas, ele não é importante de ser recordado, pelo menos no que se refere à pessoa que doou. Se associarmos esse dado à análise econômica que vimos anteriormente no capítulo 2, podemos propor que o compartilhamento de alimentos seja talvez um pressuposto para definir o que é família e, nos termos de Lima (2006), do “vizinhar”.

Já os ornamentos e as plantas de remédio e matérias-primas apresentam um alto índice de memória. Isto é dizer que em geral as mulheres recordam sua origem e, devo acrescentar, sua história. Também Murrieta & WinklerPrins (2006) chamaram atenção para este aspecto, quando trataram das plantas dos jardins e quintais (aqui denominadas de canteiros e terreiros):

algumas plantas possuíam estórias sobre a sua origem, utilidade e papel que desempenhavam segundo a perspectiva de cada mulher. Tais interpretações estavam quase sempre associadas a alguma referência ou ocasião de relevância emocional, função medicinal ou econômica, ou simplesmente ao seu apelo estético. Desempenhavam também um

importante papel nas redes de reciprocidade feminina entre as unidades domésticas, tanto em São Benedito como entre outras comunidades. Presentes dados em visitas eram geralmente plantas e frutas. Quase sempre, estes eram retribuições de visitas recebidas previamente, ou símbolos de amizade que marcavam o começo de uma nova relação ou mantinham os laços de uma antiga (Murrieta & WinklerPrins 2006: 285).

A importância da memória da origem das plantas é um dos argumentos-chave desta pesquisa. Mas gostaria de ressaltar que há diferenças entre as plantas. O gráfico indicou que os ornamentos são os mais lembrados, seguidos da matéria-prima e dos remédios. A informação dada pelas mulheres sobre a origem das plantas era, em geral, o nome da antiga dona da planta e não os locais de origem da coleta. Para tornar os dados comparáveis, ao invés de utilizar os nomes das doadoras de plantas, classifiquei-as a partir do gênero e de seu pertencimento à família da “dona” da planta (ego), da família de seu marido, ou ainda à outras categorias, como a de vizinho, amigo, ou oriundas de benzedoiras locais ou ainda aquelas compradas na cidade (todas apresentadas na Tabela 4.6).

É importante entendermos que cada uma das categorias de plantas (ornamento, matéria-prima, remédios e alimentos) possui funções diferentes e geram significados distintos entre as mulheres e sua distribuição entre as casas também se apresenta diversa. Vejamos cada uma delas.

Há uma diferença fundamental entre as categorias de plantas que são lembradas. Enquanto a lembrança da origem das plantas de matéria-prima está relacionada à “natureza” de maneira genérica como principal fonte de proveniência, o mesmo não ocorre com os remédios e com os ornamentos. Vejamos no Gráfico 4.8 a origem das plantas que fornecem matéria-prima:

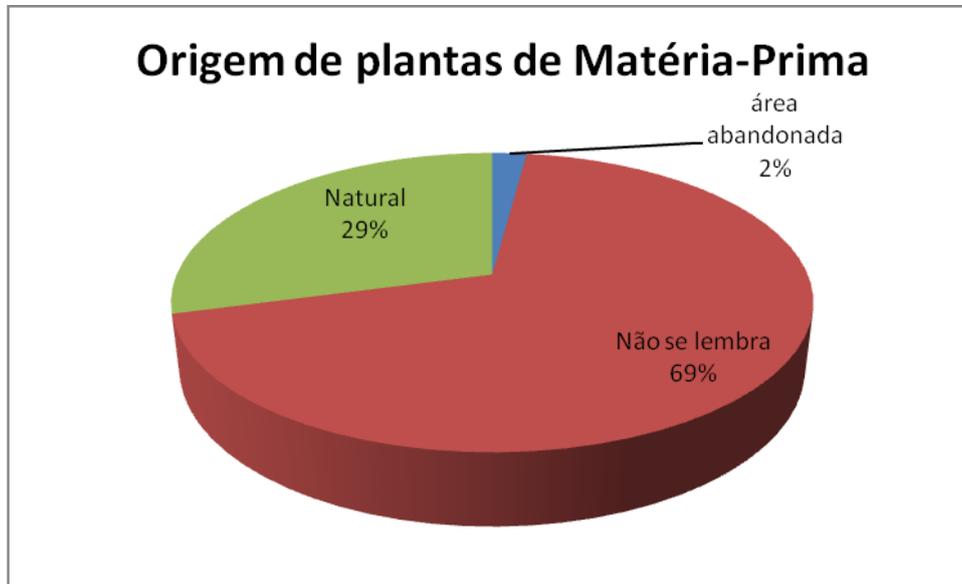


Gráfico 4.8: Origem das plantas que fornecem matéria-prima

Temos, portanto que a origem das matérias-primas não está relacionada a um presente de um parente ou um amigo e sim oriunda da “natureza” de um modo geral¹⁰⁶. As mulheres retiravam essas mudas de áreas abandonadas (ver tabela) ou já as encontravam nos novos terrenos. Assim elas não fazem parte de uma rede de reciprocidade atual, mas uma relação das mulheres com os espaços previamente manejados. Elas diferem daquelas desconhecidas, pois marcam plantas que são importantes para as mulheres como referencial de “lugares de gente”. São assim, plantas valorizadas por sua utilidade e que são procuradas em áreas anteriormente antropizadas e possuem um papel importante na escolha dos novos locais de habitação.

Já os ornamentos parecem ser os mais lembrados. O que podemos entender com certa facilidade uma vez que estão associados geralmente a presentes oferecidos por parentes e amigos quando de uma visita, ou ainda por maridos e namorados. Eles têm um lugar especial na entrada da casa, e, como vimos no capítulo 3, estão localizados em locais com grande visibilidade, para serem vistos por todos. A importância estética dos ornamentos já foi alvo de pesquisa por Murrieta & WinklerPrins (2006), segundo os quais “as flores parecem assumir para as mulheres um caráter mais emocional do que outras plantas” (2006:288). O aspecto da visibilidade também é enfatizado pelos autores através de uma de suas colaboradoras “um

¹⁰⁶ Os termos usados localmente para atribuir essa origem natural são “grelo da natureza”, “filho natural da terra” ou “vem da natureza mesmo”.

jardim diz muito sobre quem o mantém e tem um impacto especial sobre as primeiras impressões das pessoas que visitam a casa, principalmente entre as mulheres” (Murrieta & WinklerPrins 2006: 285). Os ornamentos, são presentes e apesar de também serem trocados os significados dessa forma de troca parecem distintos daqueles relacionados as plantas de remédio.

Dentre a proveniência das plantas de remédio, apenas 7% estavam relacionados a “natureza” contra um total de quase 70% de nomes de pessoas, conforme explicitado no gráfico abaixo.

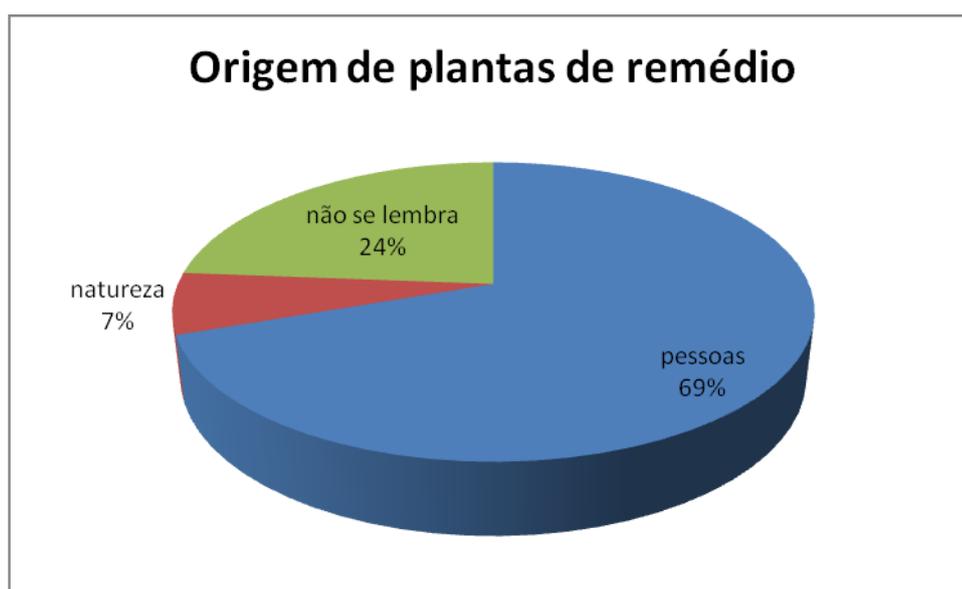


Gráfico 4.9: Origem de plantas de remédio.

O que se lembra e o que se esquece sobre cada planta, nos indica que, diferente do restante das categorias de matéria-prima e alimentos, as plantas de remédio estão associadas à relações pessoais femininas. Para participar da troca de plantas de remédio é importante manter na memória quem a deu. Isso revela a importância na manutenção das trocas, pois a importância dessa informação está relacionada a necessidade de retorno da planta e/ou na participação de

relações de cooperação. Para melhor compreendermos de que forma essa rede de trocas é mantida, vejamos os gráficos sobre os doadores.

Conforme mencionei no capítulo 3, a análise descritiva contempla as diversas etapas das plantas nos canteiros e terreiros. No caso específico dos canteiros, onde estão localizados preferencialmente os remédios, isto quer dizer que a análise quantitativa dos dados achata processos temporais distintos, como o processo de formação do canteiro e sua etapa posterior, quando com o canteiro pronto, as mulheres passam a trocar suas mudas. Como indiquei no capítulo anterior, há uma diferença entre como as plantas são passadas em cada uma destas etapas, além de quem participa delas. Como o processo de formação representa o período de maior acréscimo de plantas nos canteiros, ela vai ser quantitativamente mais representada nesta análise, como documento da origem deste mesmo, apesar de sua escala temporal ser muito menor do que a etapa subsequente. Na etapa seguinte, o canteiro já se encontra repleto de plantas. Com sua troca, há uma diversificação de personagens associados às plantas. No entanto, devido à sua larga escala temporal e proporção relativamente menor na variedade de plantas contidas no terreiro, ela é quantitativamente pouco representada nesta análise.

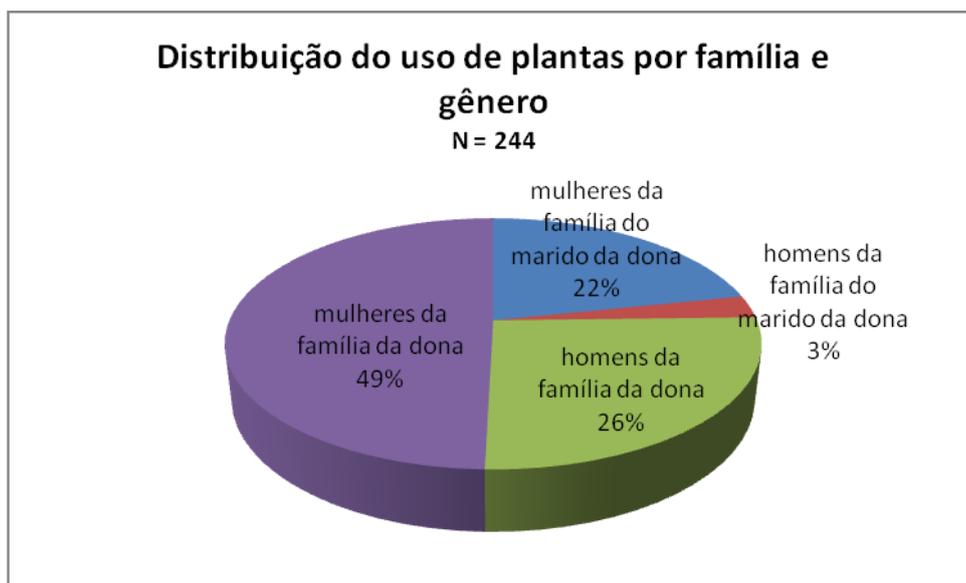


Gráfico 4.10 – Distribuição do uso de plantas por família e gênero

O Gráfico 4.10 indica que, independentemente do uso da planta, as mulheres da família da “dona” compõem a maioria das doadoras. Já os homens da família de ego apresentam aproximadamente a mesma frequência de doação que as mulheres da família de seu marido, realçando a importância do gênero (mulheres) e da família da mulher. Enquanto a sogra está presente, o marido apresenta uma participação muito baixa.

Vimos, portanto, que as mulheres são as participantes mais ativas na transmissão nas redes de troca e que, mesmo entre os homens, a participação está relacionada à relação de parentesco com a mulher que planta (ego). Vimos no Capítulo 3 a relação das mulheres com as plantas e como essa prática do plantar está associada ao cuidar, uma lógica particularmente feminina relacionada à educação dos filhos e ao seu papel na manutenção da domesticidade. Agora, o que esses dados nos indicam é que além da sua relação com o plantio, também são as mulheres que atuam na circulação das plantas. Isto não é trivial, tendo em vista o papel geralmente atribuído aos homens no que tange à mobilidade. Mesmo em Caviana, a dificuldade de transporte e a associação masculina com os barcos e a água nos levaria a associar qualquer forma de distribuição ao domínio masculino (Figura 4.3). Mas esses dados quantitativos nos mostram ao contrário, o fato das mulheres assumirem um papel importante na circulação das plantas. Trata-se, portanto de dois processos: a relação entre mulheres e plantas através do próprio plantar e uma vez estabelecidas em seus canteiros e terreiros, a troca dessas espécies com parentes, amigos e vizinhos (Figura 4.4). Vimos ainda que cada tipo de planta tem uma forma de distribuição distinta e que há para as mulheres diferenças de valoração e memória em cada uma delas. Agora, é importante, portanto separar a análise dos doadores por tipo de planta. Assim nos próximos dados analiso o que é dado por quem, isto é, que tipos de planta são dadas por que parte da família ou de outros doadores (Gráfico 4.11). Todas as pessoas contabilizadas como doadoras podem ser encontradas nas tabelas acima apresentadas, assim como no detalhamento dos gráficos que apresentarei em seguida. As abreviações usadas podem ser encontradas na legenda (ver Tabela 4.6).

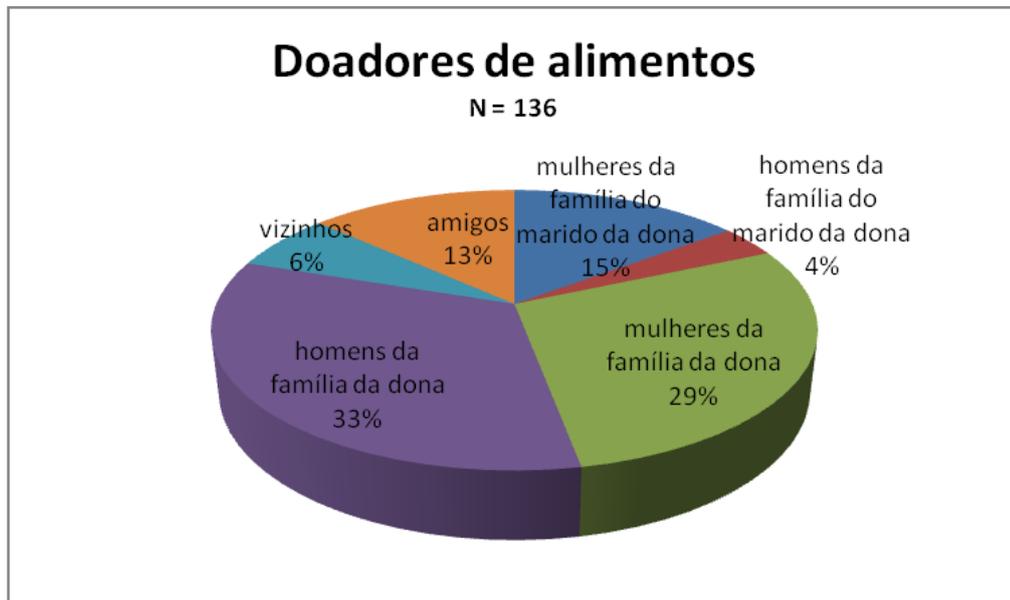


Gráfico 4.11 – Doadores de alimentos

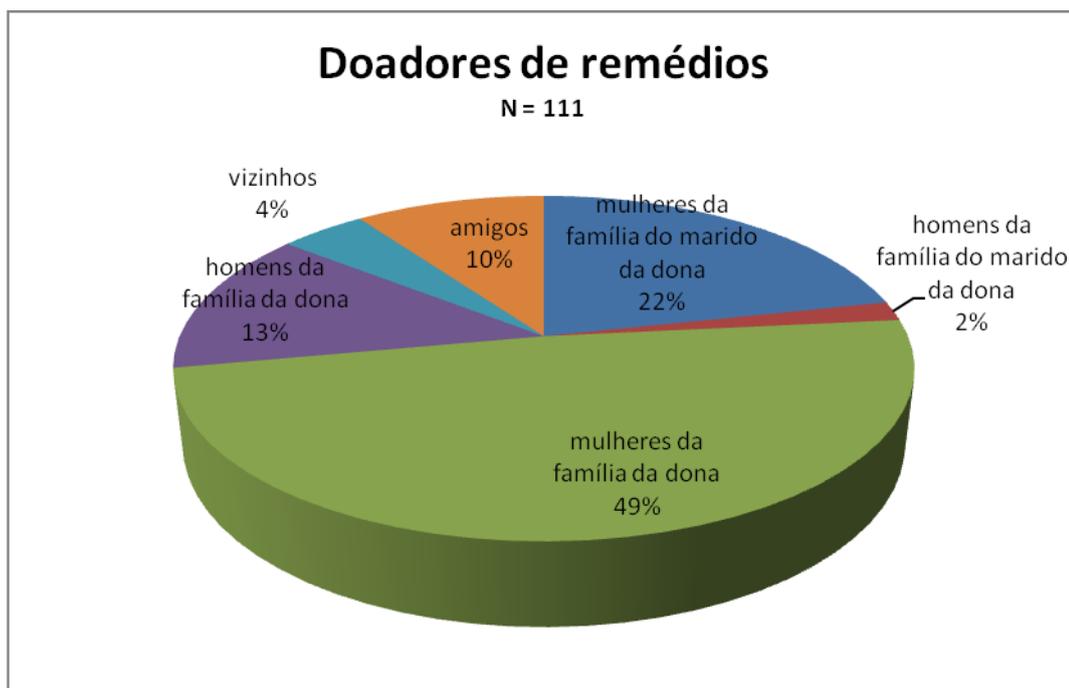


Gráfico 4.12 – Doadores de remédios

Na categoria de alimentos (Gráfico 4.11), os maiores doadores são os homens e as mulheres da família de ego, com 33% e 29%, respectivamente, sendo o restante um misto de vizinhos, amigos e membros (sobretudo mulheres) da família do marido. Já na categoria remédios (Gráfico 4.12), cresce consideravelmente a importância das mulheres da família de



Figura 4.3: Exemplos de homens nos barcos de médio porte usados para o comércio de produtos e mercadorias na ilha e nas cidades próximas. Fotos: Juliana Salles Machado.



Figura 4.4: Exemplos de homens, mulheres e crianças nas canoas, chamadas localmente de cascos ou montaria, transporte mais utilizado no interior e margens da ilha. Fotos: Juliana Salles Machado.

ego, com 45% das ocorrências, assim como da família de seu marido, com 26%. Os homens da própria família de ego representam apenas 13% dos doadores, perto dos amigos, com 10%.

Se aliarmos tais dados, aos anteriormente apresentados, reforçamos a hipótese apresentada de uma distinção entre as plantas alimentícias e as de remédio. Entre os alimentos vemos o que poderíamos chamar de compartilhamento entre os pais e as filhas. Assim quando a filha se casa e sai de casa para morar com o marido próximo a sua sogra, sua família (homens e mulheres) continua a abastecendo de comida. Já entre os remédios percebemos ser mais importante a questão do gênero. Aqui temos a transmissão de plantas entre mulheres, em geral da mesma família (da família de origem da dona) sendo também importante a participação das mulheres da família do marido que a recebem em um novo espaço. Há, portanto, de um lado, o compartilhamento de alimentos, plantados majoritariamente em terreiros, e, de outro, uma rede de transmissão, em um primeiro momento e de troca, em um segundo, dos remédios, plantados majoritariamente nos canteiros. Além disso, a transmissão e a troca de remédios entre mulheres aparece como significativa para a dona de plantas, já que ela é mais lembrada do que a relação estabelecida entre homens e mulheres através da circulação de alimentos.

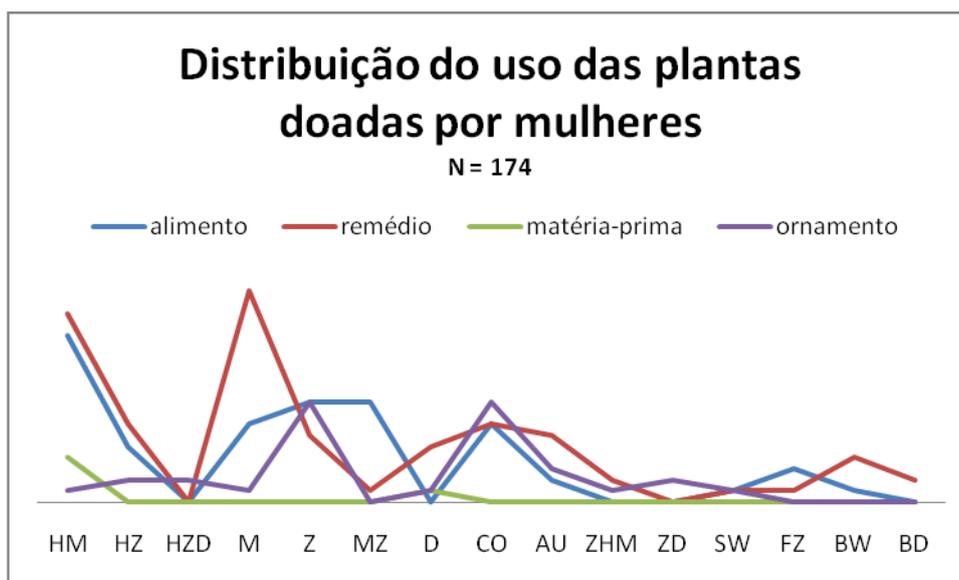


Gráfico 4.13 – Distribuição do uso de plantas doadas por mulheres

Antes de aprofundar essa afirmação, vejamos o detalhamento dos dados acerca dos doadores de plantas segundo categorias de parentesco (Gráfico 4.13). No Gráfico 4.13 vemos que a transmissão de remédios é a mais frequente entre as mulheres e está concentrada na mãe e na sogra, sendo seguida, com frequência muito menor, da filha, tia e cunhada. Ainda na esfera feminina, os alimentos e ornamentos são mais diversificados, sendo doados pela sogra, mãe, tia materna, primas e filhas. Já os doadores masculinos são praticamente dois (Gráfico 4.12): o pai e o tio materno envolvidos na troca de alimentos, com uma muito tímida inclusão do sogro. Já entre os remédios, o pai concentra a transmissão quase exclusivamente, com uma pequena participação do cunhado (marido da irmã).

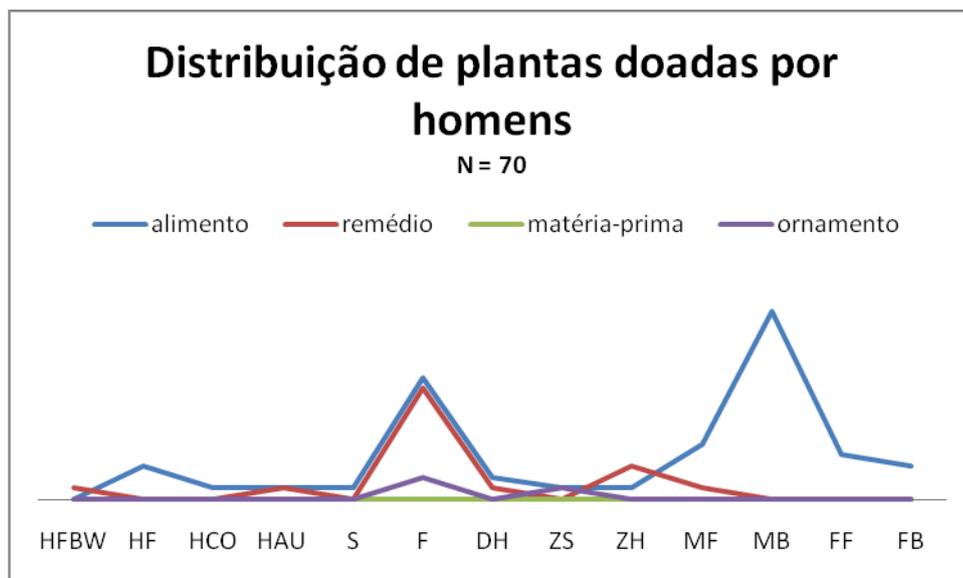


Gráfico 4.14 – Distribuição do uso de plantas doadas por homens

A análise dos dados coletados apresentados nos gráficos acima confirmou a relação prioritariamente feminina com as plantas, discutida no Capítulo 3. Mais do que isso, os dados indicaram as diferenças existentes entre as plantas, os seus locais de plantio e as pessoas envolvidas. O compartilhamento dos alimentos se mostrou mais diverso por incluir um maior número de tipos de plantas e por abarcar uma área mais ampla do que a circulação das plantas de remédio. Também nessa esfera percebemos a presença masculina e os doadores mais diversos, entre homens e mulheres. Tais informações aliadas à ausência de uma valoração da

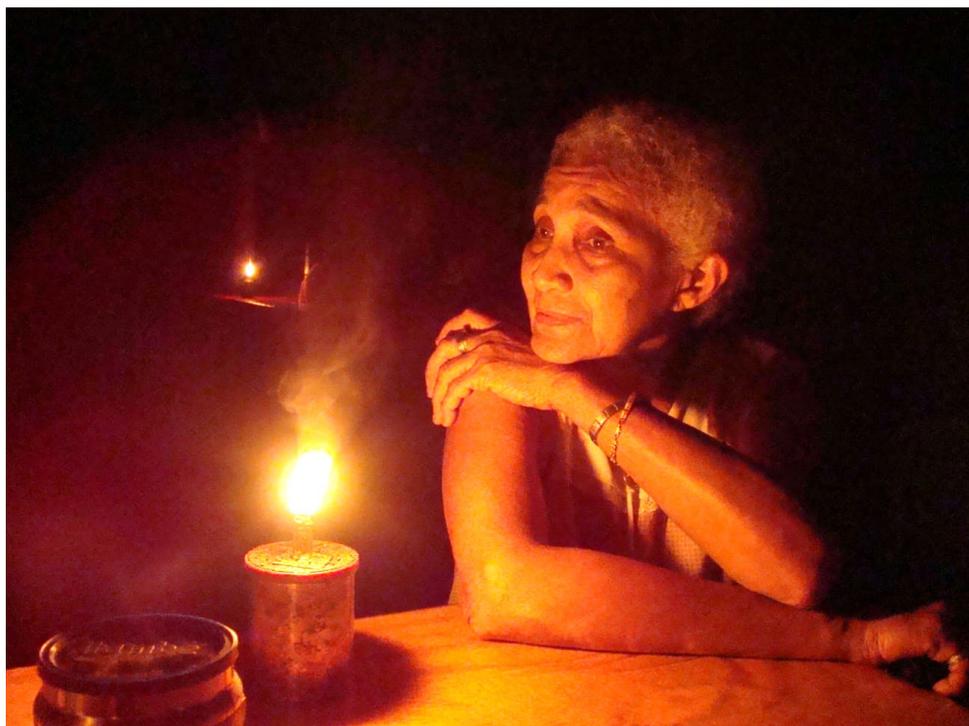
memória da doação, nos remetem a uma partilha da comida que ocorre entre parentes e é comum em toda a Amazônia ribeirinha. Ela difere em qualidade da troca existente entre os remédios. Com circulação menor e mais restrita às mulheres, sua troca parece ser mais valorizada e lembrada e não uma prerrogativa da família. No Capítulo 3, apontei como o plantar faz parte de uma rede de ensino-aprendizagem passada de mãe para filha, ou entre irmãs no interior de seu contexto doméstico. Esta aprendizagem é internalizada enquanto a filha ajuda a mãe no cuidar de seu canteiro. Quando se casa e passa para o grupo doméstico do marido, a filha pode finalmente exercer seu conhecimento sobre as plantas através da formação de seu canteiro. Neste momento temos o início da formação de seu canteiro, o qual as plantas são transmitidas em geral de mãe para filha, e entre irmãs, processo bastante documentado e registrado através das análises feitas neste capítulo, quando a mãe de ego assumiu maior destaque como provedora de plantas. Também neste momento, podemos ter a participação da sogra e até mesmo das cunhadas, que podem colaborar para a formação do novo canteiro da recém-chegada. Uma vez formado o canteiro, sua dona passa a poder integrar uma rede mais ampla e variada de reciprocidade feminina, esta pouco exemplificada quantitativamente, devido a sua larga escala temporal, contudo ainda visível através da presença das vizinhas, comadres, benzedeadas e amigas. Neste momento, já longe de sua família e inserida no grupo doméstico de seu marido, a troca atua no estreitamento dos laços com a nova família e também como forma de criação e expansão de uma rede de sociabilidade independente de sua mãe. Ela figura-se como uma rede de apóio mútuo e compartilhamento de um conhecimento especializado que a mulher consegue manter longe do suporte materno.

Em Caviana, o padrão de residência está centrado dos ribeirinhos nas margens dos rios e igarapés ou em tesos não inundáveis e em várzeas sazonalmente alagadas. Como discuti no Capítulo 2, os homens detêm o conhecimento e o domínio do transporte fluvial (barcos médios a grandes), com exceção das canoas, chamadas localmente montaria, a que as mulheres têm acesso. O dito domínio masculino do transporte restringiria o acesso das mulheres não só ao contato externo, mas principalmente sua circulação no interior da ilha. A literatura sobre comunidades com padrões de residência virilocal reitera o rompimento das redes de sociabilidade da mulher com sua família depois do casamento, assim como a

Juliana Salles Machado

literatura sobre sistemas de troca normalmente estão voltadas para o universo masculino, sobretudo as trocas cerimoniais (Strathern 1988; Graeber 2001). Na Amazônia, este é claramente o caso do sistema do alto Rio Negro (Reichel-Dolmatoff 1996; Hugh-Jones 2001). Os dados de Caviana nos mostram que, por meio da rede de trocas de plantas entre as mulheres, elas mantêm a sociabilidade com seus parentes, mesmo em contexto virilocal. Mais do que isso, a troca ensejou a construção de uma rede de reciprocidade independente dos coletivos masculinos, estes últimos pautados em grupos de trabalho, comércio de mercadorias com a cidade e política em geral.





Capítulo 5:

Figura abertura capítulo 5: Tereza à luz do lampião. Foto: Juliana Salles Machado



PLANTAS QUE CURAM: UM OLHAR PARA OS OUTROS

*“Você foi de manhã para a beira do igarapé
e agora já quase meio-dia e você não voltou.*

Parece encantado.” (Tereza, João Brás)

Neste capítulo, exploro um ponto crucial para as mulheres da ilha Caviana: o que são os remédios e por que trocá-los. Para as comunidades ribeirinhas de Caviana, a ilha e suas florestas são habitadas e protegidas por mães-dos-lugares, que assumem diversos nomes como mãe-do-mato, mãe-da-floresta, mãe-d’água e mãe-dos-bichos. Esses entes poderosos intervêm nas relações entre os bichos, as plantas, os homens, os “encantados” e os aspectos topográficos em geral. Seres semelhantes são bastante conhecidos na Amazônia indígena, mais conhecidos como “mestres” e foram alvo de inúmeras pesquisas, especialmente àqueles ligados aos animais (veja, por exemplo, Chaumeil 1990; Fausto 2001, 2007, 2008; Galvão 1975; Gow 1995; Reichel-Dolmatoff 1996; Yanomami 1991). Dentre estes contextos ameríndios, cito um trecho do trabalho de Gow entre os Piro, no qual é retratada a relação estabelecida entre os humanos e esses seres:

Além das paisagens dos humanos vivos e mortos, e incorporando-os, estão de forma geral os agentes supremos, os “donos” e as “mães” da floresta e do rio. Esses agentes, descritos como anacondas gigantes ou como lindos e altos forasteiros brancos, criam e mantêm os domínios ribeirinhos e da floresta [...] Para viver, os humanos devem invadir esses espaços ao caçar, pescar, viajar e especialmente na criação de paisagens específicas nas vilas e roças. Como resposta, os seres poderosos se voltam contra os humanos por meio de doenças e mortes. Apesar de a feitiçaria humana ser o diagnóstico mais comum para doenças severas e fatais, o poder de matar deriva, em última instância, desses seres poderosos, seja diretamente ou pela mediação de um uso xamânico desse poder¹⁰⁷ (Gow 1995:54-55).

Apesar do trecho citado de Gow estar relacionado a um contexto indígena, ele poderia ser facilmente aplicado aos ribeirinhos de Caviana. O termo mais corrente em Caviana para se referir a esses agentes supremos é “mãe”. Segundo Tereza “todo lugar tem uma mãe, tem seu dono. Ela pode fazer mal para a gente. Pode dar uma febre, até levar ele com ela. (...) É a mesma mãe dos bichos e das plantas”. Há, entre eles, a mãe-do-mato, a mãe-dos-bichos e a mãe-d’água. A referência à figura materna em Caviana seria correspondente àquela de “dono”, conforme demonstrado na fala de Tereza acima (e na discussão sobre o tema no Capítulo 3), ou ainda de “mestre”, termo mais comumente utilizados nos contextos indígenas. A associação entre as figuras de mães e os “donos” ou “mestres” fica evidente no contexto indígena do norte do Amapá, entre os já mencionados grupos indígenas Palikur, Karipuna, Galibi-Marworno e Galibi do Oiapoque¹⁰⁸. Entre eles a cobra mitológica (também referida no

¹⁰⁷ “Beyond the landscapes of the living and dead humans, and encapsulating them, are the generalized by the supreme agents, the ‘owners’ and ‘mothers’ of the forest and river. These agents, variously described as giant anacondas and as beautiful tall white foreigners, create and maintain the forest and riverine domains [...] In order to live humans must invade these spaces in hunting, fishing, travel, and especially in the creation of specific landscapes of villages and gardens. In response, the powerful beings inflict humans with sickness and death. Although human sorcery is the commonest diagnosis for sever or fatal illness, killing power ultimately derives from these powerful beings, whether directly or through the medium of shamanic use of these powers” (Gow 1995:54-55).

¹⁰⁸ O primeiro pertence ao tronco linguístico arawak, enquanto os dois últimos karib. Os Karipuna, atualmente são falantes do Patoá, língua geral do norte do Amapá, mas sua formação é heterogênea oriunda da mistura de populações ribeirinhas da região deltaica do rio Amazonas e do salgado paraense e os índios do Uaçá.

relato de Gow como “anacondas gigantes”) representa um mito de origem, de gênese ou ainda de migração. Conforme mencionamos no Capítulo 3, há muitos tipos de cobra, sendo que uma delas é chamada pelos índios em português como “mãe-d’água”, mesmo termo usado pelos ribeirinhos da ilha. A referência materna à cobra é reforçada no mito, onde um casal de cobras adota um humano que os chama de “pai” e “mãe”. A referência materna é usada ainda entre os Galibi para se referir às mães de bichos como a “mãe-da-piranha” e a “mãe-do-jacaré”, mostrando um uso do termo muito semelhante àquele apresentado em Caviana.

Na ilha, estes entes também surgem na forma de uma figura chamada de mãe-do-lugar, denominação que, como nos fala Tereza, representa “a mesma coisa” que as mães dos bichos, mato e da água; ou seja, é um ente que representa de forma genérica todas as mães. Adotarei esta denominação para me referir a todos esses entes protetores, tanto da terra como das águas. A ideia de existir uma mãe-do-lugar, conforme essa designação local é interessante já que um *lugar* é um espaço que agrega um conjunto específico de coisas, seres e características topográficas. Eles podem ser a curva de um rio, um barranco seco, um clarão na floresta; quase todos os espaços são *potencialmente* lugares. Mas eles só se tornam assim designados quando são alvo de afeto e histórias pessoais e familiares, ou ainda relacionados a histórias ancestrais, “dos antigos”. Novamente aqui retomo o contexto do norte do Amapá, já que o mito da cobra grande está intrinsecamente arraigado à paisagem, como vemos no trecho citado de Vidal (2007:33):

Ainda com relação a paisagem, um certo número de cobras (...) é “dono” de algum lugar. Elas vivem de preferência nos poções dos rios, onde a água é limpa e onde podem atrair para o fundo os humanos desprevidos e transformá-los em “encantados”.

A referência aqui é a água, como local privilegiado de ação da cobra. No entanto, a ideia de que um ser poderoso e protetor é “dono” e portanto, zelador de lugares é muito semelhante à observada em Caviana. Local onde também as águas são a principal referência do mundo encantado e dos poderes de captura, mas onde também a referências de figuras da floresta com poderes parecidos.

Como ressaltou Gow no trecho mencionado anteriormente, para viver os humanos invadem esses espaços, transformando-os e afetando a paisagem e a fauna que ali reside. Tais atitudes desafiam esses agentes poderosos que, por sua vez, respondem com doenças e mortes àqueles que os perturbam. Para ser habitado por humanos, isto é, para que uma família ou uma pessoa possa construir ali sua casa – derrubar árvores, espantar e matar espécies animais, mudar o curso de pequenos rios ou interferir na conformação de um teso –, o *lugar* precisa ser cuidado. Cuidar não extingue a existência dos agentes poderosos, mas estabelece uma forma de negociação entre os humanos interessados em ocupar o espaço e os “encantados”, termo local para se referir aos seres não-humanos, aos quais esse local pertence. Cuidar de um lugar implica em fazer seu manejo de forma respeitosa, mantendo algumas plantas já existentes e inserindo outras, normalmente consideradas plantas de remédio, especialmente selecionadas e recebidas de familiares e amigos¹⁰⁹. Quando a cura é para a construção de uma casa, usam-se também imagens de santos (para exemplo semelhante ver Wagley 1957), banhos de sal grosso e a exposição de dentes de alho. A água benta serve à cura tanto de casas como de roças, complementando a defumação. O cuidar se configura como o cumprimento de uma ética na relação entre humanos e não-humanos, no qual os primeiros aceitam praticar o manejo, a caça e a exploração dos recursos naturais de forma moderada em troca de não serem alvos dos poderes nocivos dos últimos. Além do uso respeitoso dos recursos, há entre os ribeirinhos de Caviana, uma dedicação contínua às plantas de remédio, sendo esse aspecto o de maior interesse em minha pesquisa. Sua ausência nos lugares permitiria sua retomada pelos agentes poderosos, tornando-os novamente uma ameaça aos humanos, causando doenças e mortes.

As plantas de remédio são trazidas das casas dos ribeirinhos, onde as mulheres as cultivam em canteiros ou plantadas no entorno de suas casas. Ao longo desta tese, tratei de analisar as relações estabelecidas entre as mulheres e as plantas em Caviana, não em termos de sua estrutura ecológica ou econômica, mas como fonte de significados sociais e simbólicos. Enfatizei assim a importância desta relação como parte constitutiva da dinâmica social na ilha, especialmente entre as famílias e a comunidade. Afastei-me, portanto, de uma perspectiva agroflorestal pautada no manejo ambiental para focar minha atenção aos significados atribuídos à essa prática. O contexto feminino do plantar me levou a uma nova

¹⁰⁹ A ideia de uma ética na relação dos humanos com não-humanos já foi exposta de maneira diversa por diversos autores, entre os quais, por exemplo, Reichel-Dolmatoff, através da ideia de um “equilíbrio” da natureza entre os Desana (1996) ou por uma “ética da moderação” conforme citada por Fausto (2001, 2007) e Descola (2004, 1986) ao tratar especificamente da relação entre humanos e animais.

chave interpretativa baseada na idéia do *cuidar*. Este *cuidar*, que segundo Baier (1992), faz parte da dinâmica social prioritariamente feminina, baseada na experiência materna, no papel das mulheres com seus filhos e com suas casas. Essa associação do cuidar ao modelo materno se mostrou fundamental para entendermos a sociabilidade feminina em Caviana, já que norteia grande parte das relações entre humanos e entre estes e os “encantados”. A partir da noção do cuidar podemos compreender a casa ribeirinha, a família e a própria idéia de coletivo na ilha. Ao propor um *modelo feminino do cuidar*, Baier propõe uma dualidade entre uma ética pautada nas noções de obrigação, contrato e justiça e outra pautada no amor, no cuidado e na cooperação. Tais “perfis morais” contrastantes estariam relacionados a uma questão de gênero: enquanto o primeiro seria inerente aos homens, o último estaria relacionado às mulheres. Essa esfera moral feminina estaria diretamente relacionada a seus interesses na educação e criação de seus filhos (associação que serviu de inspiração às chamadas “culturas gerativas” de Overing 1999). Overing (1999) destaca que tais valores morais levam a uma dinâmica social pautada “mais pela ênfase sobre o informal e o íntimo, do que sobre a regra e sua obediência” (Overing 1999:82). Ainda nesse sentido, Baier chama atenção para o fato dessa ética do cuidar acrescentar um viés mais comunitário à socialidade feminina. Em Caviana, a idéia do cuidar é revelada na relação dos “encantados” com a floresta, as águas, os animais e os lugares em geral, pelas denominações que invocam a maternidade, como as já mencionadas mães-dos-lugares. Essa figura materna tem como alvo de seu afeto e cuidado seus filhos, os vegetais, animais e aspectos topográficos em geral.

O *cuidar* revelou-se no *curar*, noção privilegiada na relação das mulheres e as plantas. A cura foi entendida, portanto, como um *ato do cuidar* e foi usada como ferramenta na compreensão da relação das plantas com as mulheres, que se mostrou ser também uma relação com o outro. É através da análise da cura, de seus personagens e implicações, que encerro essa tese.

5.1 Os outros

Em Caviana, encontramos seres “encantados” que povoam a terra junto com as plantas, as pessoas, os rios e os animais. Esses entes não-humanos assumem formas de gente, mas não são gente e são retratados em inúmeros contextos ribeirinhos (Galvão 1975), apresentando semelhanças com entes afro-brasileiros (Pacheco 2004) e indígenas (Vidal 2007; Gow 1995, Reichel-Dolmatoff 1996, Fausto 2001, entre outros), recebendo, assim, as mais diversas denominações. Eles têm em comum a representação de uma figura protetora, como “donos”, “mestres” ou “mães”, que zela pelos animais, vegetais e aspectos topográficos em geral. Entre eles e os humanos há uma ética traduzida pela moderação e respeito nos atos de manejo ambiental, extração e predação. Tratando dos Piro, no oeste amazônico, Gow diz sobre esses seres— aos quais se refere, por exemplo, como “*forest-person*” [pessoa-floresta] ou “*river-person*” [pessoa-rio]: “[...] são pessoas no discurso, porque são agentes morais e passíveis de conhecimento, mas não estão sujeitos ao nascimento e à morte; eles geram e mantêm espaços por meio de seu conhecimento aterrorizante”¹¹⁰ (Gow 1995:55).

Em Caviana, “encantado” é a categoria genérica usada para se referir à todos os entes, seja na figura das “mães” e seus “bichos” auxiliares, ou ainda os espíritos de pessoas mortas. O termo “encantado” faz parte da chamada “religião dos encantados” definida como “uma realidade mágico-religiosa” (Pacheco 2004:8), tendo como característica geral uma “ênfase nos aspectos terapêuticos” (Pacheco 2004:15). “Visagem” é o termo mais comumente usado para se referir à percepção da presença de um “encantado”, sendo assim uma categoria alusiva. Os “encantados” fazem barulhos, choram, nadam, remam barcos, enfim, fazem as mesmas coisas que os humanos. Marli, filha de Maria Augusta, conta que, toda vez que vai pescar na cabeceira do rio, ouve alguém remando uma canoa atrás da sua. Ela teme o barulho e não olha para trás, para que eles não a empurrem ou a puxem da canoa. Ver vultos é comum e quase sempre associado às visagens, sobre as quais diz Tereza que, “se mexer com ele, ele enforca e mata”.

¹¹⁰ “[...] they are ‘people’ in the discourse because they are moral and knowledgeable agents, but they are not subject to birth or death, they generate and maintain space through their awesome knowledge” (Gow 1995:55).

Outra denominação comum é “assoviador”, termo que designa a presença de um ente, neste último caso através da audição. Severiano é atualmente vaqueiro em uma fazenda na Ilha Nova e nos dá um exemplo desta categoria de percepção quando conta o ocorrido após terem encontrado e retirado da terra uma urna funerária (chamada localmente de igaçaba):

Meu pai tinha visto logo cedo aquele movimento, pessoal aqui chama de visagem, assoviador. Quando foi assim umas duas horas e cachorro começou a latir e pegaram assim tipo um pau e bateram na porta da casa. Pah! E o cara boiou-se lá e todo mundo se acordou. Papai disse, isso aí deve ser o dono daquela igaçaba que não ficou satisfeito com nós e quando foi no outro dia nos colocamos de novo lá no mesmo lugar, no buraco. Jogamos terra em cima e nunca mais vimos nada. (Severiano, Ilha Nova, Caviana, 2006)

Os relatos acerca dessa cosmologia ribeirinha são fragmentários e me foram apresentados nos últimos anos da pesquisa, não tendo sido possível me aprofundar neste âmbito. Não obstante, apresentarei os dados cosmológicos obtidos, dando especial ênfase as curas praticadas pelas mulheres como resposta aos poderes mágicos humanos e aqueles provenientes dos encantados.

Entre os “encantados” temos a figura das “mães” que podem estar relacionadas ao mato, às águas, aos bichos e aos lugares. Dentre estas, a “mãe-do-lugar” é a categoria mais abrangente, pois ao cuidar dos *lugares* ela associa tanto a floresta e os animais, quanto as águas. Depois da “mãe-do-lugar”, a “mãe-do-mato” parece ser a categoria mais usada pelos ribeirinhos. Ela vive no interior da floresta e a protege contra os humanos que a destroem com a caça excessiva ou por desnecessárias derrubadas de árvores. Como ente antropomorfo, ela pode ser vista no meio do mato, numa caça, durante o *trekking*, na limpeza da roça, na busca por alimentos ou em sítios antigos. Normalmente se apresenta em forma de mulher, mas há sempre um índice de que não é gente de verdade, pois sua forma nunca é completamente humana. Roberto, por exemplo, me relatou tê-la encontrado uma vez e soube identificá-la, pois ela tinha cabelos de fogo e depois ela teria corrido para o interior da floresta. Ela pode capturar pessoas e deixá-las presas na floresta durante dias e até matá-las ali de fome e sede.

Este ente poderoso atua também através de bichos e plantas, no entanto, a figura mais usualmente associada aos bichos é a “mãe-dos-bichos”, mais relacionada à caça. Os bichos sob sua influência têm o poder de lançar feitiços contra os humanos, conhecidos como “flecheiros”, como consequência do não cumprimento da ética da sua relação com os humanos, como, por exemplo, alguma maldade desnecessária aos animais na hora da caçada ou a sobrecaça, isto é caçar mais animais do que o necessário para alimentação da família ou grupo. Um “flecheiro” pode resultar numa “panema”, ou o azar do caçador, que não conseguirá caçar nada, ou até em seu adoecimento, quando ele pode ficar fraco, emagrecer e até morrer. Aos bichos, também estão associados aspectos de gente, como quando Tereza fala que “capivara grita igual gente”. Nesses casos, todos ficam dentro de casa, pois caso contrário morreriam, como assegura Tereza “sai de dentro de casa para morrer”.

Esta subjetividade entre os bichos é amplamente documentada entre os grupos indígenas amazônicos (Viveiros de Castro 2002; Fausto 2001; Vilaça 2002, 2006; Lima 2005; Reichel-Dolmatoff 1996; Descola 2004, 1986) e assume inúmeras formas conforme o local e etnia. Já entre as plantas, este potencial de subjetividade é muito pouco conhecido. As plantas possuem uma agência secundária (Gell 1998, 1999), no entanto, elas contêm em si capacidades agentivas provindas de seu substrato original e da relação com os entes poderosos do qual são filhos. Essas capacidades podem ser ativadas através de remédios e rituais de cura, que são ensinados pelos “encantados” para os curadores humanos.

O termo “mãe d’água” é muito também usado em Caviana, apesar de em geral, eles usarem a figura da “mãe-do-lugar” ao falarem sobre os aspectos mágicos dos bichos da água, como, por exemplo, o boto (para mais discussões sobre botos ver Slater 1994) ou a cobra grande (para mais discussões sobre a cobra grande ver Vidal 2007) – ambos seres que abordarei com mais detalhe abaixo. Dentre os “encantados” encontramos ainda os espíritos de pessoas mortas, que podem ser parentes ou figuras desconhecidas para as quais os ribeirinhos usam uma atribuição genérica como “índio” ou “caboclo”. Sobre essa atribuição aos índios, podemos ver o exemplo citado acima de Severiano e a urna funerária. Segundo ele: “naquela época eu ainda era criança, não entendia nada, mas meu pai falou que era dos índios, dos cabanos, como eles chamam”. João Brito, me conta que a Jandira, índia que se casou com um branco na narrativa histórica da ilha (ver Capítulo 1), “aparece nos campos de Monte Alegre nos dias de lua cheia”. À esses espíritos das pessoas falecidas não é atribuída nenhuma

feitiçaria específica. Aliado à estes seres, temos também os santos católicos, que em geral não figuram entre as visões de “encantados”, as chamadas “visagens”, no entanto estão sempre presentes nas curas e rezas.

Em comum todos os “encantados” tem a capacidade de apresentar-se sob uma forma quase humana. As “mães” aparecem sempre na forma de mulheres, enquanto os bichos podem ser também homens, assim como os espíritos de pessoas mortas. São raros os casos de pessoas que viram esses entes de forma direta, em geral, os relatos apontam para sua percepção através dos sons (como vozes que chamam seu nome, barulhos de pegadas, de remos na água, etc.) e de quase-visões. Estes entes poderosos “podem ser vistos em qualquer lugar e em qualquer hora, mas, quando fogem, sempre vão ou para o mato, ou sobem os igarapés”, segundo conta Roberto. Mas os “encantados” afetam a vida ribeirinhas principalmente através de seus poderes mágicos, as chamadas “maldades”. Maldades se referem a uma ampla gama de ações que os humanos podem sofrer, desde ficarem doentes, até terem seus animais domésticos mal tratados, sua pesca solta ou estragada. Outros atos comuns de serem considerados como maldades destes seres são tirar coisas do lugar na casa, pregar susto em seus moradores, como mexer a rede enquanto estão dormindo, até coisas mais graves, onde há uma perda de funções vitais, como tirar momentaneamente a voz das pessoas ou ainda enrijecer seus músculos de forma que não consigam se movimentar por um tempo, até a captura completa da pessoa. Os “encantados” podem fazer “maldades” diretamente na forma de feitiços, mais comuns entre as figuras das “mães” ou através dos “flecheiros” e “mau olhados”, em geral dos bichos. Nem todos os animais possuem esta capacidade mágica, apenas os bichos, aqueles que mandado por suas “mães” protetoras, podem atingir os humanos. Outra esfera mágica é a feitiçaria humana, que também é chamada de “maldade” ou ainda de “coisa feita”. Esta apesar de ser feita por humanos, se utiliza dos poderes mágicos dos “encantados” para fazê-lo através dos experientes, pessoas capazes de estabelecer uma relação com estes entes.

Ao longo deste capítulo tratarei da relação destes outros com os ribeirinhos, através de suas capacidades de agir contra (no caso dos feitiços e flecheiros) e a favor (no caso da cura pelas plantas) dos humanos. Proponho que a capacidade de interagir com os humanos se dá através de sua condição antropomorfa, seguindo uma oposição entre o *parecer* e o *ser* gente

feita por eles. No entanto, os ribeirinhos jamais formulam os animais como humanos ou pessoas (a não ser para o caso específico do boto). Trata-se sempre de uma relação dúbia e instável, um estado de “quase gente” ou “como gente”, condição aferida através quase-visões e quase-audições.

No caso particular dos botos temos figuras permanentemente ambíguas, meio bicho, meio gente (Slater 1994) e que, diferente dos outros animais, parecem possuir uma capacidade agentiva direta, independente de sua “mãe”. O boto é amplamente conhecido em toda a amazônia, especialmente entre os contextos ribeirinhos, como figura “mágicas” e “encantadas” (Slater 1994). Em Caviana ele assume uma figura humana e tem poderes semelhantes aos dos bichos – pode lançar flecheiros, ou feitiços, como a paralisia da fala e dos músculos, ou fazer com que a pessoa fique fraca, doente e chegue a morrer. Slater (1994:45) associa-os à chamada “magia negra” (*black arts*), nas quais eles seriam auxiliares dos humanos nas feitiçarias. Segundo Tereza, “o boto vira homem, parece homem mesmo, mas dá para saber que é boto, porque tem furo na cabeça que joga água”. Essa transformação em homem ou mulher, é marcada em vários relatos trazidos por Slater (1994), que atribui sua origem a uma “cidade encantada” (*enchanted city*) que estaria localizada no fundo das águas (p.45). Em Caviana, diferentemente dos bichos, o boto prega peças na casa das pessoas: muda as coisas de lugar, prende os cachorros em cestos de palha ou balança a rede, como aconteceu com Flávio, no Taxipucu, único caso que ocorreu durante minha estadia na ilha. Ao tomar a forma de um homem, um boto pode namorar e ter filhos com mulheres; em forma de mulher, pode fazer um homem se apaixonar e levá-lo para o fundo do rio. Mas, como as figuras das “mães”, apesar da sua forma humana, o boto também sempre tem um indício de que não é gente – por exemplo, um órgão genital excepcionalmente grande.

Distinto dos botos, as cobras grandes em Caviana não se apresentam na forma de gente, mas são entes mágicos poderosos muito temidos pelos ribeirinhos. Há inúmeras histórias sobre elas, como elas são, onde moram, como atraem pessoas e sobre seus poderes mágicos que podem, por exemplo, produzir tempestades e maresia – referência também encontrado no mito Palikur, onde elas fazem “estrondos igual trovão” (Vidal 2007:15). A maioria não duvida da sua existência, “elas existem mesmo” e entre alguns outros, a dúvida é sempre confirmada por um caso ocorrido com um parente próximo, ou vivido por ele próprio.

Cito dois relatos sobre a cobra grande que me foram contados no Pracutuba. O segundo foi contado por Teotônio e se referem a família de Adolfo e Roberto Figueiredo.

Eu convidei meus primos e fomos pescar no Pacoval de caniço e aí chego lá em um porto e nos começamos a quebrar lenha para fazer o fogo para fumaçar para espantar o carapanã. E naquela zoada da quebração pau, ela não tava certamente longe de lá, ouviu. O meu, coitado, ia ser a vítima certamente. Mas ele não quis. Tava lá no igarapé grande e nos tava no outro igarapé por nom furo. Que lá eu comecei a pescar, mas aí de repente veio aquilo no meu sentido (...) quando nos sentamos para pescar. Aí eu ouvi aquele orro e essa época não tinha gado nessa região e aí eu ouvi aquele orro daquele bicho. (...) Aí eu ainda sentei no porto e ainda coloquei umas duas vezes o anzol mas aí mesmo veio uma coisa e disse para mim ir embora, para eu rapar. Aí eu chamei, eram meus compadres de fogueira: – compadre Preto, Compadre Berato, vamos nos embora, que isso não é boa coisa, é cobra e ela ta perto de nós porque ela olhou o movimento da quebração de pau para fazer fumaça. Aí atravessamos o igarapé o igarapé de onde nos tava e fomos embora para casa que ia uma boa distância (...) e quando nos ia no meio daquele caminho zoou um grande tempo com muito trovão e relâmpago e nós chegamos. Agora eu fico pensando certas horas, de que tamanho está esse bicho, se existe ta muito enorme, e se existe, aonde está? Sei que está aí para cima desse rio, Pacoval. (Deodora, Pracutuba, 2006)

O relato de Deodora reforça esse caráter da quase-visão e da sua percepção por meio da audição. Também nos mostra a associação desse animal mágico com as águas, seja pelo local de sua morada, o grande igarapé, ou pela sua capacidade de agir com o “tempo”, isto é, de produzir chuva, trovões e raios. Entre os ribeirinhos há sempre uma “certeza” da sua existência e a discussão gira em torno de qual está o seu tamanho e onde ela está agora.

Eu posso dizer que sim porque meu pai viu neste rio [Pracutuba] logo acima, na curva do igarapé velho que chamava-se aiwawa. (...) quando meu pai e um outro sobrinho dele que já estava rapaz vinha atravessando tinha cessado um enorme tempo, porque esses bichos, é uma coisa que parece mentira, mas é verídico, elas tem a formalidade de chamar, abulharem uma tempestade dessas, de mundiar também, essa jibóia. Se a pessoa estiver ali na beira da ilha e tudo isto aqui é rio, é fundo, e ela bóia aqui ela tem probabilidade de captar essa pessoa que está na beira da ilha, demora vem de lá dizendo que é um pau de lenha e ele tava querendo amarrar o pau e morrer. (Teotônio, Pracutuba, 2006)

O trecho de Teotônio reforça a associação com a água, trazendo agora o fundo do igarapé como uma associação importante. O perigo constante volta a ser a captura da pessoa, feita através de seus poderes mágicos. Já o relato que se segue é mais direto, exemplificando a morte de alguns homens pela cobra grande.

Aqui acima um bocado, abaixo da caridade um pouco. Então há nesse rio, contavam meus avós e meu pai e muitas pessoas daquela época, que a cobra grande lá devorou os filhos de um cidadão que se chamava Firmo Figueiredo [pai de Adolfo]. Ele tinha oito filhos, quatro deles a cobra papou. Lá no Pacajá, engoliu eles lá e ia botar na praia na beira por onde andam os barcos. Até um camarada nos contou uma vez. O primeiro que ela papou, ele saiu de casa conversando coma esposa dele (...) a senhora trouxe o tição para ele e ele acendeu [o “cachimbão de barro”], começou a dar umas baforadas e logo abaixo do porto da casa dele tinha uma enseada onde tinha um tabocal arreado para cima do rio, mas ele sabia que a desgraçada já estava lá de baixo daquele tabocal só visando ele (...) a mulher recebeu de volta o tição e saiu, andou um pouco e lembrou-se e ficou olhando para ele, daí nisso a montaria vai descendo só mesmo ao leu da correnteza do rio, que ela viu quando a montaria entrou debaixo da rama daquele tabocal. Ela viu só a montaria empinar de repente. Assim que ela olhou, cadê o marido? Todo mundo procurando, nada, já estava no bucho da cobra grossa e foram achar ele já com 24 horas após, acharam

ele na praia, na beira. Ela já tinha vomitado ele lá, porque ele estava de roupa, ela engoliu com roupa e tudo e a barriga não suportou. Chegou lá fora na baía, ela vomitou ele. E depois dele foram três, quatro filhos do finado Firmo Figueiredo. A cobra grossa que boiou lá nesse rio Pacajá. (Teotônio, Pracutuba, 2006)

A cobra grande apresenta-se aqui como um ente poderoso do mundo das águas que tem o poder de capturar pessoas e levá-las para o fundo dos igarapés, assim como manipular forças da natureza. Histórias da cobra grande são ouvidas em muitos contextos amazônicos, mas gostaria de chamar especial atenção ao mito Palikur (Figura 5.1). Meu interesse particular nesta versão mítica se deve a principalmente três motivos: primeiro, é um grupo arawak, tronco linguístico atribuído aos índios que habitavam a ilha Caviana no período colonial e que a população ribeirinha apresenta diversos aspectos de continuidade discutidos ao longo deste trabalho; segundo, este grupo indígena está assentado em um local geograficamente próximo ao contexto insular de Caviana; e finalmente, o aspecto mais importante, o mito da cobra grande do norte do Amapá, apresentou inúmeras semelhanças com os fragmentos da cosmologia ribeirinha que exploro nesta pesquisa. Já mencionei anteriormente, no Capítulo 3 e na introdução deste capítulo, que os Palikur utilizam do termo “mãe” para se referir a relação de dono/mestre com os bichos, termo que, como vimos, é amplamente usado em Caviana. A associação entre os dois contextos, não se dá apenas através de uma referência ao parentesco para definir essa relação. Na versão dos povos do Uaçá, há sempre uma cobra benéfica, terapêutica, que domina as curas com plantas e cuida da casa e da saúde das “pessoas” através de banhos, curas e remédios de planta. Chamada pelo índio-herói de mãe, ela concentra o ideal da mulher-mãe de Caviana.

Nos relatos que trouxe da ilha, as cobras estão sempre associadas a histórias pessoais ou familiares. No entanto, apesar da história narrada por Teotônio sobre o ataque da cobra grande sobre os quatro irmãos de Adolfo, este último nunca me falou muito da cobra. Quando o questionei sobre o assunto, ele me falou que havia quatro cobras grandes na ilha, que cobriam a extensão praticamente inteira dos rios e moravam nas suas partes mais fundas. Elas sempre apareciam e capturavam pessoas, no entanto, duas delas “já morreram”. Sua morte,



Figura 5. 1: Acima, cobras grandes sendo flechadas ao sairem da armadilha construída dos Humanos (apud Vidal 2007); abaixo, foto do banco que representa a cobra Kadaykahu (apud Vidal 2007).

Fonte: Vidal 2007.

segundo Adolfo, ocorreu em um evento recente no canal perigoso, abaixo da ponta da Caridade, quando de uma grande explosão feita pela Petrobrás em busca de petróleo na região. A modernidade matou a cobra grande. As outras duas, desde então não foram mais vistas na ilha, mas Adolfo acredita que “devem ter ido para o mar”. Vidal (2007:37), ressalta que também entre os Palikur “A cobra grande precisa ser morta. Ela está inserida em uma outra dimensão”. E acrescenta: “uma vez a cobra grande eliminada, o índio-herói, encantado, e o filho da cobra se dirigem para o mar. Vão viver no oceano, mas em um lugar definido como um “lago”. Estamos, evidentemente, no *outro mundo*, no fundo do oceano, onde há gente, cidades, sol, lua e saúva, como no mundo daqui” (Vidal 2007:34).

5.2 A gente que cura, as plantas da cura

“Curador é um termo genérico para aqueles que se dedicam à diversas modalidades de tratamento de doenças e perturbações, podendo em muitos casos ser sinônimo de pajé” (Pacheco 2004: 43) – assim define Pacheco na introdução de sua tese sobre a pajelância e a cura no Maranhão. O autor define a pajelância como uma mistura heterogênea de “elementos do catolicismo popular, das culturas indígenas, do tambor de mina, da medicina rústica e de outros componentes da cultura e da religiosidade populares do Maranhão” (Pacheco 2004:43). Há apenas um pajé em Caviana, apesar de outros serem conhecidos em cidades vizinhas e fazerem parte da memória local. Não obstante, há pessoas com poderes de cura. Estas podem tanto ser representadas pela figura dos “médicos da cidade quanto pelos agentes terapêuticos, para usar o termo de Pacheco, como as parteiras, benzedeadas e experientes. Os remédios e as plantas que as benzedeadas e as experientes usam são parte importante dos processos de cura. O termo “remédio” é utilizado tanto para medicamentos industrializados vendidos nas farmácias de Macapá e Belém, os chamados “remédios de farmácia”, de pouca circulação na ilha, quanto para determinadas plantas e misturas de plantas manipuladas pelas mulheres, os “remédios de planta”. São elas: abre-caminho, afasta-espírito, alecrim, alfazema, alho, amor-crescido, anador, apeí, aranha-rica, arruda, babosa, borboleta, boldo, brasileira, cebalena, cabi, caneleira, capim-marinho, capim-santo, capitu, catinga-de-mulata, cipó-d’alho, citronela, cominho, copaíba, corrente de cigana, cravo, cueira, cuia-mansa, desinflama, favaca,

flecheiro, folha-de-cuia, gengibre, hortelãzinha, japana, jiboinha, manjerona d'angola, manjerição, marupá, marupazinho, mastruz, matá-pastinho, matruxe, medelha, papagainho, pariri, pau-de-angola, pega-rapaz, pião-pajé, pimenteira, pirarucu, pombinha, sabugeira, terramicina, trevo-roxo, uriza, urubu-caá e vim-de-cá¹¹¹.

A procura por ambos se baseia nos “processos de busca de saúde” (Pacheco 2004:153), no desejo de tratamento de doenças ou perturbações. Para Tereza “a benzeção afasta aquilo do corpo da pessoa. Eu assopro para espantar e uso sempre um planta de remédio. Eu escolho a planta pelo tipo da doença”. Segundo Pacheco, uma perturbação pode ser definida como:

problemas físicos (dores, febres, partes do corpo inchadas, feridas que não saram, perda de peso, gravidez complicada ou qualquer tipo de disfunção orgânica); problemas comportamentais (inquietações, visões, depressão, insônia, alcoolismo ou qualquer tipo de comportamento considerado anômalo, problemas afetivos e emocionais (relacionamentos em crise, falta de parceiros, brigas de família), problemas de trabalho (desemprego, problemas na roça ou na pesca, comércio com poucos clientes), falta de sorte crônica (também conhecida como panema ou panemice¹¹²), objetos perdidos ou roubados (Pacheco 2004:151).

Poderíamos adotar o mesmo termo em Caviana, já que todos os itens elencados são motivo de busca pela cura em Caviana. Essa busca se dá tanto pela procura dos poucos agentes de saúde presentes na ilha¹¹³, como pela única benzedeira atuante na área de pesquisa. Fora da área de pesquisa, há um pajé que mora no rio Apani, mas devido à seca nesta região sua casa se tornou de difícil acesso aos ribeirinhos de outras partes da ilha. Dessa forma, em caso de perturbações mais complicadas, os ribeirinhos buscam os “experientes” de outros

¹¹¹ Estão listadas todas as plantas consideradas de remédio. Para mais informações sobre os locais de cultivo, função, etc. ver tabelas apresentadas acima.

¹¹² Em Caviana, o termo usado seria “panema” ou “panemeira”.

¹¹³ Há apenas um agente de saúde na comunidade, localizado no rio Taxipucu, mas esse não possui posto de atendimento e normalmente não tem muitos remédios e não possui formação de enfermagem. Há um posto de saúde na comunidade vizinha, no rio Ubuçutuba, mas este também possui poucos remédios. O agente de saúde responsável, um senhor de bastante idade, acabou aprendendo os remédios de planta, para poder atender a comunidade que vinha procurá-lo em busca da cura por “remédios de farmácia”.

locais, geralmente em Afuá (cidade próxima, localizada na ilha de Marajó). Pacheco (2004:19) distingue a *benzedeira* e a *experiente*, respectivamente entre aquela que cura “através de orações” e outra “que possui certos poderes espirituais, mas não é possuído pelas entidades (encantados); é reconhecido pela comunidade como alguém que entende das coisas, e geralmente benze, faz remédios do mato”.

Esta fusão de aspectos religiosos e populares é encontrada em quase todo o norte e nordeste e mistura elementos da feitiçaria afro-brasileira, do catolicismo, e do xamanismo indígena (Pacheco 2004; Alvarenga 1949). Caviana se enquadra, pois nesse contexto; não obstante, há um ponto fundamental de discordância com relação à maioria das expressões religiosas mencionadas: nesta ilha amazônica não há no processo de cura transe ou possessão. Tal ausência, já fora observada por Galvão ao tratar das benzedeiras em uma comunidade ribeirinha do baixo Amazonas:

as rezas, ou orações, que usam, diferem daquelas do ritual católico no sentido que não constituem invocações ou meios de comunicar-se com a divindade, mas possuem em si próprias o poder de cura. A forma e o conteúdo das rezas varia segundo o praticante e a situação específica para que são destinadas. Há rezas para ossos quebrados, para gripe, para dor de cabeça, para dor de dentes, etc. O tratamento desses pequenos males é feita pelas benzedeiras que, de pé, recitam durante largo tempo a reza apropriada, acompanhando a oração com repetidos sinais da cruz sobre a parte afetada do corpo do paciente para que sejam realmente eficientes (Galvão 1976:89).

De acordo com o trecho citado, podemos inferir que as curas das benzedeiras naquele contexto ribeirinho também não passam pela possessão. A eficiência desse processo estaria para Galvão no próprio ritual, através do reconhecimento coletivo das pessoas de seus gestos e das palavras por ela proferidas. A ideia de cura pelo próprio ritual e não por um sistema maior de crenças que lhe subsidiaria, é também abordada por Pacheco, para quem sua eficácia estaria no “proferimento performativo”, isto, é, no “reconhecimento de que as palavras podem realizar coisas” (Pacheco 2004: 21). As curas realizadas pela benzedeira da comunidade analisada, Tereza, não envolvem nenhum processo de possessão ou transe. Ela inicia com o diagnóstico da doença e se segue com as orações e remédios, mesmo processo relatado para o

contexto do baixo amazonas estudado por Galvão (1975). Contudo, um elemento pouco enfatizado por este autor, como também por Pacheco, é o uso das plantas pelos curadores, não apenas para benzer, mas também para a continuidade desse processo através da prescrição de remédios aos pacientes. Ambos os autores atestam a presença de plantas de remédio como parte integrante dos processos de cura entre os mais diversos curadores (aí inclusos os pajés); no entanto, pouco dizem sobre o por que do uso das plantas.

Tereza é frequentemente procurada pelos ilhéus que buscam na figura da benzedeira a cura para seus males (Figura 5.2). O processo de cura se inicia quando uma família procura Tereza em sua casa ou, em casos mais graves, a chama por intermédio de recados dados por parentes para que vá a casa do doente. Este ou seus parentes explicam o ocorrido, indicando o local do corpo que está ruim ou contando suas aflições. A benzedeira então analisa o paciente, busca uma planta de remédio nos fundos da casa e começa uma série de rezas que são murmuradas em frente ao doente. Em todos os processos que acompanhei, o doente ficava sentado (se criança, no colo da mãe) e Tereza em pé diante dele. Quando se tratava de uma doença em alguma parte do corpo, o gestual e as orações eram feitas por mais tempo naquele lugar – semelhante ao que Pacheco (2004) chama de “mirada” nos processos de cura na pajelância maranhense, no entanto, aqui não há a utilização do copo e, como já ressaltai, a curadora não entra em transe. O sopro de Tereza também é parte de sua performance, aliado à movimentos que poderiam ser relacionados à extração de algo de dentro do corpo e o seu fechamento com a planta e um sopro final.

Para benzer em Caviana, não há um preparo prévio, nem uma ritualização maior com o uso de vestimentas próprias, música ou a participação de outros membros da comunidade. Benzer é um ato mais intimista, realizado basicamente entre a benzedeira e o doente, podendo estar presente também algum outro membro da família de ambos. O único objeto utilizado na cura é um ramo de planta de remédio, podendo também ser utilizada água benta¹¹⁴. Após o fim da reza é feito o sinal da cruz e a benzedeira receita ao doente um remédio de planta que deve ser aplicado através de banhos, massagens ou via oral. Em alguns casos são receitados

¹¹⁴ A água é benzida pelos padres quando fazem suas visitas à ilha. No caso de Tereza, ela costuma pedir ao padre para benzer um grande balde de água. Essa água benta é armazenada e posteriormente usada por ela para benzer. Ele me conta que sempre tem água benta guardada para caso haja necessidade.



Figura 5.2: Tereza benzendo criança doente com planta de remédio. Fotos: Juliana Salles Machado.

remédios de farmácia, e Tereza me conta que também mistura remédios de farmácia com remédios de plantas. Tereza não fornece remédios à seu paciente, apenas os prescreve e seus pacientes vão posteriormente procurá-los entre os seus parentes e amigos. Após o processo de cura o doente ou seu parente paga a benzedeira com dinheiro. Não há um valor estipulado já que para benzer Tereza não cobra nada. No entanto, cada família dá o que pode dependendo da situação e da gravidade da doença tratada pela benzedeira.

Em Caviana, além de benzer, as benzedeiros ensinam seus doentes a manipular determinadas plantas para fazer remédios que devem ser tomados depois do tratamento inicial em suas próprias casas. Tereza diz que aprendeu a fazer esses remédios com sua irmã, que é uma experiente que mora em Afuá. Mas em conversa com os moradores da comunidade, eles me disseram que essas receitas são frutos do diálogo de Tereza com os encantados. Perguntei a algumas mulheres qual é a diferença entre a experiente e a benzedeira; todas responderam que a experiente é a que fala com os encantados. Juntos santos e encantados atuam como entes de cura. Os encantados, segundo Tereza, “ensinam os remédios e às vezes ensinam remédios difíceis, que a gente nunca viu”. Ainda segundo Tereza, gente encantada “é dos antigos, é do começo dos tempos, da época de Adão e Eva”, associando-os assim a um tempo das origens, ou como quer Vidal no trecho abaixo, um tempo mítico, no qual estes seres poderosos conviviam com os humanos, que, no entanto assume um aspecto atemporal na medida em que as curadoras dialogam com estes seres hoje.

Segundo Vidal (2007:32) sobre os povos indígenas do norte do Amapá:

O tempo mítico é um tempo em que acontecimentos passados continuam presentes como paradigma, que pode ser referido como ‘antigamente’ ou ‘naquela época’. (...) o tempo do *outro mundo* é um outro registro, de uma natureza diferente (...) ‘outro tempo’ é sinônimo de *outro mundo*, ou ‘o mundo dos invisíveis’. Ele é abrangente e permite incorporar ao conhecimento indígena o novo, sejam elefantes, sereias, cavalos, objetos introduzidos pelo contato, técnicas, e mesmo, pelo menos entre os Galibi-Kali’na, Jesus e a fé cristã: tudo já existia nesse tempo e precisava apenas ser revelado e aparecer concretamente (Vidal 2007:32)

Vidal chama atenção como estas concepções de tempo não são excludentes, permitindo a incorporação de novos agentes, novos fatos e servendo de base de sustentação para interpretações diferenciadas. Este é o mesmo tempo à que Tereza se refere, um tempo que é ao mesmo tempo ligado aos acontecimentos do passado, como a referência à Adão e Eva, mas pode ser acessado no presente através do domínio do invisível, dos encantados e entes aos quais as curadoras, como ela tem acesso. Retorno nesse ponto mais uma vez às palavras de Vidal sobre o Uaçá, pois os contextos apresentam inúmeros paralelos e acredito que o contexto indígena documentado no Amapá, possa nos ajudar a entender a cosmologia ribeirinha em Caviana. Indagando a um índio sobre o tempo mítico Vidal (2007:29) fala: “se este é o tempo do mundo real, o tempo do outro mundo, onde vivem os ‘bichos’, os encantados e os Karuãna, não é real também?” A resposta obtida por ela foi: “sim é real. Mas para Eles, não para nós, porque é invisível, nós não sabemos enxergá-lo, só o pajé. Eu sei contar, mas não tenho força, não me comunico com Eles”.

Como vimos nos capítulos anteriores, todas as mulheres de Caviana mantêm pequenas reservas de remédios em seus canteiros e sabem uma ou outra receita para sua fabricação a partir da mistura de plantas. Algumas mulheres concentram mais espécies e outras sabem mais sobre seu poder de cura. As primeiras são especialistas em plantas e tornam-se centros de difusão, como Dica; sendo frequentemente visitadas por outras mulheres da ilha em busca de matérias-primas para seus remédios. Seu conhecimento normalmente advém de sua mãe ou de sua sogra e é transmitido às suas filhas ou noras. Já as últimas são as chamadas “benzedeiros”, como Tereza, ou “experientes”, como sua irmã Nicota que mora em Afuá, que detêm o conhecimento sobre as plantas e seus usos; ou ainda, distante da comunidade Frei Crescêncio, o pajé Raimundo. Estes três curadores são visitados e chamados para realizar curas e indicar quais plantas devem ser usadas e como agir para manter a pessoa curada. Fui conhecer Nicota, a experiente. Na conversa, ela revelou que já aos sete anos percebeu que tinha nascido com o dom e conta:

Eu desmaiava e começa a ver vultos, mas não tinha medo. Fiz uma viagem para baixo da Caridade, em Caviana, e aí eles me apanharam na embarcação, no meio do tempo [sob chuva forte], e voltaram para

São João. Minha tia entendia da gaita – ela era parente da minha mãe –, e me levaram para uma experiente, mas não deu jeito. Depois, me levaram para Belém, para endireitar, mas não deu jeito. Me levaram então para o Piarauara, e ele endireitou. Fez um trabalho, e foi três vezes até que consegui entender eles e eles me entenderem. São aqueles que se encantaram, que vão ser experientes; tem aqueles que os caboclos chamam. Os encantados que ensinam os remédios. Os encantados e santos andam juntos. Os banhos servem para afastar os espíritos, o mesmo que a defumação feita nas casas.

As experientes têm o dom de conversar com os encantados. Segundo o trecho citado acima, experientes “são aqueles que se encantaram”, indicando assim um movimento cíclico entre humanos e encantados e reforçando a instabilidade de ambas condições. É pela mediação entre os humanos e os encantados que as experientes desvendam o que atinge as pessoas e os lugares e como tratá-los. Essa conversa, no entanto não se dá, como no caso dos pajés nas religiões afro-brasileiras, ou ainda no xamanismo indígena, os quais se utilizam da possessão ou transe, respectivamente (Pacheco 2004). No entanto, não foi possível identificar como se dá esta conversa. Nicota a descreve como uma forma de compreensão mútua entre ela e os encantados, como no detalhe do trecho “consegui entender eles e eles me entenderem”. Ao que parece, ela não ocorre nos sonhos, como entre vários grupos indígenas, mas ocorre durante suas rezas sem terem seu estado de consciência alterado. No entanto, como me relatou Nicota, a percepção do dom de conversar com os entes não-humanas passa por desmaios e dores de cabeça, sinais de alterações da percepção. Contudo, tais alterações não parecem ser indicadores de uma entrada do ente em seu corpo, como no caso dos ritos de possessão. Tal distinção fica evidente no final do trecho citado acima, “são aqueles que se encantaram, que vão ser experientes; tem aqueles que os caboclos chamam”, no qual Nicota parece diferenciar o que ela faz daqueles que “chamam caboclos”, isto é, daqueles que invocam espíritos encantados, ao que nos parece ser uma referência a um ato de possessão. Ainda neste relato, Nicota diz “são aqueles que se encantaram, que vão ser experientes”, sugerindo que esses espíritos posteriormente virariam gente como ela, capazes de manter um contato com a sua origem, isto é com os encantados. Trata-se, pois, de ver e ouvir o invisível. Em uma conversa na casa do pai de Cristiane na Prainha, ela reforça esta distinção entre o que

chama de “caboclo” e as benzedeadas e experientes, dando a entender que os “caboclos” chamariam os encantados, no sentido da possessão do corpo dos caboclos por estes espíritos, ela diz “O Brancão virou caboclo e está querendo virar encantado”. Referindo-se ainda ao constante perigo de uma transformação total daqueles que estão em contato com estes entes. Roberto usa a expressão “tá batendo maracá”, para se referir a forma que os “caboclos” chamam os encantados. Tais dados surgiram no final desta pesquisa e de forma muito fragmentada, não sendo possível me aprofundar sobre este aspecto. Não obstante a falta de dados, as benzedeadas e as experientes de Caviana diferem ainda dos herbalistas e/ou raizeiros, já que estes não se figuram como mediadores entre as esferas humanas e não-humanas, por não terem contato direto com estes entes.

Voltemos aos remédios de planta. As formas de utilização de cada uma são muito diferentes, mas as mais comuns são os chás para beber, a mistura de plantas com álcool, água benta, cachaça ou azeites como o de andiroba e copaíba, usados para banhos, ou ainda plantadas em vasos, canteiros e terreiros em volta das casas ou queimadas para defumá-las. Como mencionamos, as funções variam entre a cura de doenças comuns (diarreia e vômito, inflamações, dores e febre) até as mais graves como derrame, dengue e malária, entre muitas outras. As curas também agem contra as “maldades”; elas curam “flecheiros” de bichos e feitiços de “mães-do-mato”, feitiços humanos, e “panema”, entre outros. Há ainda uma outra forma de cura relacionada ao tratamento dos lugares.

Cada tipo de doença ou perturbação apresenta uma sintomatologia distinta: vômito, diarreia, dores e febre são entendidos como sinais de feitiços (humanos e de “encantados”) ou outras formas de “maldade” (como mau olhar) e são tratadas com “remédios de planta”, através de chás e banhos. Quando o problema persiste, as benzedeadas ou experientes são procuradas. Os remédios de farmácia também são usados, mas eles só curariam os sintomas, já que o corpo só é plenamente curado quando se trata a “maldade” ou a “coisa” que a está prejudicando, tarefa dos curadores. A cura é feita através da ação da experiente ou benzedeadas, como intermediária dos poderes de entes e das plantas. Segundo Tereza, benzer afasta “aquilo” do corpo da pessoa, e ela “assopra para espantar e sempre usa planta de remédio”. Ela escolhe “a planta pelo tipo de remédio”. Tereza diz ainda que o Preto Velho, antigo

morador do Turezinho, é que era pajé e benzedor: “ele benze e ensina remédio”. Pergunto pela diferença entre o pajé e ela, benzedeira, e ela responde: “a diferença não é nenhuma, mas eu não sou pajé”.

As plantas agem nesse processo através da ativação, pelas curadoras, de seu substrato não-humano original. As plantas sendo vegetais são filhas das “mães-do-mato” ou da “mães-dos-lugares” e contêm em si poderes terapêuticos relacionados a sua origem. No entanto, possuem pouca agência, ou uma agência secundária (1998, 1999), e não assumem uma forma antropomorfa, ou seja, não conseguem por si só utilizar seus poderes (há algumas exceções como as plantas contra mau-olhado plantadas no esteio das casas). Os vegetais, ao serem domesticados pelas mulheres em seus canteiros se tornam uma espécie de filhos adotivos, as mulheres então ativam seus poderes terapêuticos através da fabricação de remédios, tornando-os assim fundamentais no processo de cura.

5.3 As Doenças e Perturbações

Acompanhei algumas ações terapêuticas de Tereza, dos quais descrevo duas, uma em sua casa e uma na casa do doente. No primeiro exemplo, um casal chegou à casa de Tereza com seu filho doente. A busca de cura de crianças é a mais comum e Tereza é muito requisitada para isso. Tereza recebeu o casal e seu filho na sala da frente de sua casa e perguntou o que acontecia com a criança. A mãe explicou que o bebê ainda pequeno sofria de vômitos e diarreia. Tereza ficou quieta um momento e em seguida foi buscar uma folha em seu canteiro. Quando retornou a sala, a mãe colocou o seu filho no colo, enquanto o pai estava sentado em um banco mais afastado. Tereza iniciou com repetidos sinais da cruz na criança, enquanto segurava em sua mão direita a folha de remédio. Continuou a repetir os gestos do sinal da cruz, começando pela cabeça e descendo pelo corpo, demorando-se mais na região da barriga. Enquanto fazia os sinais, murmurava rezas pouco compreensíveis. Apenas alguns nomes de santos eram invocados em um tom mais alto e claro. Assoprou a cabeça do bebê algumas vezes e dessa maneira encerrou o ato de cura. Receitou para a mãe um remédio de planta que ela deveria misturar com o leite do peito e dar para o bebê tomar três dias. A

família então entrou para a cozinha e tomou um café com Tereza e Adolfo e pagou a benzedeira com duas moedas de um real.

Na mesma semana ocorreu uma outra cura semelhante na casa de Tereza, mas neste caso tratava-se de uma mulher adulta que sentia dores fortes na coluna e no quadril. Tereza também a benzeu na sala da frente, logo antes do almoço. Tanto a família com a criança doente quanto a mulher viviam próximo ao igarapé Ubuçutuba no extremo oeste da ilha, já no fim da área considerada como da comunidade Frei Crescêncio. A grande maioria dos membros da comunidade acredita que Tereza é uma boa benzedeira, capaz de curar uma série de doenças. Mas também dizem que atualmente na ilha não existem mais pajés poderosos como antigamente. Um exemplo disto é o ocorrido no igarapé Taxipucu quando Tereza tentou curar uma “maldade” de uma mulher duas vezes, os sintomas sumiram temporariamente, mas retornaram depois de certo tempo. Tereza então orientou a mulher e seus parentes a procurarem um experiente em Afuá, pois a “coisa ruim” era muito forte. Também esta não teve sucesso e a família acabou por trazer um Pajé, Raimundo, de uma parte distante da ilha.

Entre os atos de cura praticados por Tereza, é comum o tratamento de ferimentos e batidas, localmente chamados de “baque”. Nesses casos é preciso “puxar” o local traumatizado, ou seja, fazer uma espécie de massagem com remédios e unguentos à base de plantas. Não é preciso uma benzedeira para “puxar um baque”, mas as benzedeiros em geral também o fazem. Não se trata de um processo de cura baseado em rezas, e não há a mesma performance frente ao doente ou à área machucada. Nesse caso é só aplicado o remédio; o que difere esse processo de uma aplicação usual é que apenas algumas pessoas são tidas como boas para “puxar”. Estas sabem qual remédio deve ser usado e como aplicá-lo, identificando a forma correta de massagear o local. É comum encontrarmos uma pessoa boa de “puxar” em cada grupo doméstico. No Taxipucu, por exemplo, das seis casas ocupadas em um grande agrupamento, apenas uma sabia “puxar”: tratava-se de um homem que posteriormente veio a se tornar um “agente de saúde” do governo. Durante minha pesquisa eu fui considerada boa para “puxar”, isto porque eu tinha remédios (“de farmácia”) adequados para curar os machucados, e aplicava-os ora com massagem, ora através de curativos. Creio que um dos aspectos importantes para que eu fosse reconhecida como alguém que sabe “puxar” foi eu ter

tratado uma ferida de Adolfo, marido de Tereza. Adolfo é um senhor muito respeitado e querido por todos e nos últimos anos de minha pesquisa estava muito fraco e vivia doente. Como morei na casa dele comecei a tratar um ferimento que ele tinha na orelha e depois um “baque” oriundo de uma queda no salão ao lado de sua casa. A comunidade estava preocupada com ele e queriam levá-lo à cidade (o que eu também recomendei), mas ele não queria. Portanto usei os meus medicamentos e o pouco conhecimento que tinha para tentar tratá-lo. Sua melhora impressionou alguns membros da comunidade, que passaram a comentar a cura e por vezes fui solicitada a “puxar” alguns baques, como um na perna de Marli do Socó.

O termo “puxar” dá a ideia de tirar algo de dentro do corpo. Tereza também é reconhecida por saber “puxar”, atividade que realiza desde pequena e que aprendeu com a mãe, que também cuidava de doentes. Ela conta que, quando conseguia curá-los, seu pai a chamava de feiticeira. Essa ideia nos remete ao que Pacheco (2004) se refere como modelo etiológico-terapêutico, ou modelo ontológico, que é compartilhado entre os curadores em geral e os biomédicos, segundo o qual:

existe, em primeiro lugar, um “ser” da doença, no sentido de que a doença é algo que tem uma existência objetiva; em segundo lugar, a doença é isolável e tem nome, a terapêutica sendo, portanto objetiva; em terceiro lugar, a doença é exógena, ou seja, é um acidente devido à ação de um elemento estranho, e não parte do próprio sujeito; finalmente, a doença é a presença de algo, e não a ausência de algo (como no caso de certas culturas indígenas em que a perturbação resulta do roubo de alma do doente) (Pacheco 2004:156).

Nesse sentido, poderíamos entender a ideia da cura através do “puxar” como algo que o curador de fato esteja tirando da pessoa doente – este algo sendo estranho ao seu corpo e o responsável pelo seu mal estar. Esse processo simples de cura, no entanto, difere do que a benzedeira faz. Enquanto a ferida pode ser curada por bons puxadores, se ela persiste, isto é, se apesar do tratamento ela “não quer fechar” ou se ela se torna crônica, então o caso passa a ser da benzedeira. Isso porque, feridas que não cicatrizam ou perturbações crônicas são indicadores de “coisas feitas”, “quebranto” ou “maldades”, semelhantes ao que Pacheco (2004) chama de “doenças de pajé” (em oposição à doenças normais ou comuns). Nestes

casos, os ribeirinhos buscam tratamento com a benzedeira e se não for suficiente com uma experiente. “Coisas feitas” e “maldades” são, em geral, oriundas de feitiçarias humanas de forma direta ou através do intermédio de algum experiente. Conforme Gow nos indica, apesar da feitiçaria ser humana “o poder de matar deriva, em última instância, desses seres poderosos” (Gow 1995:54-55), se referindo aos entes da floresta e das águas. Em Caviana, o poder usado pelos humanos seja na aplicação de feitiços (referidos localmente como “coisas feitas”, “quebranto” e “maldades”) como para a sua cura (através da figura da “benzedeira” e da “experiente”) também é exógeno, isto é, também advém da esfera não-humana. Este outro é, no entanto, um conjunto de entes (os “encantados”) que concentram múltiplos poderes.

Não há uma distinção clara entre bichos e animais, já que toda essa cosmologia é apresentada de forma lacônica e fragmentária. No entanto, podemos inferir uma diferença entre tais categorias, já que apenas os bichos são capazes de manipular poderes contra os humanos. Tereza explica que “bicho não dá mau olhado, ele flecha, assombra, espanta. Bicho flechou, assombrou, espantou. Dá febre e, se não tiver trato, leva as pessoas para o buraco. Às vezes, você não vê o bicho, passa perto dele, e ele assombrou”. Há também uma associação com um ente específico, como com a “mãe-dos-bichos” que são suas protetoras e fonte de seus poderes. Tais poderes e capacidades são apenas pertencentes aos bichos, situações para as quais não é usado o termo animal. Portanto, os animais seriam aqueles seres da natureza desprovidos de poderes subjetivos, enquanto os bichos estão relacionados diretamente aos entes na forma de “filhos” e tem poderes que podem ser usados contra os humanos. Fausto (2008, 2007, 2001) trata de uma diferenciação semelhante para o contexto indígena do Xingu, propondo que bicho seria um animal-gente, assumindo assim uma posição de quase gente. Sendo a figura das “mãe-dos-bichos” antropomórfica e os bichos sendo seus filhos, poderíamos também associar essa capacidade agentiva dos bichos em Caviana como uma forma semi humanizada.

Esses entes podem atuar de diversas maneiras, sendo os “flecheiros” e as chamadas “visagens” as mais comuns. Os “flecheiros” são diversos tipos de feitiço e mau-olhado atribuídos a *bichos* que, através de suas “mães” assumem poderes para realizar essas “maldades”. A “maldade” mais comum feita pelos bichos é o mau olhado que causa

“panema”, ou seja, uma falta de sorte crônica (não exclusivamente na caça). Já as “visagens”, são assédios de encantados em geral não causam panema, elas aplicam sustos, fazem brincadeiras (como trocar os objetos de lugar, sumir com objetos, maltratar animais domésticos) e em casos extremos, podem deixar a pessoa doente (os sintomas mais comuns são fraqueza, perda de peso, palidez, apatia) e causar a sua morte. Todas as “coisas feitas”, “quebrantos” e “maldades” tem cura, desde que, como nos apontou Pacheco (2004:236) se encontre alguém com poderes maiores do que aqueles de quem realizou o serviço.

Com as crianças, acontece o quebranto, que causa “vômito, disenteria e febre e pode até morrer. Com fome e quase de jejum, é pior”. Segundo Tereza, quebranto é “quando alguém olha demais e fala que é muito bonito, que queria igual. Quando essa pessoa tem alguma maldade no olhar, dá quebranto na criança, que pode até morrer”. Explicou ainda que “olho gordo, quem dá é gente, e não bicho; o do bicho é diferente”. Quando vai benzer ela sabe se o mal é de gente ou de bicho: “Os dois são perigosos e podem matar, dependendo da força de quem deu e de se a pessoa souber ou não curar”.

Tendo em vista a influência indígena no cotidiano e cosmologia ribeirinho, vejamos um exemplo indígena sobre como ocorre a cura de doenças. Entre os Parakanã, em um contexto tupi guarani, os animais predadores são auxiliares dos pajés mais poderosos. Tais espíritos auxiliares “aparecem como os entes que ajudam na cura, e que estão ligados de modo mais estreito ao pajé, servindo-lhe de intermediários ou mensageiros para chamar os espíritos mais distantes” e Fausto completa “conforme o grupo, o xamã pode possuir controle sobre uma ou ambas as classes de espíritos, mas a segunda costuma ser a dos xerimbabos mais bem domesticados, quase filhos adotivos, com os quais se estabelece uma identidade mais forte. Daí serem amiúde glosados como espíritos familiares” (Fausto 2001:339).

As curas das benzedeadas parecem semelhantes à idéia de “espíritos auxiliares” do contexto indígena. Em Caviana a figura do pajé seria substituída pela da benzedeadas ou experiente, que estabeleceria um diálogo com alguns espíritos que a ajudam na cura e ensinam-lhe os remédios. Cada benzedeadas possui um ente, em geral um Santo, com quem tem mais afinidade e o qual é invocado durante as rezas. Ele ajuda na cura e serve de intermediário para chamar outros entes. Os entes usados na cura são figuras católicas como os santos, tidos como poderosos e do bem. Estas figuras aparecem com as mesmas funções ou papéis exercidos pelos xerimbabos ou espíritos auxiliares na cultura ameríndia. Há, no

entanto, uma diferença fundamental, no xamanismo há a saída da alma do xamã através de um estado alterado de transe ou durante o sonho, quando se entra em contato com um espírito animal. No caso das benzedeadas e experientes, não parece haver a entrada ou a saída da alma, assim como o espírito auxiliar permanece externo a sua pessoa. Como se dá a forma de contato entre a curadora e seu espírito auxiliar e/ou santo, não está clara, como mencionei anteriormente. Ao que parece a dimensão dos encantados e dos santos não está em outro lugar, para o qual a alma da curadora teria que viajar, como nos fundos dos rios como é comum nas religiões afro-brasileiras e também ameríndias; mas ela conviveria com a dimensão humana, sendo apenas acessível a pessoas que tenham o dom de enxergar ou ouvir.

Gostaria de retomar a oposição mencionada acima, entre as categorias de doenças onde há a presença e aquelas onde há a ausência de algo no corpo do doente. Segundo Fausto sobre os Parakanã: “em quase todos os grupos amazônicos encontramos duas grandes categorias básicas de doença, fundadas em uma concepção dual dos constituintes da pessoa: há enfermidades causadas pela introdução de um objeto patogênico no corpo e doenças que resultam da exteriorização, perda, raptos de um componente imaterial, normalmente concebido como um princípio vital e/ou de singularização da pessoa” (2001:337). Em Caviana, como mencionamos, grande parte das doenças são tratadas a partir da noção da presença de objetos estranhos no corpo e a sua cura, nesses casos, seria a partir da ideia da retirada deles do corpo do doente. No entanto, há alguns exemplos, considerados mais graves pelos ribeirinhos, onde ocorre o contrário. Eles normalmente são frutos das “visagens” e estão relacionados ao assédio de entes poderosos vindos das águas, mas também podendo ser oriundos do interior da floresta. Quando perguntados por que têm medo das visagens, em geral as respostas dos ribeirinhos são “elas levam a gente lá pro fundo do igarapé” ou “leva para o meio do mato”. Um exemplo elucidador, é o caso relatado por Tereza sobre uma de suas filhas. Inês começou a ter visagens no meio da noite, ela ouvia alguém a chamar na beira do rio e quase que hipnotizada ia se dirigindo para a beira. Sua mãe tinha que ficar atenta e não permitir que ela saísse. Segundo Tereza eles estavam a chamando e se ela fosse eles a levavam para o fundo do rio. Situação semelhante ao medo expresso por Marli no Socó. Sempre que sai à noite na canoa para pescar, ela escuta alguém remando em uma canoa atrás, mas não tem coragem de

olhar para trás, pois, segundo ela, não se deve olhar de frente para a visagem. Perguntada o que poderia ocorrer se olhasse, ela me disse que ele poderia virar a canoa e levá-la embora. Esses e outros exemplos se referem a um ser antropomórfico associado em geral à água, mas por vezes à floresta. Eles também são referidos como encantados, mas não estão associados à pessoas falecidas. As visagens despertam o medo de que haja um rapto das pessoas pelo ente antropomorfizado. Se uma pessoa começa a ter visagens muitas vezes, isto é, se é assediado frequentemente por estes espíritos em forma de gente, ela começa a adoecer. Os sinais comuns são aqueles já mencionados, como a fraqueza, a perda de vitalidade e peso e apatia, sintomas que, se não forem tratados, podem levar a morte.

Um dos exemplos tidos como graves em Caviana é o de Flavio no Taxipucu. Desde que construiu sua casa nova, no grupo doméstico de seu pai, ele teve visagens. Elas não aparecem para sua esposa nem para seu filho pequeno, apenas para ele. A descrição que ele faz é de uma mulher branca e alta saindo da beira do igarapé e vindo em direção à sua casa. Ele escuta batidas nas janelas e sente mexerem na sua rede. Também já aconteceu de terem posto um balde na cabeça do seu cachorro, soltarem as amarras do matapí de sua esposa ou ainda trocarem os nós de sua amarração. O assédio foi ficando cada vez mais frequente e Flávio foi perdendo peso e sua força. Enquanto estive lá ocorreu algo que todos consideraram muito perigoso. Flavio estava deitado na rede sozinho em casa, enquanto sua esposa e filho estavam na casa de seus pais. Ele estava dormindo quando sentiu a sua rede ser balançada violentamente. Ele quis gritar e pedir socorro, mas tinha perdido a voz. Em seguida, quis se levantar, mas também o seu corpo não se movia. Ele tinha perdido toda mobilidade. Seus parentes, que se encontravam na casa de seu pai Roberto que fica no mesmo grupo doméstico, mas do outro lado do terreiro, ouviram um barulho alto de “pancada” e saíram para ver o que era. Encontraram Flavio ainda deitado na rede sem se mexer. Aos poucos ele foi recuperando o movimento. Após esse dia, a família de Flávio foi morar temporariamente na casa de seu pai, enquanto ele servia de ‘isca’ para que seus irmãos armados pudessem matar a visagem. Todos acreditavam se tratar de um boto, que se transformava em mulher. Iriam tentar matá-lo enquanto ainda estivesse em transformação na beira do igarapé. Nessa noite, eu fiquei com a família de Flavio na casa de seu pai, enquanto dois de seus irmãos passaram a noite em cima das árvores que ficavam na beira do rio ao lado do caminho para a casa de Flávio. De madrugada, quase de manhã, ouvimos tiros. Eles acharam que acertaram o boto, mas não

encontraram seu corpo. Perguntada sobre o caso, Tereza diz triste “eu falei, mas eles não cuidam...”.

Perguntei a Tereza por que as casas do Taxipucu estavam tendo tantos problemas com os encantados. Tereza explica-me:

Olha, lá é um lugar perigoso. O rio é perigoso porque ele é central. Vai até o centro da ilha. Lá passa muita gente, a cada barco com passageiro, gente passa, entra na casa. Não é bom. E ninguém cuida. [...] cada lugar tem sua mãe, a mãe de cada lugar – não é a mesma coisa que a mãe-do-mato. Como uma mãe que cuida de seu filho, ela protege, zela o lugar e, quando acha que não estão tratando bem o lugar, ela fica brava, e acontece essas coisas. Quando alguém chega no lugar, tem que pedir licença para entrar e para construir sua casa, respeitando o lugar. É preciso fazer muita defumação e curar o lugar. Pode ser com água benta, com planta, vinagre, sal. Cuidar da sua casa não é só limpar e consertar as coisas – é cuidar para permanecerem no lugar como sua casa, curando o lugar com constantes defumações, cuidado e seleção de plantas e banhos. Lá no Taxipucu, ninguém cuida. Só fazem quando acontece alguma coisa e depois deixam de mão. Não pode, tem que cuidar constantemente. Porque não é só rezar, Deus disse que ele ajuda, mas todo mundo tem que fazer a sua parte. As curas são a parte do trabalho do homem perante Deus para manter-se vivo e bem.

Ela explica ainda que “as plantas são as fontes das curas dos lugares, assim como das pessoas; elas apaziguam os espíritos”. Os poderes que perturbam a saúde e a sanidade das pessoas podem ter diversas origens, como a mãe-dos-lugares, a mãe-dos-bichos e as pessoas. Benzedeiras, pajés e experientes podem identificar a origem e podem curar ou não os males do doente, dependendo de seu conhecimento e habilidade. Tereza diz que sempre curou e cuidou de sua casa. Mesmo assim, duas filhas suas foram “atentadas”. Conta que elas “não

podiam chegar perto do igarapé, que à noite não podiam dormir e queriam sair correndo para o meio do mato ou se jogar no igarapé. Era preciso curá-las e segurá-las em casa”. A mãe-d-lugar e o próprio lugar estão associados ao igarapé; dele vêm a força e as características de suas mães e dos espíritos. Nas palavras de Tereza: “Igarapés profundos e grandes como esses centrais, que passam por muitos lugares e matas e têm muitos bichos, são muito poderosos e perigosos”.

Exemplos como este reforçam a existência desses dois tipos de doenças também entre os ribeirinhos de Caviana. Assim, mais do que uma dicotomia entre curas para o corpo ou para o espírito, teríamos uma para a *presença* de objetos estranhos ao corpo (“objetos patogênicos”), como nos casos mais evidentes relacionados aos flecheiros de bichos, mas também o mau olhado e a feitiçaria sempre referidos como coisas (“coisa feita”) que devem ser tiradas do corpo (“tira a coisa ruim”); e outra para a *ausência* da vitalidade da pessoa, como aqueles relacionados aos encantados e visagens (como no caso da perda dos movimentos, da fraqueza, da perda da voz, etc.). Para ambos, as curas passam pelas benzedoiras e experientes e com maior dificuldade pelos pajés. Os sintomas de cada um são parecidos aos que Fausto (2001) menciona para os grupos indígenas: “a sintomatologia dessas categorias de enfermidades também costuma ser diversa: dor em locais determinados, nos casos diagnosticados como introdução de objetos patogênicos; mal-estar geral, febre sem razão aparente, desânimo, tristeza; em suma, perda de vitalidade, nos casos de *soul loss*” (Fausto 2001:337). No entanto em Caviana, não parece haver uma figura como o ser antropofágico das cosmologias indígenas, responsável por “comer” ou “retalhar” o interior das pessoas. O processo de perda da vitalidade não é explicado pelos ribeirinhos, apenas é indicado como uma forma de rapto da pessoa, em geral associado ao meio aquático.

Como no exemplo de Flavio do Taxipucu, uma cura malfeita recai sobre o morador ou os moradores (homens ou mulheres, dependendo do espírito que flechou – quando oriundo de um bicho - ou enfeitiçou a pessoa – no caso de um encantado ou feitiçaria humana). O diagnóstico é dado pelo curador e uma vez identificado, as pessoas e os lugares à ela associados, como sua casa, terreiro e roça, são tratados com contínuos atos de cura e uso de remédios. Nesse caso, o mais comum são os banhos, as defumações e o plantio de determinadas espécies nos espaços afetados. Normalmente, essas doenças exigem tratamento prolongado, que são constantemente repetidos pelas mulheres. Elas devem proteger a casa,

mantendo-a livre de maldades e feitiços e garantindo o espaço entre os entes do mato. Para tanto, elas mantêm uma constante rede de troca de plantas entre seus familiares e amigos.

A rede de trocas é uma esfera de apoio mútuo e sua manutenção é importante para os processos de cura das casas e das pessoas. Ao mesmo tempo, ela também tem a função de controle, pois integrá-la implica em saber quem tem quais plantas e quais conhecimentos sobre doenças, perturbações e curas. Tal conhecimento permite um controle sobre quem faz ou tem o potencial de lançar feitiços ou conversar com os encantados. Apesar da pouca importância dada pelos homens a tudo que se refere às feitiçarias humanas (chamadas de “besteiras”) e aos remédios de planta, muitas vezes são os homens que transportam as plantas de uma casa para outra – já que são eles que pilotam os barcos –, e, como vimos no exemplo de Flavio no Taxipucu, foram os homens que saíram à noite à caça dos encantados. Entre os homens as visagens e os flecheiros de bichos e panemas são os mais temidos, e muitos seguem atos de prevenção e cura e restrições alimentares, principalmente àquelas relacionadas as carne de caça, assim como cobram de suas mulheres as curas no caso de doenças e “maldades”.

A “panema” ou “panemeira” é comum entre os caçadores e é identificada pela dificuldade que ele tem para caçar. Quando isso acontece, o homem procura alguém para curá-lo. Um banho conhecido para tratar panemeira é a mistura de buchinha-do-mato com aningapara e coratá. Além de lavar o corpo com esse remédio de planta, o homem lava também sua linha e sua espingarda. Em Caviana, acredita-se que, se uma mulher grávida dorme muito, ela provoca panema no caçador e, se ela comer carne de caça sem curá-la, deve-se tratar também o caçador. Nesse caso, é comum a grávida embrulhar o calcanhar do caçador com a bainha de sua saia e morder. No entanto, quando a grávida não quer que ele se cure, ele mesmo pode passar pimenta malagueta em seus braços e nuca para poder voltar a caçar. Outro tratamento conhecido para a carne da caça é que depois de comê-la se guarde o osso do bicho para fazer um chá. Assim, tornam a caça comestível.

Mas a panema pode estar associada a outros contextos que não o da caça. Um exemplo é a do fogo que as mulheres mantêm sempre acesso na cozinha. Elas dizem que é para evitar a panema, isto é, para não ficar sem comida nem felicidade. Acredita-se que o calor do fogo e

das pessoas é que mantém a casa em pé. Enquanto uma casa velha tiver gente e fogo, não cai; se as pessoas saírem, ela cai. No caso de mulheres grávidas que pegam panema por ter comido carne de caça sem antes de torná-la comestível, há várias formas de tratamento. Uma delas é assar o fígado do animal caçado e mascá-lo com pimenta malagueta, e depois jogá-lo para um cachorro comer.

5.4 A feitiçaria humana

Por serem as responsáveis pela cura de sua família e de sua casa – portanto, mais próximas do mundo não-humano –, as mulheres também são tidas como potencialmente perigosas. Muitos feitiços são atribuídos às mulheres de outras casas, normalmente atingindo homens. Suas motivações são diversas, mas a grande maioria tem relação com um namoro rompido, um casamento não realizado ou um filho não reconhecido. Acredita-se que elas façam feitiços ou se valham de experientes para fazê-los. É papel da esposa ou da mãe prevenir e curar esses feitiços lançados contra seu marido ou filho. Se ela falhar, uma benzedeira ou experiente vai realizar a cura, mas é sua função manter a pessoa bem depois de tratada. Curas, feitiços, trocas de plantas e todas as etapas envolvidas nesses processos são pouco faladas em público. A troca de informações sobre quem está com qual doença ou perturbação e quem precisa de que planta para curá-la é intensa entre as mulheres e normalmente acontece no fundo da cozinha ou perto dos canteiros, lugares que os homens pouco vão. O perigo associado ao conhecimento das plantas e ao papel das mulheres como mediadoras entre humanos e não-humanos fica evidente nos grupos domésticos maiores, em que há uma desconfiança generalizada entre as mulheres. Foi na relação entre as cunhadas é que encontrei mais tensão e onde as acusações de feitiçaria foram mais frequentes. Essa situação é agravada com a entrada de uma nova mulher no grupo doméstico. Neste momento, ela ainda mora na casa de sua sogra e sua aceitação na casa é questionada pelas noras mais antigas, que colocam em dúvida suas “verdadeiras intenções” com relação ao marido e à família. Há suspeitas de feitiçaria e dúvidas quanto à paternidade de seus dos filhos. A desconfiança ocorre entre as cunhadas, que, em geral, são primas entre si, mas ela nunca é comentada com a sogra ou o sogro. Veríssima, prima de Tereza me disse “papai dizia que

Tereza é feiticeira”. As mulheres influenciam seus maridos a partilhar dessa desconfiança, fazendo com que os homens casados pouco se aproximem da nova cunhada.

Um exemplo que acompanhei é o de *Rosa*,¹¹⁵ que acabara de ingressar num grupo doméstico e sofreu a desconfiança de suas cunhadas e de seus maridos. Suas cunhadas desconfiavam de que *Rosa* praticava feitiçaria. Tal desconfiança estava associada ao pai de *Rosa* que sabia fazer orações ruins e feitiçaria. Segundo suas cunhadas, quando *Rosa* se casou, seu pai teria enviado-lhe as orações escritas. Um dos irmãos casados, *Sérgio*, diz ter visto tais orações, e que o pajé que foi tratá-la jogou-as no mar. No entanto, dizem que isso não adiantou, pois *Rosa* já as teria decorado de tanto repeti-las com o pai.

Além da acusação de feitiçaria *Rosa* também apresentava sintomas do que foi me descrito como “coisa ruim”. No dia em que cheguei a Caviana, me contaram que, quando chegou à casa da sogra, *Rosa* “teve uma coisa e começou a forcejar”, e três homens precisaram segurá-la, para que não mordesse e avançasse nas pessoas. Seus membros tremiam e ela fazia muita força. Tentaram acalmá-la, mas não conseguiram e então mandaram chamar uma benzedeira. Conta-se que, quando esta chegou perto, ela avançou como uma cobra, com a boca aberta para mordê-la. A benzedeira segurou-a pelos cabelos e a curou com rezas e plantas, até que conseguiu fazê-la dormir. Depois me contou que um espírito mal tinha tomado conta dela. Isso voltou a acontecer outras vezes, até que levaram *Rosa* a um experiente de Afuá, pois a benzedeira dizia que “não podia com ela”. O experiente curou-a novamente e ela ficou bem algum tempo, mas, mais tarde, voltou a ter problemas. Quando voltou para casa, depois de mais uma viagem a Macapá, o sogro de *Rosa*, mandou chamar um pajé muito forte, morador do rio Apani, em Caviana. Este finalmente conseguiu curá-la. Não obstante, *Rosa* me disse que não pode fazer força, que começa a vomitar sangue e por isso é vista como “doente” na casa de sua sogra, que em função de sua condição não a faz trabalhar tanto nos afazeres domésticos. Suas cunhadas, no entanto, suspeitam de que ela não esteja doente como alega, mas que está fingindo para não precisar trabalhar, e de que toma vinagre para abortar e vomitar sangue na frente dos outros. A não participação de *Rosa* no trabalho de casa também é criticada; dizem suas primas que, na casa de seus pais, ela trabalhava muito e,

¹¹⁵ Especialmente neste episódio, os nomes em itálico são fictícios, protegendo-se a privacidade das envolvidas.

depois que foi para o Taxipucu, não fez mais nada. Acusam-na de se aproveitar do fato de a família do marido ter “muita coisa”.

Aliado às acusações de feitiçaria, muito mal vistas no grupo doméstico e na comunidade em geral, há também uma desconfiança geral de que o filho de *Rosa* (motivo pelo qual se casou) é de outro pai, um homem com quem ela era vista antes de ir ajudar em uma festa religiosa à convite de seu futuro sogro. Todos estão secretamente calculando a data da concepção da criança para confirmar sua paternidade. Suas cunhadas dizem ainda que *Rosa* não ficou menstruada desde que chegou à casa, o que seria indício de que ela já estava grávida.

Praticar feitiçaria é considerado muito grave em Caviana, mas as acusações são muito comuns. Foi por intermédio das acusações que obtive grande parte das informações sobre a feitiçaria na ilha. Elas ocorrem em geral entre mulheres e pode ser feito pela própria pessoa ou ser encomendado a alguma experiente. Em geral os feitiços são feitos através de orações e rezas e, ao que parece, não são utilizadas plantas nesse processo. Os feitiços são feitos por mulheres, mas podem ter como alvo homens e mulheres e são geralmente motivados por ciúmes. É comum encontrarmos acusações de feitiços entre mulheres coresidentes e que são concunhadas.

5.5 As plantas e os lugares de gente

No mundo dos ribeirinhos de Caviana, como vimos ao longo dos últimos capítulos, há um esforço contínuo para permanecer gente, isto é, para não ser transformado em outra espécie de gente pelos seres não-humanos. Por isso se curam os lugares e as pessoas.

Essa transitoriedade do *ser gente* fica evidente na ambiguidade do estatuto dos encantados. Os botos parecem gente, mas têm buracos na cabeça para respirar; as mães-domato “são que nem gente”, os encantados “aparecem na forma de gente” e as próprias visagens, que se não assumem forma humana completa, reproduzem seus sons, como os gritos de pássaros que parecem gente e o barulho de gente remando e tirando água da canoa. Os

encantados, as visagens, o assoviador – toda a esfera não-humana é um risco para o estado de humanidade, de ser gente. Podem levar a pessoa com eles, ao estado de só *parecer gente*, quando, portanto, deixa-se de *ser gente*.

As plantas fazem parte dessa relação. Para se manter gente e afastar o perigo de se encantar, as mulheres plantam remédios no pé dos esteios, impedindo que as visagens e os encantados se aproximem. No canteiro, plantam-se remédios, quase todos para curar males como mau-olhado, feitiço e flecha de bicho. As plantas também curam sintomas físicos como diarreia, inflamação e vômitos, mas, na concepção ribeirinha, também esses estão ligados ao sobrenatural. Pequenas ações como dizer alguma coisa, voltar de uma caçada ou do mato – tudo pode ser perigoso, tudo pode acarretar alguma doença ao corpo.

A escolha de plantas para o terreiro não está diretamente ligada à subsistência, mas à criação e manutenção de um “lugar de gente”, à constituição de uma “casa de gente”. Essa responsabilidade impõe às mulheres uma preocupação constante com o cuidado para que a área esteja sempre limpa, as árvores estejam espaçadas e, principalmente, que esse seja um lugar de “plantas”, isto é, um produto de gente. Trata-se de traçar um limite entre o espaço de gente e o mato, domínio das incertezas, dos bichos, dos “não gente”, do sobrenatural, do medo. E também o mato tem sua outra face, de potencial – é o lugar onde as pessoas se aventuram em busca de novas espécies para fazer remédios, de caça e de matérias-primas para seu uso cotidiano.

As plantas curam. Elas não são ameaças. Mas como elas curam? Antes de ser plantas, elas eram mato, pertenciam à esfera dos não-humanos. Quando as capturam, as mulheres tiram-nas desse domínio por meio de uma “batalha” – a batalha entre permanecer mato (sob o domínio dos não-humanos) ou se tornar planta (sob domínio da gente). Ao se tornar plantas, deixam de estar sob este domínio, mas contêm aspectos desse poder oriundo do domínio do sobrenatural. O ato é de domesticação não de uma espécie vegetal, mas do *outro*. Mas há pouca agência, ela assume a forma de uma agência secundária (Gell 1998, 1999). Por isso, individualmente, não são ameaças ao estatuto de estar gente. Como os bichos, que, embora domesticados, não deixam de ser bichos, também as espécies vegetais, embora passem de

mato a planta, continuam sendo ligadas ao seu substrato de origem. Assim, as mulheres domesticam algo que não lhes pertence, mas pertence ao mundo não-humano.

A cosmologia ameríndia oferece poucos exemplos de poderes não-humanos relacionados ao mundo vegetal, no entanto entre os povos do Uaçá podemos encontrar não apenas a representação da cobra mítica como uma mãe benéfica com poder terapêutico de cura através das plantas, mas também a figura de uma árvore-xamã. Esta possui entre os Palikur um poder ambíguo de cura ou envenenamento, dependendo da “dose certa” de uso da sua seiva. À ela também estão associados o poder de cura humana e é através dela que os humanos se tornam capazes de se comunicar com o chamado *outro mundo*. Segundo a tradição do Uaçá (Vidal 2007:55), “para virar pajé, peça a um índio para levá-lo até um tawene [árvore-xamã], mas não coma peixe antes de tomar o leite puro da árvore xamã”. Aqui, como em Caviana, as plantas são o elo de intermediação entre humanos e não-humanos, através de seus poderes de cura.

A batalha de familiarização das plantas em Caviana é pessoal, feita em cada casa, por cada mulher (“minha planta”). Mas a rede de trocas é social. As plantas são compartilhadas nessa rede e, além da posse individual, tornam-se constructos sociais (“planta nossa”). Se opondo ao receio do desconhecimento expressos nas falas de Tereza, “não se sabe quem é” e “não se sabe da onde veio”, ser gente em Caviana é ter parente, é ter história, enfim é ser da ilha ou “filhos desta Caviana”. Socializar as plantas é torná-las também um domínio do parentesco. Trata-se de transmitir de geração a geração o conhecimento de familiarizar o poder sobrenatural, domesticando-o por transformá-lo de mato em planta.

As plantas têm, portanto, um papel fundamental na relação entre humanos e os encantados. Mas esta condição não é dada. Ela é adquirida e negociada caso a caso, na batalha travada entre as mulheres e cada uma de suas plantas de remédio. Uma batalha vencida significa mais uma porta aberta no diálogo entre as mulheres e os seres não-humanos.

Sabemos agora o papel das plantas. Mas por que a troca? Vimos, nas análises sobre as plantas, que há formas distintas de reciprocidade – aquela relacionada aos alimentos e a de remédios. A primeira é amplamente realizada na ilha e consiste principalmente no compartilhamento de alimentos entre mãe-pai/filha-filho, irmão-irmã/irmão-irmã e entre cunhados(as). A partilha de alimentos permite tanto a diversificação do que se planta em cada

casa como uma rede familiar de apoio mútuo. Ela é importante na subsistência e na economia familiar, mas não tem um valor simbólico agregado. Os doadores não necessariamente são lembrados. Há uma expectativa de retorno, mas apenas de alimento. A circulação de alimentos ocorre principalmente nas esferas do parentesco, mas não parece criar uma nova esfera de sociabilidade. Trocar plantas de remédio é diferente.

Ao trocar plantas de remédio, as mulheres compartilham também seus usos. Mais do que aprender novas fórmulas de manipulação, elas sabem quais são as disputas com o mundo não-humano. Há um interesse geral em quem curou o quê e como, apesar de este discurso ser velado. Há um reconhecimento entre as mulheres de quem tem mais poder de cura, que é consolidado na atribuição do qualificativo benzedeira, curandeira ou experiente. A aproximação das mulheres com os encantados também lhes confere o poder de lançar feitiços, ou “coisa feita”, “maldade”. Potencialmente, qualquer mulher pode lançar feitiços, mas esse ato é temido e socialmente reprovado. Uma vez lançado o feitiço, normalmente contra um homem, sua mulher ou sua mãe deve curá-lo ou chamar alguém que consiga fazê-lo. Já as plantas, ao contrário de suas donas, não estão associadas aos feitiços, mas à cura. A troca de plantas de remédio é como uma aliança feminina para proteção da casa, da família e dos parentes, para que possam permanecer gente e conviver socialmente. 



capítulo 6:

Figura abertura capítulo 6: Pôr do sol no Taxipucu Foto: Juliana Salles Machado.



EDO QUE NOS FALAM AS PLANTAS?

Lugares são reconhecidos como processos temporais em que todos os tipos de trajetória – de pessoas, de não humanos, econômica, tecnológica, de ideias etc. – chegam, ou são trazidos, para compor formações duradouras, mas também em constante mudança, que se assentam em padrões distintivos de lugares, mas que estão ainda inteiramente conectados com o mundo mais amplo.¹¹⁶

Jones & Cloke

Minha busca inicial por continuidades entre um passado indígena e um presente ribeirinho em Caviana através de aspectos tecnológicos da produção cerâmica se primeiramente pareceu malogrado, ao final não se mostrou de todo abandonado. Ao tratar da relação entre as mulheres e as plantas, suas formas de manejo e seus significados sociais, também recriei esse diálogo entre passado e presente. Mudei apenas meu objeto do pensar, mas este também me aproximou da perspectiva das mulheres e principalmente de uma realidade repleta de historicidade. Ao longo desta tese busquei entender primeiramente por que o manejo ambiental é uma prática importante para os ribeirinhos não apenas economicamente, mas também social e simbolicamente. Ele se torna um referencial cultural na medida em que revela a longevidade do uso da terra. Temporalidade que se funde com o parentesco na formação de lugares que chamamos de significativos. É nisso que se fundamenta o conceito de “lugares de gente”, expressão nativa que traz consigo não apenas o reconhecimento do manejo antrópico de nichos da floresta, mas uma vinculação pessoal e

¹¹⁶ “Places are recognized as temporal processes where all manner of trajectories – of people, non-humans, economies, technologies, ideas and more – come, are brought or are thrown together to assemble enduring, but also changing, formations which settle out into distinctive patterns of places, yet which are still fully networked into the wider world” (Jones & Cloke 2008:87).

afetiva com os lugares. Seu uso é a expressão maior do que Zedeño propõe como territorialidade, isto é, o sentimento de pertencimento e vínculo a um lugar; sentimento que fundamenta seu direito de uso e leva à disputas sobre seu acesso e usufruto. Este sentimento é a base da formação de territórios. Apesar da delimitação espacial restrita da área de pesquisa, focado em uma única comunidade, percebemos que a noção mais forte desse sentido de pertencimento, está, não em uma única comunidade, mas sim nas relações entre comunidades que compõem juntas um coletivo chamado de “filhos de Caviana”. Caviana é o território. Extrapolando os limites das comunidades e micro-regiões, é ao todo da ilha Caviana que o sentimento de pertencimento e a necessidade de permanência é mais forte. A grande mobilidade de seus moradores entre os campos, matas e igarapés se dá, assim, não como mudanças entre novas áreas, mas sim como formas de vivenciar partes integradas de um todo. Essa pesquisa nos leva, portanto a vislumbrar um aspecto do fenômeno da territorialidade, aquele viés mais íntimo, a relação entre uma pessoa e uma planta, que posteriormente se expande e complexifica nas redes de troca de plantas e resignificação social das paisagens. Ao longo dessa tese percorri o trajeto dessa relação tentando compreendê-la tanto no que se refere ao seu componente temporal, quanto à rede de implicações na qual ela é socialmente reconhecida e compartilhada. Ao traçar esse percurso descobrimos tratar-se de um valor profundamente arraigado na socialidade feminina, o cuidar.

Os caminhos do cuidar

Ao longo desta pesquisa vimos que em Caviana, os papéis sociais são essencialmente marcados pelo gênero e pela idade. Mesmo que complementares, a esfera feminina e a masculina refletem práticas e conhecimentos distintos. Essa dualidade complementar é marcada principalmente pelo campo da domesticidade. Ao trazer a ideia do “tornar doméstico”, quero reforçar a associação das mulheres com alguns conceitos-chave, como o da familiarização, da permanência e do controle, mas também o do fabricar e do cuidar. Os homens não estão ausentes na construção dessa domesticidade, no entanto, à eles cabe

também o novo, o fugaz, o enfrentamento, que se não mais o fazem na guerra, o conquistam na caça, na abertura da mata, no domínio das águas e na exposição urbana. Permanência e mudança, como sabemos, andam sempre juntas; assim como, por exemplo, é necessário abrir novas áreas para que elas possam ser cuidadas e familiarizadas.

Retomarei de maneira sintética as discussões apresentadas em cada um dos capítulos para tornar mais evidente como eles integram essa trajetória do cuidar na formação de *lugares de gente*. A literatura amazônica sobre comunidades ribeirinhas sempre esteve vinculada a sua relação com o meio ambiente, desde sua formulação inicial, geralmente atribuída a Wagley (1957) e Galvão (1975), até os estudos mais recentes de sustentabilidade (Lima 2006, 2004; Brondízio 2006, 2004). No entanto, esse viés oscilou entre uma perspectiva mais ecológico-determinista, como nos casos de Wagley e Galvão, para os quais o ambiente amazônico seria um “empecilho” determinante ao pleno desenvolvimento cultural dessas sociedades, para uma construção mais positiva dos ribeirinhos, na qual eles assumem a capacidade de transformar esse meio através de seu manejo e tornam-se modelos de sustentabilidade (Brondízio 2006, 2004; Lima 2006, 2004) para uma época ávida por alternativas ecológicas que conjuguem a existência humana com a preservação ambiental. A especificidade do contexto amazônico nas discussões antropológicas foi ressaltada por autores como Nugent (1993, 2006), para quem a quase invisibilidade dos amazônidas não-indígenas (chamado pelo autor também de camponeses históricos) na literatura acadêmica é decorrente de uma visão a-histórica de uma Amazônia predominantemente natural em vés de social (Nugent 1993). Felizmente, com o aumento e diversificação das pesquisas esse quadro está começando a se modificar e o *pristine myth* vai sendo gradualmente desarraigado para em seu lugar ser construído não mais uma única Amazônia, mas sim uma noção mais fluída e complexa de amazoneidade¹¹⁷ (Nugent 2006).

Contribuindo para essa (des)construção vemos surgir trabalhos que se voltam para o significado desse manejo ambiental para as sociedades ribeirinhas, principalmente em termos econômicos (Lima 2006, 2004 Barretto-filho 2006 e Castro 2006) e ecológicos (Brondízio 2006, 2004; Brondízio et al 1994; e Fudemma 2006), mas também históricos (Nugent 2006, 1993; Harris 2006, 2005, 2000, 1998). Nessa mesma linha, encontram-se também os raros

¹¹⁷ O termo amazoneidade é usado por Nugent(2006:43) para se contrapor as “diversas versões oficiais da Amazônia”, enfatizando que as versões locais ou regionais “não dependem de qualificações formais, mas daquelas conferidas por ser um agente ativo num campo social em movimento”.

estudos de gênero com os trabalhos de Siqueira (2006) e Murrieta & WinklerPrins (2006, 2003). Minha pesquisa busca trazer à literatura amazônica, novos dados para melhor compreender essa diversidade. Trilho aqui os caminhos abertos por outros autores de um presente ribeirinho repleto de história e uma vinculação com o entorno natural essencialmente significativa – assim partilho da ideia de uma floresta cultural (Balée (1989, 1994, 2006 a e 2006b; Balée e Erikson 2006; e Posey 2008, 1988; Posey e Balée 1989), que conforme seus propositores marca a transformação da floresta através da ação humana, mas também reforço a ideia de que tal antropização é também um constructo histórico (Balée 2006b, 1998; Fausto e Heckenberger 2007; Heckenberger 2000, 2001; Heckenberger e Franchetto 2001, Heckenberger et al 2003).

Ampliando a noção de floresta cultural proposta por Balée (1989, 1994, 2006a e 2006b), vemos aqui a versão mais intimista do processo de humanização da floresta, por meio do foco na relação entre as mulheres e suas plantas. Inspirada nos trabalhos precursores de Murrieta & WinklerPrins (2006, 2003), busquei na vida cotidiana das mulheres com o cultivo, o significado desse manejo ambiental.

No Capítulo 1, apresentei os dados históricos conhecidos para a ilha, incorporando as pesquisas pioneiras de Nimuendaju na década de 1920 (Nimuendaju 2004, 2000) e as subsequentes de Meggers & Evans, já no fim da década de 1940 (1957). Apesar das várias discordâncias entre eles detalhadas ao longo do capítulo, há uma atribuição consensual a uma ocupação arawak na ilha, ocupação esta que foi documentada à época do contato através de mais de um cronista. Esta ocupação pode ter sido mais antiga, pré-colonial que teria persistido até o contato, hipótese que reforçaria o modelo de dispersão arawak proposto para a região (Heckenberger 2005). Entre os grupos arawak que ocuparam Caviana, encontram-se os Aruã, grupo historicamente documentado, mas que desapareceram no início do século XIX (Vieira 1951; Acuña 1941; Daniel 1976; Betendorf 1910) e possivelmente outro grupo, cuja cerâmica alguns autores chamam de “Caviana” (Rostain 2001), possivelmente retratada pela narrativa local como os “Cavianos” (Abdom s/d). Ainda no que tange à ocupação colonial da ilha, todos os autores afirmam que esta teria tido sua origem no continente (atual Amapá) e que

depois da colonização da ilha, em uma época de muitas guerras e alianças, esses grupos teriam retornado ao norte do continente.

Trabalhando em um contexto indígena no norte do estado no Amapá, no Uaçá, Vidal (2007) discute a cobra grande mítica dos Palikur, grupo arawak da região. A autora ressalta, que enquanto a cobra grande representa um mito de origem ou de gênese para alguns grupos, ela parece estar relacionada a um mito da migração entre os Palikur. Se questionado sobre o significado da cobra neste mito, a autora escreve:

Mas será que não poderia [a cobra grande] também representar um povo mais antigo instalado na região, como os Marworno, por exemplo, ou os Aruã? Quase nada se sabe sobre a proto-história e mesmo história daquela região. O que leva a esta indagação é o fato da cobra grande, entre esses povos, não se caracterizar como um mito de origem da humanidade. A humanidade já existia. (...) Em resumo, para os Palikur, o mito da cobra grande está associado a um processo de deslocamento populacional (Vidal 2007:37)

A aproximação entre estes dois contextos foi pouco desenvolvida e, ao final deste trabalho, se configura como uma nova hipótese de pesquisa. No entanto, apesar da cosmologia ribeirinha abordada nesta pesquisa apresentar-se de forma fragmentária, os paralelos traçados entre os dois contextos são muitos, como abordei ao longo dos capítulos desta tese.

Vimos no Capítulo 2 que a vida cotidiana dos ribeirinhos é construída pelo ritmo das águas (Harris 2005, 2000, 1998), quer dizer que, diferente de ser determinado por um meio externo e opressor, esse entorno é internalizado e a partir dessa relação é que se constrói a socialidade ribeirinha. Nessa relação baseia-se sua prática econômica pautada na venda e compartilhamento de excedentes de frutas e produtos da floresta e da pesca (Lima 2006, 2004). Também nessa relação se escolhem os locais de moradia e circulação. Nesse mesmo ritmo, se agregam grupos de trabalho, devotos de santos. Tudo feito junto ao “reparar” da maré que seca ou alaga a terra. Terra esta, constantemente transformada pela ação humana através das podas seletivas, roçagem de plantas rasteiras, adubação e plantio (Brondízio 2006,

2004). Transformação que se inicia em gestos pouco visíveis praticados cotidianamente pelas mulheres em suas casas, ao trazerem sementes e mudas da floresta e da casa de parentes e amigas e plantarem-nas em seus canteiros (Murrieta e WinklerPrins 2006, 2003). Esse cuidado com o plantio é feito individualmente e seu resultado posteriormente socializado através de uma rede de trocas de plantas.

A vida das mulheres em Caviana está baseada em uma prática do cuidar inspirada no modelo materno, conforme proposto por Baier (1992) e, posteriormente discutida por Overing (1999) para o contexto amazônico indígena como discutido no Capítulo 3. Assim as mulheres cuidam de seus filhos, de seu marido, de sua casa, de seu grupo doméstico, mas também de suas plantas. Esse cuidado com as plantas é o objeto dessa tese. Ao acompanhar as visitas feitas por Tereza à seus parentes e amigas presenciei um cotidiano de troca de mudas e compartilhamento de um conhecimento relacionado ao seu plantio e aos seus usos. Mas longe de um discurso sobre lucro, sustentabilidade ou dietas alimentares, o que encontrei nessas conversas foi um registro cosmológico fruto de uma ontologia mais comumente atribuída a uma Amazônia indígena.

Conhecida entre os estudos sobre ribeirinhos, encontramos a dimensão dos encantados, esfera religiosa-mágica onde se encontram entes do catolicismo e nas crenças afro-brasileiras, assim como entre os grupos indígenas. Chamadas por vezes de “Encantaria Brasileira” ou ainda “religião dos Encantados” (Pacheco 2004), essa conjunção de entidades celeste e entes da floresta e das águas compõem a “Pajelância Cabocla” (Pacheco 2004; Boyer 1999). Apesar das muitas semelhanças e da influência das curas praticadas pelos afrodescendentes no nordeste, como aquelas descritas no Maranhão por Pacheco, a pajelância cabocla tem sua maior influência na cosmologia indígena (Boyer 1999). Tanto a pajelância quanto o xamanismo amazônico agem através da cura, nos aspectos terapêuticos da saúde. No entanto, em Caviana essa dimensão mágica não passa por um dos pontos focais da pajelância, que é o da possessão ou transe. Na pajelância afro, a cura é feito pelo pajé enquanto ele se encontra possuído por um espírito (celeste ou associado ao mundo das águas). Em Caviana, a cura é feita através da benzedeira ou experiente com o uso de rezas e orações, além de plantas de remédio. O uso de plantas e remédios também ocorre na pajelância, mas foi alvo de poucos

estudos no que tange a sua eficácia-mágica. Os moradores contam sobre a existência de pajés em tempos antigos, no entanto, atualmente só existe um pajé na ilha, pouco atuante por morar isolado em uma parte distante e de difícil acesso. Pode ser que anteriormente em Caviana, os rituais de cura dos pajés, fossem realizados pela possessão, como os são aqueles praticados em cidades como Belém (Boyer 1999). No entanto, a ausência desse momento, me levou a buscar a compreensão da cura, não apenas na performance do benzer, mas principalmente no uso das plantas como remédios.

Através de um levantamento, no qual apresentei os resultados no Capítulo 4, pudemos compreender quais são os locais preferenciais de plantio das mulheres e quais são as diferenças entre eles em termos de diversidade de espécies, usos e origem das plantas. Para cada casa da área de estudo foram coletados dados sobre esses aspectos que posteriormente serviram de base para uma análise estatística descritiva. Seus resultados, conforme detalhado naquele capítulo, indicaram a presença de quatro áreas: os terreiros, os canteiros, as roças e as áreas abandonadas. De maneira geral, os terreiros são as áreas do entorno das casas dos ribeirinhos, comumente chamados de quintais ou jardins na literatura. Eles são compostos em grande parte por árvores perenes e frutíferas, mas também dispõe de um pequeno estoque de madeiras para construção (chamadas localmente de “paus”) e plantas de remédio. Os canteiros, localizados dentro dos terreiros, nos fundos ou ao lados das casas, são os domínios por excelência do plantio de remédio e temperos. As roças, locais de cultivo de ciclo curto, aqui pouco usadas para o plantio de mandioca, comum ao longo de toda a calha do rio Amazonas, mas sim para o milho, a banana e a melancia. Mas o local é permeado de árvores perenes (em geral que já se encontravam lá quando da abertura da roça) e sempre contém uma pequena porcentagem de remédios. Ao final, as áreas abandonadas, categoria bastante diversa que não reflete uma terminologia nativa como os outros, mas se refere a todas as áreas que já foram anteriormente utilizadas pelos humanos como casas, caminhos, roças e terreiros, mas que atualmente não estão sendo usadas cotidianamente. Essas áreas, no entanto, servem como ilhas de recursos (Balée 1998, 1994; Posey 2008, 1998) para as famílias ribeirinhas. Em geral uma casa possui além das três áreas de plantio acima mencionadas, duas áreas mais afastadas que costumam manejar. Esse manejo de áreas abandonadas é, no entanto, bastante heterogêneo e sua intensificação está relacionado à fase em que a família se encontra. Isso ocorre, pois, como mencionamos no Capítulo 2 e no Capítulo 4, uma mudança de casa é, nesse contexto amazônico, um processo lento. Inicia-se com a escolha de um novo local de

moradia, em geral de áreas previamente habitadas ou sítios abandonados. Em seguida esse local passa por um lento processo de limpeza com o uso da queima ou roçagem do terreno para a retirada de plantas rasteiras. Em seguida, se dá o processo de poda-seletiva e plantio de novas espécies, em geral trazidas na casa atual do morador. Nesse ponto, a família já pode se mudar para a nova área, mantendo, contudo, um retorno constante à antiga casa para a busca de matérias-primas que são aproveitadas, como para a coleta de frutos, mudas e sementes.

As análises dos dados acerca das plantas indicaram que em todas as áreas de plantio há plantas de remédio, em menor ou maior quantidade. Atribuí isso ao fato da necessidade da cura desses lugares para que possam ser utilizados pelas pessoas. Retomemos à cosmologia. Os ribeirinhos acreditam que a floresta e as águas possuem mães que as protegem, elas são as chamadas mãe-do-mato, mãe-dos-bichos, mãe-d'água ou, em Caviana em particular, mães-dos-lugares. Conforme indicado por Gow (1995) para o contexto indígena dos Piro, para abrir uma nova área é necessário derrubar árvores, queimar, plantar, enfim, enfrentar esses entes não-humanos, que respondem com doenças, “maldades” (para usar um termo de Caviana) e mortes. O mesmo ocorre em Caviana. Assim para abrir essas novas áreas e depois para que possam continuar a usufruí-las, os ribeirinhos plantam remédios específicos que são tidos como capazes de curar o lugar. Curar o lugar é tido aqui como um ato de cuidar, e esse cuidar é uma forma de compensar os danos causados as mães-dos-lugares, que respondem à esse cuidado não causando doenças a seus ocupantes.

No capítulo 3 me dediquei a entender como essas plantas agem na esfera de cura mágica dos ribeirinhos. Como mencionado por Reichel-Dolmatoff (1996) entre os Desana, as sementes (e eu acrescento, os vegetais em geral para Caviana) encontradas no interior da floresta são vistas como pequenos receptáculos do exterior, isto é, partes de um outro (nesse caso, não-humano) que se pode levar. Essa ideia é interessante e pode ser aplicada a Caviana, no seguinte sentido: sendo filhos de mães não-humanas, os vegetais carregam em si esse ethos mágico poderoso. No entanto, distinto dos animais que podem assumir por vezes esses poderes de forma ativa, como através dos chamados “flecheiros” e que são amplamente conhecidos na literatura indígena da Amazônia, as plantas não possuem essa agência. Este poder está de certa forma encapsulado e só pode ser ativado através da agência humana, papel

que as mulheres assumem ao trazê-las para sua casa. Processo esse exteriorizado pelo uso da denominação de mato para planta, que marca a passagem do vegetal de sua mãe não-humana para sua mãe adotiva humana. Esse conceito se assemelha ao que propõe Fausto (2008) para a relação de dono que os xamãs exercem sobre seus espíritos auxiliares, nesse caso animais. Ao adotar essas plantas as mulheres também podem usufruir desses poderes que são ativados na fabricação de remédios e usados tanto nos processos de cura feitos pelas benzedeiros e experientes, como nas ações cotidianas das casas entre as mulheres. O conhecimento sobre a fabricação dos remédios vem do diálogo estabelecido entre as benzedeiros e experientes com esses entes poderosos, genericamente chamados de Encantados. São eles que ensinam os remédios que são posteriormente ensinados pelas benzedeiros para as mulheres da ilha.

Ao longo dos capítulos da tese trouxe exemplos do contexto indígena do Uaçá sobre principalmente dois aspectos relativos ao mito Palikur da cobra grande: um relacionado à imagem a cobra-fêmea como benéfica, como curadora e conhecedora de plantas, a partir das quais fazia remédios e banhos para curar o índio-herói; e outra relacionada a associação feita entre a cobra e a idéia de “mãe” – associação que tem origem tanto na denominação do índio-herói para a cobra que o “adotou”, quanto nas formas de denominar os próprios entes, como por exemplo, o uso termo mãe-d’água para se referir a um tipo específico de cobra encantada e também uma forma de se referir ao seu papel de protetora perante os seus bichos auxiliares, como “mãe-do-jacaré” ou “mãe-da-piranha”. Apesar do uso de um termo de parentesco não ser um marcador claro de semelhança entre este contexto indígena e Caviana, seu uso não é comum entre os grupos indígenas, que em geral recorrem aos termos “donos”, “mestre” e raramente “pai”. Outro fator que corrobora uma possível aproximação entre a cosmologia ribeirinha e aquela dos povos do Uaçá são as representações gráficas da cobra, que como vimos na Figura 5.1 e também agora nas Figuras 6.1 e 6.2, apresentam grande semelhança com os padrões incisos nos remos feitos por Gaiapó, morador do Ubuçutuba. Ainda no contexto indígena do Uaçá, temos outra figura que associa o poder não-humano a cura através das plantas, é a árvore-xamã. Pouco documentada na etnografia amazônica, este ente traz em comum ao contexto de Caviana, a idéia de que as plantas possuem sua eficácia de cura pelos poderes sobrenaturais.

Para manter o conhecimento fundamental para o viver na ilha, as mulheres trocam suas plantas e seus saberes, mantendo uma rede constante na qual mantêm vivas e próximas



Figura 6.1: Remos inacabados de Caviana, com detalhes dos motivos possivelmente atribuídos a representação da cobra, gravados no cabo. Fotos Juliana Salles Machado.

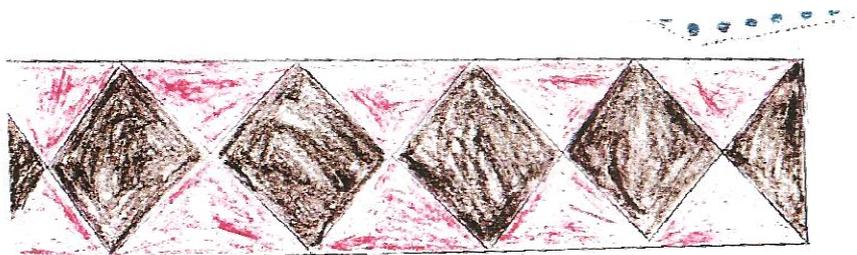


Figura 6.2: Kuahi – marca do banco do Jacaré (apud Vidal 2007). Fonte: Vidal 2007

uma ampla gama de remédios. No capítulo 4, mostrei como essa troca se diferencia daquela feita entre as plantas de alimentos, esta mais relacionada a um compartilhamento alimentar e uma obrigação familiar. Já o plantio de remédios e sua fabricação estão relacionados a um conhecimento transmitido em geral matrilinearmente e sua troca uma forma de manutenção e fortalecimento de um coletivo feminino.

O diálogo com os “encantados” e o conhecimento de sua cura através das plantas, abre também as portas para a realização de feitiços humanos em Caviana. Estes não são exclusivamente femininos, mas em sua maioria estão associados às mulheres, como vemos no Capítulo 5. Os feitiços humanos, assim como aqueles praticados por entes não-humanos, como os “flecheiros” de bichos, as visagens e outros são temidos por todos e fazem parte do cotidiano ribeirinho. A acusação de feitiçaria é velada e sua identificação é restrita as benzedoiras que indicam a origem dessas “coisas feitas” e ensinam sua cura. Essas mães e esposas são responsáveis pela boa saúde de suas casas, filhos e maridos. A responsabilidade maternal passa também por esse aspecto mágico, já que são elas que devem curar suas casas com plantas de remédio e dar os “banhos” de cura nas pessoas que devem zelar. São elas enfim que cuidam das pessoas.

Chegamos novamente ao cuidar. Um cuidar que se dá tanto na esfera material – plantando alimentos, produzindo comida, educando seus filhos e tornando seu habitat bonito e conhecido, isto é doméstico – quanto ao mágico, domesticando poderes e curando seus familiares e sua casa, no sentido mais amplo. Às mulheres enfim cabe o cuidar das pessoas, fabricando sua domesticidade e ampliando sua socialidade em um mundo onde as fronteiras entre humanos e não-humanos é fluída e transitória.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACUÑA, CRISTOBAL 1941. Novo Descobrimento do grande rio das Amazonas. In *Gaspar de Carvajal, Alonso de Rojas e Cristobal de Acuña: Descobrimientos do Rio das Amazonas*, Ed. and trans. C. Melo-Leitão, Companhia Editora Nacional, São Paulo, p.126-294.
- ADAMS, CRISTINA, RUI MURRIETA & WALTER NEVES 2006. *As Sociedades Caboclas Amazônicas: modernidade e invisibilidade*. In ADAMS, CRISTINA, RUI MURRIETA & WALTER NEVES (Orgs.) 2006 *Sociedades Caboclas Amazônicas. Modernidade e Invisibilidade*. São Paulo, Annablume: FAPESP, p.15-32.
- ADAMS, CRISTINA, RUI MURRIETA & WALTER NEVES (Orgs.) 2006.. *Sociedades Caboclas Amazônicas. Modernidade e Invisibilidade*. São Paulo, Annablume: FAPESP.
- ALDENDERFER, M. 2006. Cultural landscapes in the ancient Andes: archaeologies of place. In Jerry D. Moore. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 12(4): 961-963.
- ALENCAR, EDNA FERREIRA 2002. *Terra Caída: Encantos, Lugares e Identidades*. Tese de Doutorado, Universidade de Brasília.
- ARHEM, KAJ 1998. Powers of place: landscape, territoriality and local belonging in Northwest Amazonia. In *Locality and belonging*. Edited by N. Lovell. London: Routledge.
- ARRUTI, JOSÉ MAURICIO 2007. Eduardo Galvão: Índios e Caboclos. Annablume, São Paulo.
- ASHMOR, WENDY & KNAPP, A. BERNARD 1999. *Archaeologies of Landscape: contemporary perspectives*. Blackwell, Malden, Mass.
- BAIER, ANNETTE C. 1992. Trusting People. *Philosophical Perspectives, Ethics*, Vol. 6, pp.137-153.

- BAKX, KEITH STANLEY 1986. *Peasant formation and capitalist development: the case of Acre, South-West Amazônia*. University of Liverpool, Liverpool, xv,432 p.
- BALÉE, WILLIAM 2006a. The Research Program of Historical Ecology. *Annual Review of Anthropology*. 35(1): 75-98.
- 2006b. Transformação da paisagem e mudança da língua: um estudo de caso em ecologia histórica amazônica. In ADAMS, CRISTINA, RUI MURRIETA & WALTER NEVES (Orgs.) *Sociedades Caboclas Amazônicas. Modernidade e Invisibilidade*. São Paulo, Annablume: FAPESP, p. 45-66.
1998. *Advances in historical ecology*. New York, Columbia University Press.
1994. *Footprints of the forest: Kaa'por ethnobotany – The historical ecology of plant utilization by an Amazonian People*. New York: Columbia University Press.
1989. The culture of Amazonian forests. In D. A. Posey and W. Balée (eds.), *Resource Management in Amazonia: indigenous and folk strategies*. Bronx: The New Botanical Garden. pp. 1-21.
- BALÉE, WILLIAM L. AND CLARK L. ERICKSON 2006. *Time and complexity in historical ecology: studies in the neotropical lowlands*. New York, Columbia University Press.
- BARNARD, ALAN & GOOD, ANTHONY 1984. *Research Practices in the Study of Kinship*. Academic Press, London.
- BARRETO, CRISTIANA & MACHADO, JULIANA S. 2001. Exploring the Amazon, Explaining the Unknown: Views from the Past. In McEwan, Barreto e Neves. *Unknown Amazon: Culture in Nature in Ancient Brazil*, The British Museum Press, London, Chap.10: 232-251.
- BASSO, ELLEN 1988. Speaking with names: language and landscape among the Western Apache. *Cultural Anthropology* 3: 99-130.
- BATISTA, MÉRCIA REJANE RANGEL 1991. *De caboclos da Assunção a índios Truká: estudo sobre a emergência da identidade étnica*. Rio de Janeiro: UFRJ, 229 f.
- BEHAR, RUTH 1986. *Santa Maria del Monte: the presence of the past in a Spanish village*. Princeton: Princeton University Press.

- BENSA, ALBAN 1998. Da Micro-História a uma antropologia crítica. In: REVEL, Jacques (Org.). *Jogos de Escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: FGV, pp. 39-76.
- BETENDORF, J. 1910. Chronica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* 72(1), Rio de Janeiro.
- BOURDIEU, P. 1996. *A economia das trocas lingüísticas. O que falar quer dizer*. Edusp, São Paulo.
1962. Celibat et Condition Paysanne. *Étude Rurales* 5-6: 32-109.
- BOYER, Véronique 1999. O Pajé e o Caboclo: de homem a entidade. *Mana* 5, n. 1, pp. 29-56.
- BRONDIZIO, EDUARDO S. 2006. Intensificação Agrícola, identidade econômica e invisibilidade entre pequenos produtores rurais amazônicos: caboclos e colonos numa perspectiva comparada In ADAMS, CRISTINA, RUI MURRIETA & WALTER NEVES (Orgs.) 2006 *Sociedades Caboclas Amazônicas. Modernidade e Invisibilidade*. São Paulo, Annablume: FAPESP, p. 195-236.
2004. Agriculture Intensification, Economic Identity, and shared Invisibility in Amazonian Peasantry: Caboclos and Colonists in Comparative Perspective. *Anthrosource*, vol. 26, no. 1 & 2.
- BRONDIZIO, EDUARDO S., MORAN, EMILIO, F., MAUSEL, PAUL & YOU WU 1994. Land Use Change in the Amazon Estuary: Patterns of Caboclo Settlement and Landscape Management. *Human Ecology*, Vol.22, No. 3, p.249-279.
- BRUBAKER, R. & COOPER, F. 2000. Beyond identity. *Theory and Society*, 29, p. 1-47.
- BUENO, LUCAS 2007. *Variabilidade Tecnológica nos sítios Líticos da Região do Lajeado, Médio Rio Tocantins*. São Paulo: Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia. Universidade de São Paulo.
- CARVAJAL, GASPAR 1941. Relação do Novo Descobrimento do Famoso Rio Grande que Descobriu por grande Ventura o Capitão Francisco de Orellana. In *Gaspar de Carvajal, Alonso de Rojas e Cristobal de Acuña: Descobrimientos do Rio das Amazonas*. Ed. And trans. C. Melo-Leitão, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 11-79.

- CASTRO, FABIO DE 2006 Economia familiar cabocla na várzea do Médio-Baixo Amazonas. In ADAMS, CRISTINA, RUI MURRIETA & WALTER NEVES (Orgs.) 2006 *Sociedades Caboclas Amazônicas. Modernidade e Invisibilidade*. São Paulo, Annablume: FAPESP, p.173-194.
- CHAMPAIGNE, PATRICK 1975. La restructuration de l'espace villageois. *Actes de la Recherche* 3, pp. 43-67.
- CHAUMEIL, JEAN-PIERRE 1990. Les Nouveaux chefs : pratiques politiques et organisations indigenas en Amazonie Peruvienne. *Problemes d'Amerque Latine*, 96 : 983-113.
- CHERNELA, J. 1986. "Os Cultivares de Mandioca (Tucano)." In SUMA: Etnológica Brasileira, Vol. I, Etnobiologia, pp. 151-158. Berta Ribeiro, ed. Rio de Janeiro. Pp 151-158
- CHIPNICK, MICHAEL 1991. Quasi-Ethnic Groups in Amazonia *Ethnology* 30, n. 2, pp. 167-182.
- CHIVA, I. 1958. Rural Communités: Problems, Methods and Types of Research." *Reports and Papers in the Social Sciences*, UNESCO, 10.
- COSTA, LUIZ E FAUSTO, CARLOS 2011. The Return of the Animists: recent Studies of Amazonian Ontologies. *Manuscrito*.
- CRUMLEY, CAROLE L. 1994. *Historical ecology: cultural knowledge and changing landscapes*, Santa Fe, N.M.[Seattle]: School of American Research Press. Distributed by the University of Erickson, C.
1995. Archaeological Perspectives on Ancient Landscapes of the Llanos de Mojos in the Bolivian Amazon. In P. Stahl, *Archaeology in the American Tropics: Current Analytical Methods and Applications*. Cambridge, Cambridge University Press: 66-95.
- DANIEL, J. 1976. Tesouro Descoberto no rio Amazonas. *Separata dos Anais do Museu Nacional*, 95, 2 vols.
- DAVID, BRUNO e THOMAS, J. 2008. *Handbook of Landscape Archaeology*. World Archaeological Congress, Research Handbooks in Archaeology.

2008. Introduction In David, Bruno; Thomas, Julian. *Handbook of Landscape Archaeology*. Left Coast Press, California, p.27-43.
- DENEVEN, WILLIAM 2001. *Cultivated Landscapes of Native Amazonia and the Andes: triumph over the soil*. Oxford: Oxford University Press.
- DESCOLA, PHILIPPE 2004. Ecology and Cosmology in Amazonia. In Barreto e Grupioni. *Amazonia, Native Traditions*. BrasilConnects Cultura & Ecologia, Beijing, p. 67-80.
1986. *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- DOVE, MICHAEL e CARPENTER, CAROL (Orgs) 2008. *Environmental Anthropology. A Historical Reader*. Oxford: Blackwell.
- DURKHEIM, ÉMILE 1989. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Paulinas.
- DYKE, RUTH VAN 2008. Memory, place and memorialization of Landscape. In David, Bruno; Thomas, Julian. *Handbook of Landscape Archaeology*. Left Coast Press, California, p.277-284.
- ELLEN, ROY 2006. *Ethnobiology and the Science of Humankind*. London: Blackwell Publishing: Royal Anthropological Institute.
- ELIAS, NORBERT 1994 (1965). Introduction. A theoretical essay on established and outsider relations. In: *The Established and the Outsiders*, por Norbert Elias & John Scotson, XV-LII. London: Sage.
- ESCOBAR, ARTURO 2001. Culture sits in places: reflections on globalism and subaltern strategies of localization. *Political Geography* 20:139–174.
- EVANS-PRITCHARD, EDWARD 2005. *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Perspectiva.
- FAUSTO, CARLOS 2008. *Donos Demais: Maestria e Domínio na Amazônia*. *Mana* 14(2): 329-366.
2007. Feasting on People. Eating animals and Humans in Amazonia. *Current Anthropology*. Volume 48, number 4, August, pp. 497-530.
2001. *Inimigos Fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*, Edusp, São Paulo.
2000. *Os Índios Antes do Brasil*. Coleção Descobrimos o Brasil. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora.

- FAUSTO, CARLOS; FRACNCHETTO, BRUNA; E MONTAGNANI, TOMMASO 2011. Les Formes de La Mémoire. Art Verbal et Musique chez les Kuikuro Du haut-Xingu (Brésil). *L'Homme*, 197, pp.41-70.
- FAUSTO, CARLOS. e HECKENBERGER, MICHAEL. J. (Org.) 2007. *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives*. 1. ed. Gainesville: University Press of Florida.
- FAUSTO, CARLOS. E MICHAEL HECKENBERGER 2007 Introduction: Indigenous History and the History of the "Indians". In: C. Fausto & M. Heckenberger, 2007 *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives*. 1. ed. Gainesville: University Press of Florida.
- FLINT, K. AND H. MORPHY 200. *Culture, landscape, and the environment*. Oxford [England] ; New York, Oxford University Press.
- FORTES, MEYER 1969 (1958). Introduction. In: *The Developmental Cycle in Domestic Groups*, por Jack Goody, 1-14. Cambridge: Cambridge University Press.
- FURTADO, LOURDES GONÇAVES 1993. *Pescadores do rio Amazonas. Um estudo antropológico da pesca ribeirinha numa área amazônica*. Museu Paraense Emílio Goeldi. Belém.
- FUTEMMA, CÉLIA. 2006. Uso e acesso aos recursos florestais: os caboclos do Baixo Amazonas e seus atributos sócio-culturais. In ADAMS, CRISTINA, RUI MURRIETA & WALTER NEVES (Orgs.) *Sociedades Caboclas Amazônicas. Modernidade e Invisibilidade*. São Paulo, Annablume: FAPESP, p. 237-260.
- GALVÃO, EDUARDO 1979. *Encontro de Sociedades: índios e brancos no Brasil*. Paz e Terra, Rio de Janeiro.
1975. *Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá Amazonas*. Nacional, São Paulo
- GEERTZ, CLIFFORD 1967. Form and Variation in Balinese Village Structure. In: *Peasant Society A Reader*, por May N. Diaz & George M. Foster Jack M. Potter, 255-278. Boston: Little, Brown and Company.
- GELL, Alfred. 1999. *The art of anthropology: essay and diagrams*. London: The Athlone Press. pp.187-214.
1998. *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford: Claredon Press.

- GENETTE, GÉRARD 1972. Fronteiras da narrativa. In *Análise Estrutural da Narrativa*. Petrópolis: Editora Vozes. Pp. 255-274.
- GOFFMAN, ERVING 1967. *Interaction Ritual. Essays on Face-to-Face Behaviour*. New York: Anchor Books.
- GOMES, DENISE 2001. Santarém Symbolism and Power in the tropical forest. In: McEWAN, Colin; BARRETO, Cristiana; NEVES, Eduardo (Eds.). *Unknown Amazon: culture in nature in Ancient Brazil*. Londres: The British Museum Press, pp. 134-155.
- GOODY, J. 1987. The interface between the oral and the written. Cambridge: Cambridge University Press.
- GOULDING, M., N. J. H. SMITH, ET AL. 1996. *Floods of fortune: ecology and economy along the Amazon*. New York, Columbia University Press.
- GOW, PETER 1997. O Parentesco como consciência humana: o caso dos Piro. *Mana* 3(2):39-65.
1995. Land, People and Paper in Western Amazonia. In E. H. a. M. O'Hanlon, *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*. Oxford, Clarendon Press.
- GRAEBER, DAVID 2001. *Toward an Anthropological Theory of Vale. The false coin of our own Dreams*. Palgrave Press.
- GUAPINDAIA, VERA 2001. Encountering Ancestors: the Maracá Urns. In: McEWAN, Colin; BARRETO, Cristiana; NEVES, Eduardo (Eds.). *Unknown Amazon: culture in nature in Ancient Brazil*. Londres: The British Museum Press, pp. 156-175.
- GUDEMAN, S. & RIVERA, A. 1990 *Conversations in Colombia. The Domestic Economy in Life and Text*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HANKS, W. 1987. Discourse Genres in Theory of Practice. *American Ethnologist* 14 (668-692).
- HARRIS, MARK 2006. Presente ambivalente: uma maneira amazônica de estar no tempo. In ADAMS, CRISTINA, RUI MURRIETA & WALTER NEVES (Orgs.) *Sociedades Caboclas Amazônicas. Modernidade e Invisibilidade*. São Paulo, Annablume: FAPESP, p.81-108.

2005. Riding a Wave: embodied Skills and Colonial History on the Amazon Floodplain. *ETHNOS*, Vol.70:2, june,197-219.
2000. *Life on the Amazon: the anthropology of a Brazilian peasant village*. Oxford: Oxford University Press.
1998. The Rythm of Life on the Amazon Floodplain: Seasonality and Sociality in a Riverine Village. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol.4, No.1, March, 65-82.
1998. What it means to be Caboclo: some critical notes on the construction os Amazonian caboclo society as an anthropological object. *Critique of Anthropology* 18, n. 1, pp. 83-95.
- HARTMANN, TECLA 2000. *Cartas do Sertão. De Curt Nimuendaju para carlos Estevão de Oliveira*. Museu Nacional de Etnologia. Assírio & Alvim.
- HECKENBERGER, M. J.; RUSSELL, J. C.; FAUSTO, C.; TONEY, J. R.; SCHMIDT, M. J.; PEREIRA, E. ; FRANCHETTO, B.; KUIKURO 2008. A Pre-Columbian Urbanism, Anthropogenic Landscapes, and the Future of the Amazon. *Science*, v. 321, p. 1214-1217.
- HECKENBERGER, MICHAEL 2005. *The Ecology of Power.Culture, Place and Personhood in the Southern Amazon, AD. 1000-2000*, Routledge, New York.
2001. Estrutura, história e transformação: a cultura Xinguana na longue durée, 1000-2000d.c., In Franchetto, B. E Heckenberger, M. (Org.), *Os povos do Alto Xingu História e Cultura*, Editora UFRJ, Chap.1: 21-62.
- HECKENBERGER, MICHAEL & FRANCHETTO, BRUNA 2001. Introdução: História e Cultura Xinguana. In Franchetto, B. E Heckenberger, M. (Org.), *Os povos do Alto Xingu História e Cultura*, Editora UFRJ, p.7-20.
- HECKENBERGER, M., A. KUIKURO, O. T. KUIKURO, M. SCHMIDT, C. RUSSEL, C. FAUSTO E BRUNA FRANCHETTO 2003. Amazonia 1492: Pristine Forest or Cultural Parkland? *Science* vol. 301, fasc. 5640, pp. 1710-1714.
- HECKENBERGER, M. J. ; NEVES, E. G. Amazonian Archaeology. *Annual Review of Anthropology JCR* , v. 38, p. 251-266, 2009.

- HECKLER, S. L. 2004. Tedium and creativity: the valorization of manioc cultivation and Piaroa women. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 10(2): 241-259.
- HIRSCH, ERIC, AND MICHAEL O'HANLON 1995. *The anthropology of landscape : perspectives on place and space. Oxford studies in social and cultural anthropology.* Oxford, New York: Clarendon Press.
- HUGH-JONES, STEPHEN 2001. The Gender of some Amazonian Gifts: An Experiment with a an Experiment. In T.Gregor & D. Tuzin (eds.), *Gender in Amazonia and Melanesia*, pp. 245-278. Berkeley: University of California Press.
- IBGE 1987. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendaju.* Rio de Janeiro: Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística; Fundação Nacional Pró-Memória.
- INGOLD, TIM 2001. Beyond art and technology: the anthropology of skill. In: M.B. Schiffer (ed.) *Anthropological Perspectives on technology.* Albuquerque, University of New Mexico Press.
2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill.* London, Routledge.
1993. The temporality of landscape. *World Archaeology* 25 (2), 152-74.
- ISNARDIS, ANDREI 2004. *Lapa, Parede, Painel - Distribuição geográfica das unidades estilísticas de grafismos rupestres do vale do Rio Peruaçu e suas relações diacrônicas (Alto Médio São Francisco, Minas Gerais).* São Paulo: Dissertação Mestrado. Museu de Arqueologia e Etnologia. Universidade de São Paulo.
- JACKOBSON, R. 1981. *Selected Writings III. Poetry of Grammar and Grammar of Poetry.* Stephen Rudy (Ed.) The Hauge: Mouton.
- JONES, OWEN; CLOKE, PAUL 2008. Non-Human Agencies: trees in place and time. In Knapett, Carl; Malafouris, Lambros (Eds.). *Material Agency. Towards a non-anthropocentric approach.* Springer: New York, pp. 79-96.
- KÜCHLER, SUSANA 1993. Landscape as Memory: The Mapping of Process and its Representation in Melanesian Society, in *Landscape: Politics and Perspectives.* Edited by B. Bender, Providence: Berg. pp.85-107.
- KÜCHLER, SUSANA & MELION, WALTER (Eds.) 1991. *Images of Memory.* Washington.

- LA CONDAMINE, C. M. 1992. *Viagem pelo Amazonas 1735-1745*. Nova Fronteira, Rio de Janeiro, EDUSP, São Paulo.
- LAHELMA, A. 2005. Between the Worlds. Rock Art, Landscape and Shamanism in Subneolithic Finland." Norwegian. *Archaeological Review* 38(1): 29-47.
- LANE, PAUL. J. 2008. The use of Ethnography in Landscape archaeology. In David, Bruno; Thomas, Julian. *Handbook of Landscape Archaeology*. Left Coast Press, California, p.237-244.
- LARRABEE, Mary J. 1993. *An ethic of care: feminist and interdisciplinary perspectives*. New York: Routledge.
- LATHRAP, DONALD. 1970. *The Upper Amazon*. London: Thames & Hudson.
- LATOUR, BRUNO 2005. *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford University Press.
1993. *We have never been Modern*. Cambridge: Harvard University Press.
- LEACH, E. R. 1996 *Sistemas Políticos da Alta Birmânia. Um estudo da estrutura social Kachin*. Edusp, São Paulo.
- LEMONNIER, P. 1986. The study of material culture today: toward an anthropology of technical systems. *Journal of Anthropological Archaeology*, 5:147-186.
1992. *Elements for an Anthropology of Technology*. Michigan, Museum of Anthropological Research (88), University of Michigan, 1-24 and 79-103.
- LENTZ, D. L. 2000. *An imperfect balance: landscape transformations in the Precolumbian Americas*. New York, Columbia University Press.
- LEROI-GOURHAN 1971 [1965]. *Evolução e Técnicas. I – O Homem e a Matéria*. Edições 70, Lisboa, Portugal.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1989. *O pensamento selvagem*. Campinas, Papirus Editora, pp.15-49.
- LEWIS, OSCAR 1951. *Life in a Mexican Village: Tepoztlán Restudied*. Illinois: University of Illinois Press.
- LIMA, DÉBORA M. 2006. A economia doméstica em Mamirauá. In: *Sociedades Caboclos Amazônicas Modernidade e Invisibilidade*, por Rui Murrieta & Walter Neves Cristina Adams, 145-173. São Paulo: Annablume.

2004. Ribeirinhos, pescadores e a construção da sustentabilidade nas várzeas dos rios Amazonas e Solimões. *Boletim Rede Amazônia*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 57-66.
1999. A construção histórica do termo caboclo. Sobre estruturas e representações sociais no meio rural Amazônico. *Novos Cadernos do NAEA*, v. 2, n. 2, p. 5-32.
- LIMA, DÉBORA M. & ALENCAR, EDNA FERREIRA 2001. A lembrança da História: memória social, ambiente e identidade na várzea do Médio Solimões. *Lusotopie Paris*, p. 27-48.
- LOPES, KUIS OTAVIO DO CANTO 1998. Várzea e varzeiros: ávida de um lugar no baixo Amazonas. Dissertação de Mestrado Geografia Humana, USP, São Paulo.
- LOPES, MANUEL DE JESUS MASULO DA 1999. Caboclos-ribeirinhos da Amazônia: um estudo da organização da produção camponesa no município do Careiro da Várzea, AM. Dissertação de Mestrado geografia Humana, USP, São Paulo.
- LOUREIRO, VIOLETA R 2002. Amazônia: uma história de perdas e danos, um futuro a (re)construir. *Estudos Avançados* 16(45):107-121.
- LYONS, J. 1977. *Semantics*. Vol. I e II. Cambridge: Cambridge University Press.
- MACHADO, JULIANA S. 2010. Espaços antropizados: entendendo os processos de reocupação de sítios arqueológicos a partir de uma visão etnoarqueológica. In Pereira, E. (org.) *Arqueologia Amazônica*, MPEG, Belém.
2009. Arqueologia e História nas construções de Continuidade na Amazônia. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, v.4, n.1, p.57-70, jan-abr.
2009. Filhos de Caviana. Memorial de Qualificação I, PPGAS.
2008. *Paisagem, Memória e Tecnologia entre Comunidades Amazônicas*. Relatório de Campo, Rio de Janeiro: PPGAS - MN.
2007. *Memória, Paisagem e Tecnologia entre comunidades amazônicas*. Projeto de Doutorado, PPGAS.
2005. *Montículos Artificiais na Amazônia Central: um estudo de caso do sítio Hatahara, Amazonas*. Dissertação de Mestrado, MAE/ USP.
- MALINOWSKI, B. 1975. La cultura [1931]. In: Kahn, J.S. (Org.) *El concepto de cultura: textos fundamentales*. Barcelona, Editorial Anagrama, 85-127.
- MARCELIN, LOUIS HERNS 1999. A Linguagem da casa entre os negros no recôncavo Bahiano. *MANA* 5(2): 31-60.

- MAUÉS, RAYMUNDO HERALDO 1999. *Uma outra “invenção” da Amazônia: religiões, histórias, identidade*. Belém: Cejup.
- MEGGERS, BETTY & EVANS, CLIFFORD 1996 [1ªed: 1971]. *Amazônia: man and culture in a counterfeit paradise* (2ª ed.). Chicago: Aldine.
1957. The Islands of Mexiana and Caviana. In *Archaeology at the Mouth of Amazon*. Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology, Bulletin 167, Washington, 425-555.
- MEGGERS, BETTY J. 1995. Amazonia on the Eve of European Contact: Ethnohistorical, Ecological, and Anthropological Perspectives. *Revista de Arqueología Americana*, 8, 91-115.
- MENEZES, RENTA DE CASTRO 2004. *A Dinâmica do Sagrado: rituais, sociabilidade e santidade num convento do Rio de Janeiro*. Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política.
- MIGLIANO, ANDREA BAMBERG 2000. *Amazônia: interações ecológicas e estratégias adaptativas dos caboclos do Médio Solimões*. USP, São Paulo, Dissertação de Mestrado Biologia, USP, São Paulo.
- MIGNOLO, W. 2000. *Local histories/global designs : coloniality, subaltern knowledges, and border thinking*. Princeton, N.J., Princeton University Press.
- MINTZ, S. 1986 (1985). *Sweetness and Power. The Place of Sugar in the Modern World*. New York: Penguin Books. Pp. 215-256.
- MORPHY, H. 1995. Landscape and the reproduction of the ancestral past. In Eric Hirsch & Michael O’Hanlon (eds.) *The anthropology of landscape. Perspectives on Place and Space*. Oxford, Clarendon Press, pp 184-209.
- MORRIS, ROSALIND C. 1995. *Theory and the The New Anthropology of Sex and Gender*. Annual Review of Anthropology. Vol. 24, pp. 567-592.
- MOTTA-MAUÉS, M.A. 1993. “Trabalhadeiras” & “Camaradas”: relações de gênero, simbolismo e ritualização numa comunidade amazônica. Belém: Editora Universitária UFPA.

- MURRIETA, RUI SERGIO S., DUFOUR, DARNA L. & SIQUEIRA, ANDREA, D. 1999. Food Consumption and Subsistence in Three caboclo Populations on Marajó Island, Amazonia, Brazil. *Human Ecology*, Vol.27, No.3, pp. 455-475.
- MURRIETA, RUI & WINKLERPRINS, ANTOINETTE 2006. “Eu adoro flores!”: gênero, estética e experimentação agrícola em jardins e quintais de mulheres caboclas, Baixo Amazonas, Brasil. In ADAMS, CRISTINA, RUI MURRIETA & WALTER NEVES (Orgs.). *Sociedades Caboclas Amazônicas. Modernidade e Invisibilidade*. São Paulo, Annablume: FAPESP, p. 277-294.
2003. Flowers of Water: Homegardens and Gender Roles in a Riverine Caboclo Community in the Lower Amazon, Brazil. *Anthrosource*, Vol.25, No.1.
- NELSON, M.C. 1991. The Study of technological organization. In: M.B. Schiffer (Ed.) *Archaeological Method and Theory* (3): 57-100.
- NEUPORT, A. M. 2000. Clays of Contention: An Ethnoarchaeological Study of Factionalism and Clay Composition, *Journal of Archaeological Method and Theory*, Vol. 7, No. 3: 249-272.
- NEVES, EDUARDO G. 2010. Archaeological Cultures and Past Identities in Precolonial Central Amazon. In: Alf Hornborg; Jonathan Hill. (Org.). *Ethnicity in Ancient Amazonia: Reconstructing Past Identities from Archaeology, Linguistics, and Ethnohistory*. Boulder: University of Colorado Press.
2009. Warfare in Pre-Colonial Amazonia: When Carneiro Meets Clastres. In: Axel Nilsen; William Walker. (Org.). *Warfare in Cultural Context: Practice Theory and the Archaeology of Violence*. Tucson: University of Arizona Press, v. , p. 139-164.
2007. El Formativo que nunca terminó: la larga historia de la estabilidad en las ocupaciones humanas de la Amazonía Central. *Boletín de Arqueología PUCP*, v. 11, p. 117-142.
2005. Comment on Ethnogenesis, Regional Integration, and Ecology in Prehistoric Amazonia: Toward a System Perspective. *Current Anthropology*, v. 46, n. 4, pp. 610-611.
1999. Changing Perspectives in Amazonian Archaeology, In, Politis, G. & Alberti, B. (eds.), *South American Archaeology*, London: Routledge, pp.216-243.
- NEVES, EDUARDO G., PETERSEN, JAMES B., BARTONE, ROBERT N. & SILVA, CARLOS A. 2003. Historical and Socio-cultural Origins of Amazonian Dark Earths.

- In Lehmann, J. Et al (eds), *Amazonian Dark earths Origin Properties Management*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, The Netherlands, pp.29-50.
- NIMUENDAJU, CURT 2008 [1926]. Les Indiens Palikur et leurs voisins. Encyclopédie palikur n°1. Presses universitaires d'Orléans.
2004. *In Pursuit of a Past Amazon. Archaeological Researches in the Brazilian Guyana and in the Amazon Region*. Per Sternberg (Ed.), Ethnological Studies, 45, Göteborg.
2000. *Cartas do Sertão. De Curt Nimuendaju para Carlos Estevão de Oliveira*. Apresentação e notas Thekla Hartmann. Museu Nacional de Etnologia. Assírio & Alvim.
- NUGENT, STEPEHEN 2006. Utopias e distopias na paisagem social amazônica. In ADAMS, CRISTINA, RUI MURRIETA & WALTER NEVES (Orgs.) *Sociedades Caboclas Amazônicas. Modernidade e Invisibilidade*. São Paulo, Annablume: FAPESP, p.33-44.
1993. *Amazonian caboclo society: an essay on invisibility and peasant economy*. Providence, RI: Berg.
- OLIVEIRA JUNIOR, PAULO HENRIQUES BORGES 1991. *Ribeirinhos e roceiros: gênese, subordinação e resistência camponesa em grupos, PA*. Dissertação de Mestrado Geografia Humana, USP, São Paulo.
- OLIVER, JOSÉ 2001. The Archaeology of forest foraging and agricultural production in Amazonia. In MCEWAN, COLIN, BARRETO, CRISTIANA e NEVES, EDUARDO (Eds.). *Unknown Amazon, Culture in Nature in Ancient Brazil*. Londres: British Museum Press, pp. 50-85.
- OVERING, JOANNA 1999. O elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 5(1):81-107.
- PACE, RICHARD 1997. *The Amazon Caboclo: What's in a name? Luso-Brazilian Review*. Vol. 34, no.2: 81-89.
- PACHECO, GUSTAVO DE BRITTO FREIRE 2004. *Brinquedo de Cura: um estudo sobre a pajelança Maranhense*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- PARKER, E. 1983. *Resource Exploitation in Amazonia. Ethnoecological examples from four populations*.

- PEREIRA, EDITHE 2001. Testimony in Stone: Rock Art in the Amazon. In: McEWAN, COLIN; BARRETO, CRISTIANA; NEVES, EDUARDO (Eds.). *Unknown Amazon: culture in nature in Ancient Brazil*. Londres: The British Museum Press, pp. 214-231.
- PETERSEN, JAMES, NEVES, EDUARDO & HECKENBERGER, MICHAEL 2001. *Gift from the past: Terra Preta and Prehistoric Amerindian Occupation in Amazonia*, In *Unknown Amazon, Culture in Nature in Ancient Brazil*, McEwan, C.Barreto and Eduardo Neves, eds. London: British Museum Press.
- PFAFFENBERGER, B. 1992. *Social anthropology of technology*. Annual Review of Anthropology 21: 491-516.
2001. *Symbols do not create meanings – Activities do: Or, Why symbolic anthropology needs the anthropology of technology*. In: M.B. Schiffer (Ed.) *Anthropological Perspectives on technology*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- POLITIS, GUSTAVO 1995. Moving to Produce: Nukak Mobility and Settlement Patterns in Amazonia. *World Archaeology*, v. 27, n. 3, p. 492-511.
- POSEY, DARELL 2008. Indigenous Management of Tropical Forest Ecosystems: the case of the Kayapó Indians of the Brazilian Amazon. In DOVE, Michael e CARPENTER, Carol (Orgs.). *Environmental Anthropology. A Historical Reader*. Oxford: Blackwell, p. 89-101.
1998. Diachronic Ecotones and Anthropogenic Landscapes in Amazonia: Contesting the Consciousness of Conservation. *Advances in Historical Ecology*. W. Balée. New York, Columbia University Press, pp.104-118.
- POSEY, DARREL & WILLIAM BALÉE (ED.) 1989. *Resource Management in Amazonia: indigenous and folk strategies*. New York: The New York Botanical Garden.
- PRANDI, REGINALDO (Org). 2001. *Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Pallas, Rio de Janeiro.
- RAFFLES, H 2002. *In Amazonia: a natural history*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
1999. “Local Theory”: Nature and the making of an Amazonian Place. *Cultural Anthropology*, Vol.14, No.3, pp.323-360.
- REDFIELD, ROBERT 1969. *Peasant society and culture: an anthropological approach to civilization*. Chicago: The University of Chicago Press, vii, 163 p.

- REICHEL-DOLMATOFF, GERARDO 1996. *The Forest within. The world-view of the Tukano Amazonian Indians*. Themis Books, 1996.
- REYNOLDS, M. J. 2003. *Thriving at the edges: Agency, identity, and adaptation in the Brazilian Amazon*. Chicago, IL, The University of Chicago.
- RIVAL, LAURA M. 1998. *The social life of trees : anthropological perspectives on tree symbolism*. Oxford, UK ; New York: Berg.
- RODRIGUES FERREIRA, A. 1974. *Viagem Filosófica pelas Capitanias do grão pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá 1783-1792*. Memórias, Antropologia, Rio de Janeiro.
- RODRIGUES, C. I. 2006. Caboclos na Amazônia: a identidade na diferença. *Novos Cadernos NAEA*, V.9, No.1, june, 119-130.
- ROOSEVELT, ANNA 1991. *Moundbuilders of the Amazon: Geophysical Archaeology on Marajó Island, Brazil*, San Diego: Academic Press,.
- ROSALDO, RENATO 1980 *Ilongot Headhunting 1883-1974. A Study in Society and History*. Stanford University Press. Stanford, California.
- ROSTAIN, STEPHEN 2011. Que hay de Nuevo al norte. Apuntes sobre el Aristé. *Revista de Arqueologia*. Sociedade de Arqueologia Brasileira, São Paulo, 24(1):10-31.
- SAHLINS, MARSHALL 1985. *Islands of History*. Chicago: The University of Chicago Press.
1981. *Historical Metaphors and Mythical Realities*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1981.
- SANTOS-GRANERO, FERNANDO 1998. Writing History into the Landscape: Space, Myth, and Ritual in Contemporary Amazonia. *American Ethnologist* 25:128-148.
- SCHAAN, DENISE P. 2004. *The Camutins Chiefdom*, PHD Thesis, University of Pittsburgh, Pittsburgh.
- SCHADEN, FRANCISCO, S.G. 1963. Índios, Caboclos e colonos: páginas de etnografia, sociologia e folclore. *Revista de Antropologia*, 1, são Paulo. 1949. Índios e Caboclos: páginas de etnografia e folclore. Departamento de Cultura, Separata da Revista do Arquivo Municipal, 125, São Paulo.

- SCHIFFER, MICHAEL B. & SKIBO, JAMES 1992. Theory and Experiment in the Study of technical change. In: M.B. Schiffer (Ed.) *Technological Perspectives on Behavioral Change*. Tucson, University of Arizona Press, 40-76.
1997. *The explanation of artifact variability*. *American Antiquity*, 62(1): 27-50.
- SCHIFFER, MICHAEL B. 2001. The explanation of long-term technological change. In: M.B. Schiffer (Ed.) *Anthropological Perspectives on technology*. Albuquerque, University of New Mexico Press, 215-236.
1972. *Archaeological Context and Systemic Context*. *American Antiquity*, 37(2): 156-165.
- SEGALEN, M. 1980. *Mari et Femme dans la Società Paysanne*. Paris: Flammarion.
- SIGAUD, LYGIA 1996. Apresenta o. In: LEACH, E. *Sistemas Políticos da Alta Birm nia. Um Estudo da Estrutura Social Kachin*. São Paulo: EDUSP, pp. 9-45.
- SILVA, FABÍOLA A., 2003. Cultural Behaviors of Indigenous Populations and the Formation of the Archaeological Record in Amazonian Dark Earth: The Asurini do Xingu Case Study. In: LEHMANN, Johannes; KERN, Dirse; GLASER, Bruno; WOODS, William (Orgs.). *Amazonian Dark Earths. Origin, Properties, Management*. Norwell: Kluwer Academic Publishers, pp. 373-385.
2000. *As Tecnologias e seus Significados*. PHD Thesis, Universidade de São Paulo.
- SILVA, ORLANDO SAMPAIO 1996.  ndios e Caboclos: estudo da obra de Eduardo Galvão. Tese de Doutorado PUC, São Paulo.
- SILVA, TATIANA LINS 1980. Os Curupiras foram embora: economia, política e ideologia numa comunidade amazônica. Rio de Janeiro: UFRJ, . 188f.
- SILVIUS, KIRSTEN M; BODMER, RICHARD & FRAGOSO, JOSE M. V. 2004. *People in Nature. Wild Life Conservation in South and Central America*. Columbia University Press: New York
- SIQUEIRA, ANDREA 2006. Mulheres, rela es de gênero e tomadas de decisão em unidades domésticas caboclas do estuário amazônico. In ADAMS, CRISTINA, RUI MURRIETA & WALTER NEVES (Orgs.) 2006 *Sociedades Caboclas Amazônicas. Modernidade e Invisibilidade*. São Paulo, Annablume: FAPESP, p. 261-276.
- SKIBO JAMES & SCHIFFER, MICHAEL B. 2001. Understanding artifact variability and change: a behavioral framework. In: M.B. Schiffer (Ed.) *Anthropological Perspectives on technology*. Albuquerque, University of New Mexico Press, 139-150.

- SLATER, CANDACE 2002. *Entangled Eden: visions of the Amazon*. Berkeley: University of California Press.
1994. *Dance of the dolphin: transformation and disenchantment in the Amazonian imagination*. Chicago: University of Chicago Press.
- SMITH, N. J. H. 2002. *Amazon sweet sea: land, life, and water at the river's mouth*. Austin, University of Texas Press.
- STRATHERN, MARILYN 2004. The Whole Person and its Artifacts. *Annual Review of Anthropology*. Vol. 33, pp. xiv, 1-19.
1988. *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: Los Angeles: London: University of California Press.
- STEWART, PMELA & STRATHERN, ANDREW 2003. *Landscape, Memory and History: anthropological perspectives*.
- SURRALLÉS, ALEXANDRE & HIERRO, PEDRO GARCIA (eds) 2005. *The Land Within. Indigenous Territory and the Perception of the Environment*. IWGIA, Copenhagen.
- TEDLOCK, D. 1983. *The spoken Word and the work of Interpretation*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- THOMAS, NICHOLAS 1989. *Out of Time. History and Evolution in Anthropological Discourse*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 102-122.
- THOMAS, W. I. & ZNANIECKI, F. 1974. *The Polish Peasant in Europe and America*. New York: Octagon Books.
- THORNER, DANIEL, KERBLAY, BASILE & SMITH, R. E. F. 1986. *The theory of peasant economy*. Madison: The University of Wisconsin Press, 316 p.
- TILLEY, CRISTOPHER 2008. Phenomenological Approaches to Landscape Archaeology. In David, Bruno; Thomas, Julian. *Handbook of Landscape Archaeology*. Left Coast Press, California, p.271-276.
- TORRENCE & VAN DER LEEUF 1989. *Introduction: What's new about innovation? A closer look at the process of innovation*. London, Unwin Hyman.
- TRUJILLO-C., WILLIAM; GONZALEZ, VITOR H. 2011. Plantas medicinales utilizadas por tres comunidades indígenas em El noroccidente de La Amazônia colombiana. *Mundo Amazônico*, 2, pp. 283-305.

- UCKO, PETER & LAYTON, ROBERT. (Eds) 1999. *The Archaeology and Anthropology of Landscape: shaping your landscape*. Routledge, London.
- URBAN, GREG 1986. Semiotic function of Macro-Paralelism. In: Joel Sherzer and Greg Urban (eds.), *Native American Discourse*. NY: Mouton de Gruyter. P. 25-68.
- VIDAL, LUX 2007. A Cobra-Grande: uma introdução à cosmologia dos Povos indígenas do Uaçá e Baixo Oiapoque – Amapá. Rio de Janeiro: Museu do Índio.
- VIDAL, SILVIA M. 2000. Kuwé Duwákalmi: The Arawak Sacred Routes of Migration, Trade, and Resistance. *Ethnohistory*, 47:635-667.
- VIEGAS, SUSANA DORES DE MATOS 2003. *Socialidades Tupi: identidade e experiência vivida entre índios-caboclos (Bahia/Brasil)*. Coimbra: Universidade de Coimbra, Faculdade de Ciências e Tecnologia, 13, 423, pp. xxxiiip.
- VIEIRA, A. 1951. *Obras Escolhidas*, Vol. V – *Em Defeza dos Índios*. Livraria Sá da Costa (Obras Várias III), Lisboa.
- VILAÇA, APARECIDA 2006. *Quem somos nós. Os Wari' encontram os brancos*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
2002. Making kin out of others in Amazônia. *JRAI*, 8:347-365.
- VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO B. 2002. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify. 1996. Images of nature and society in Amazonian ethnology. *Annual Review of Anthropology*, 25:179-200.
- WAGLEY, CHARLES 1961. Os índios Tenetehara: uma cultura em transição. MEC, Rio de Janeiro.
1957. *Uma Comunidade Amazônica: um estudo do homem nos trópicos*. Companhia Editora Nacional, São Paulo. 1957 *Uma Comunidade Amazônica: um estudo do homem nos trópicos*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- WHATEMORE, SARAH 2002. *Hybrid geographies: natures, cultures, spaces*. University of Oxford Press.
- WHITEHEAD, N. 1998. Indigenous Cartography in Lowland South America and the Caribbean. In D. Woodward and G. M. Lewis. *The History of Cartography: Cartography in the Traditional African, American, Arctic, Australian, and Pacific Societies*. Chicago, IL, Chicago University Press. 2: 301-326.
- WOLF, E. 2003. Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java. In: *Peasant Society: a reader*, por Potter et al., 145-164. Boston: Little Brown.

- YANOMAMI, DAVI KOPENAWA 1991 A Yanomami Leader Speaks: a message from Davi Kopenawa Yanomami. *Anthropology Newsletter*, American Anthropological Association, Washington DC, 32 (6):52.
- ZALUAR, ALBA 1974. *Os homens de Deus: um estudo comparativo sobre o sistema de crenças e práticas do catolicismo popular em algumas áreas do Brasil rural*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- ZEDEÑO, MARIA NIEVES 2008. The Archaeology of Territory and Territoriality In David, Bruno; Thomas, Julian. *Handbook of Landscape Archaeology*. Left Coast Press, California, p. 210-217.
- ZEDEÑO, MARIA NIEVES; BOWSER, BRENDA (Eds.) 2009. *The archaeology of meaningful places*. University of Utah Press.

Anexos

Anexo 1

“Caviana”¹

Alcindo Abdom

[Abertura Geral]

1 A ilha Caviana, a linda sereia do soneto do compositor e poeta, o capixaba “Mosar Bicalio”.

[Bloco 1]

2 Essa ilha era habitada pelos índios Caviana, que pela suas aparências deveriam descender do povo Espanhol dado a cor de seus cabelos e suas peles, esses viviam de caça e pesca;

3 Até que pelos anos de 1796 chegou em uma das enseadas dessas ilha, um português chamada Pedro Corrêa de Brito, enseada essa de Porto Manso, tendo em frentes três pequenas ilhas, que dado as tidas terem grande quantidade de aves, da qual a maior quantidade eram chamadas marrecas, logo apelidada de ilhas das Marrecas. Pedro era um português de estatura média, porém forte e de uma vontade imensa de se tornar senhor possuidor de uma imensidão de terras.

4 Assim ao chegar nessa ilha tratou de fazer amizades com os índios Cavianos; e tendo se feito acompanhar de seu primo Isidoro Carvalho de Brito e da sua mulher e seus filhos e outro português chamado Venceslau Firmo Figueiredo, cada um dos componentes levando seus escravos em média seis para cada um, esses eram para todos os serviços, inclusive remeiros do pequeno barco com capacidade para 10 toneladas de peso, quando não tinha vento para arrastar o barco, os escravos serviam de seus remos denominados Paia, para continuar a viagem, assim foram fixadas as residências dos três primeiros aventureiros que abordaram a rica ilha e denominado o local domo São Pedro. Os barracos foram construídos com a própria madeira existente na ilha. Essas madeiras chamadas Anoirá e Pau Mulato:

5 Pedro com as amizades feitas com os indígenas dando presentes de lenço de cor encarando, miçangas e outras bijuterias sendo para os mais graduados como sejam o Tuxana denominado Batú e curandeiro Touro Preto. Foi presenteado com duas facas de fabricação inglesa e para a índia Jandira, essa de cabelos ruivos e olhos esverdeados a mais bonita da tribo foi lhe dado por Pedro, vestidos encarnados, brincos e sandálias e meses depois, após a chegada dos aventureiros se tornou companheira de Pedro.

6 E assim Pedro foi buscando em Belém do Pará outros colonos que se submetiam a Pedro nos trabalhos de colonização, em outras viagens para Belém do Pará, através dos estreitos de Breves eram levados para ilhas, gado Vacum Cavaleares, caprinos, porcos e aves domésticas, que distribuíam com os colonos, ficando o senhor Pedro com os direitos de vender os animais já produzidos e para corte;

7 Que no valor da venda eram feitos beneficiamentos da comunidade do qual os indígenas trabalhavam duro para o senhor Pedro, dado Jandira já se achar com um bebê nos braços, filho de Pedro: Assim a ilha foi sendo povoada por mais colonos portugueses e escravos;

8 Pois achavam que descobriram um paraíso banhado de águas doces. Essa ilha além de ser fértil possuía uma imensidão de animais de espécie como sejam: capivara, veado, porco do mato, animais de casco e Peixe-Boi, pirarucu, aves de muitas espécies e verdes campos apropriado para a criação de animais domésticos, e parte Norte da ilha era impressionante a quantidade de jacarés, esse nome dado pela gíria indígena e por nós crocodilo. As suas carnes e ovos eram apreciados pelos indígenas.

9 Assim se tornando um paraíso tanto para os primitivos como para os colonos, que viviam no entrosamento de trabalho e amizades tanto assim que a esposa e filhas de Isidoro que eram de formação católica, se tornaram professores no ensinamento de religião católica ao povo indígena e Pedro ergueu uma grande cruz e construiu um templo de orações a onde se reuniam colonos e indígenas aos domingos

¹ O texto foi integralmente reproduzido, mas as divisões apresentadas e algumas correções ortográficas são de minha responsabilidade.

para prestarem cultos as coisa divinas, e assim continuavam a paz e tranqüilidade entre índios e colonos que foram se casando e moda índia, filhos de colonos com filhas de indígenas, foi se tornando populosa;

10 A sereia da Foz do Amazonas que, que se limita pelo sul com a ilha de Marajó, com o Norte, com as ilhas de Viçosa e Ciríaca, e com o nascente com a ilha de Mexiana, formando o arquipélago amazônico;

11 Aonde reinava a paz de um povo que só conhecia o trabalho, a caça e a pesca, agricultura e a criação de animais domésticos, tendo como troféu o melhor caçador indígena. Só tendo como lazer a festa, os estilos indígenas e africanos. Esses afrobrasileiros promoviam festas de São João, São Pedro, ao som dos batuques e tambores indígenas e as danças de roda.

[Abertura 2]

12 Essa tranqüilidade foi quebrada uma certa manhã ensolarada/ **13** com a chegada de uma caravela que erguia uma bandeira de nacionalidade Francesa tripulada por homens armados de facões, espadas e garruchas carregadas pela boca;

[Bloco 2]

14 Desembarcando uma parte da tripulação, fizeram ciente Pedro Correa de Brito através de um homem falando português que iria ocupar a ilha, hasteando uma bandeira francesa.

15 E Pedro meditando alguns minutos respondeu ao tal homem que ia conversar com os colegas colonos e o tuxana dos índios Cavianos, assim titulados para que não houvesse grandes lutas, e no dia seguinte iria a borda levar a resposta das conversações para o comandante da nave;

16 que com desconfiança o chefe e os marujos aceitaram a proposta porque Pedro com a maior habilidade tratou os marujos oferecendo queijo, pássaros denominados jaburus, que tem uma carne saborosa, para os mesmos banquetearam a borda.

17 E Pedro entrou logo em conversação com o seu sogro o tuxana Batú e o curandeiro Touro Preto, combinado como seus guerreiros e os colonos receberiam os marujos em terá no dia seguinte, teriam a vantagem da surpresa para o combate.

18 Pedro mandaria uma igarité convidando para o desembarque, assim foi no dia seguinte mandando para a bordo a igarité levar o convite que foi aceito pelo comandante. Esse como medida de precaução mandou seu subcomandante e uma parte da tripulação dar o desembarque,

19 que ao chegar em terra foram logo desarmados, os que sobraram com vida foram aprisionados, e suas armas serviram para armar mais voluntários que avisados foram chegando das fazendas Tachipurú, Monte Alegre e Piranhas formando um bastante pelotão de combate.

20 Tendo um índio, filho de Tuxaua que pretendia substituir seu pai procurou o chefe Pedro expondo seu plano para Pedro:

21 Pretendia nadar até aonde se achava ancorado o Galeão, e com sua faca amolada que fora presenteada pelo próprio Pedro. Abriria um rombo na embarcação e cortaria a amarra da mesma, deixando a mercê das correntezas;

22 que na noite anterior tinha ido observar que certa hora todos a bordo se achavam dormindo, ai colocava seu plano em ação, não tinha falado ainda ao grande chefe Pedro, com receio de que Pedro se contrariasse.

23 Porém como Pedro tinha receio por ter o número inferior de combatentes para a defesa, e como tinha sido ferido meditou porque não gostava desse tipo de defesa, gostava do combate limpo e leal, mas se achava gravemente ferido concordou;

24 Pois logo dois meses após o acontecido veio a falecer, não tendo o curandeiro Touro Preto e nem um prático em enfermagem, o português Joaquim Albuquerque da Silva conseguiu salvá-lo a noite;

25 Batú filho esperou que tudo se achasse em silêncio fazendo de uma tora de aminja bóia salva-vida, nadou para o Galeão que achava-se ancorado entre a ilha Caviana e as três ilhas denominadas Marrecas.

26 Batú filho, chegando logo ao Galeão esperou cerca de uma hora até constatar que a tripulação se achava dormindo, começou a operação mergulho. E trabalhando com sua faca conseguiu dentro de uma hora abrir um buraco de 25 cm de comprimento por 10 cm de largura, junto a Carkinga do Galeão;

27 Pois essa região seria impossível ser ouvido o maruja das águas, assim descobrindo a operação pois só foi apropriada pela embarcação pois as madeiras que hoje constrói-se embarcação chamam-se Piquiá, Itaúba, Acapú, seria inteiramente impossível esse tipo de trabalho, ou pelo mesmo muito demorado para ser feito com uma faca.

28 Batu em seguida cortou a amarra de piçaba do Galeão nadando com muito cuidado em silenciosamente de volta para a ilha;

29 amanhecendo dormindo no celeiro do seu cunhado Pedro Corrêa de Brito, e pela manhã verificaram que a caravela não estava mais ancorada no local que anteriormente se achava.

30 Pedro mandando uma igarité a remo espionar onde se achava o Galeão que foi visto afundando longe no meio do canal entre a ilha Caviana e uma praia que hoje denominada Camaleões;

31 para o bem estar dos colonos e indígenas, houve uma pequena tempestade que se calcula que a tripulação querendo salvar-se nas balieiras pereceram afogados antes de chegar na praia pelas grandes ondas que se fizeram com a tempestade;

[Abertura]

32 chegando essa notícia ao conhecimento do Governador de Belém do Pará, através do intendente de Chaves que pedia anexação da ilha Caviana como distrito de Chaves e com o falecimento de Pedro Correa de Brito o Governador de Belém do Pará;

33 querendo agraciar o moço recém-chegado de Portugal, descendente da nobreza portuguesa, Afonso Gomes da Costa, pois o mandou como senhor dono da ilha, como juiz e representante do Governo, com carta branca para fazer e desfazer.

[Bloco 3]

34 Esse feudal era possuidor de uma soma elevada de valores e conseguindo uma leva de escravos dirigiu-se para a ilha, tomou posse e construiu uma bela residência chamada Vera Cruz;

35 Iniciou uma espécie de reinado, e como era um homem de princípios religiosos era um bom homem, honesto e um bom condutor, que cuidou logo de criar meios de alfabetizar nem só os filhos dos colonos, dos escravos e dos indígenas,

36 Assim foi se povoando mais sua ilha, que trazendo mais colonos de origem portuguesa que se chamavam Diogo Pinto de Sousa, João Alberto Furtado, Augusto Sérgio de Oliveira Brito, João Corrêa;

37 E assim viviam em clima de paz e tranqüilidade.

[Abertura]

38 Até que foi mandado para Vila de Chaves, de onde os viventes da ilha Caviana eram municipalistas.

[Bloco 4]

39 Esse homem que veio como intendente da Vila Chaves, chamava-se Judas Capistrano que se fazia juiz, senhor e ditador;

40 Homem esse de instintos maus e de uma ganância incalculável, pois não só continha com que já tinha, passou a explorar os viventes da ilha Caviana, que teria de obedecer os desejos do senhor intendente Capistrano;

41 Que gozava de grande prestígio junto os bajuladores do Governador de Belém do Pará, Esse prestígio a custa de ricos presentes, assim como muitos asseclas que viviam sobre suas ordens;

42 Capistrano, achando que Afonso Gomes da Costa estava se tornando uma espécie de Rei da Ilha;

43 Dando aos índios Cavianos, que estavam em comum acordo com os colonos dado a intrusão como sejam casamentos das filhas de índios com filhos de colonos, assim como filhos de colonos com moças índias;

44 Tanto que Afonso Gomes da Costa tornou para sua esposa a índia Sussuarana na qual passou a se chamar Servina da Costa;

45 E com essa função Afonso Gomes da Costa e Isidoro de Brito eram senhores que se reuniam em assembléia;

46 Quando necessário se fazia tomar qualquer decisão sobre os destinos de algum colono que cometia qualquer erro, esses dois homens eram os que condenavam ou absorviam os demais residentes, após passarem pelas sentenças que eram sempre quando condenados, eram sujeitos a trabalho por dois a seis meses. Conforme o caso; isso até os indígenas estavam sujeitos a essas penalidade;

47 Pois não tinha havido nenhum caso de homicídio ou furto, corriam em amplo progresso, os moradores da ilha;

48 Capistrano, sabendo que a prosperidade da ilha poderia lhe causar contrariedades, criou uma lei que o distrito teria que pagar tributo para a Vila de Chaves que era cabeça da comarca proibindo ainda até fazerem transações comerciais com o povo da próxima Vila de Afuá, dificultando a prosperidade daquela gente ordeira e trabalhadora.

[Abertura]

49 Até que um dia o destino quis proteger essa gente, pois Capistrano foi morto por filho e sobrinho de fazendeiro que tinham sido mortos, passando as fazendas para Capistrano, até que fora morto.

50 Assim voltando a paz na vila de Chaves e com bons entrosamentos entre o novo intendente de Chaves o Sr. Antonio Goia de Delcarme e Afonso Gomes da Costa, as duas localidades progrediram;

[Bloco 5]

51 tanto que chegou ao ponto de Afonso Gomes da Costa resolveu lotear a ilha entre os colonos;

52 dando a Venceslau Figueiredo, a parte do nascente da ilha compreendendo do Igarapé Piranha, nome esse dado pelos indígenas até o igarapé Pacutuba [*Pracutuba*], nome esse também indígena;

53 e para Sérgio Augusto de Oliveira Brito, a parte norte da ilha compreendendo do furo do Guajuru rodando até a ponta do Espírito Santo, nome esse denominado por Afonso Gomes da Costa, aonde existe um igarapé por nome Carmo, aonde Sérgio localizou sua residência;

54 dando ainda para João Alberto Furtado a parte da ponta de Rio Ubussutuba [*Ubuçutuba*], nome esse indígena, até o igarapé faxipucú [*Taxipucu*];

55 dando ainda para Isidoro de Brito da margem direita de que sobre o igarapé faxipucú [*Taxipucu*], até o lugar denominado por ele Afonso Gomes da Costa, até o lugar Monte Alegre;

56 essas doações foram feitas para que evitasse de os vendedores ambulantes que começaram a introduzir na ilha, vindo embarcações a vela que eram tripuladas por escravos que serviam de remeiros para quando faltava vento, assim seria difícil os invasores ambulantes negociarem com bebidas alcoólicas para com os indígenas e escravos.

57 Afonso Gomes da Costa criou uma pequena polícia armada com espingarda de carregação pela boca, tendo como professor de tiros o Capitão Batista, um português calmo e sábio que viera de Portugal, a pedido de Afonso Gomes da Costa;

58 que por pouco a ilha não caiu na mão de um dos navegadores ambulantes por nome Fontele;

59 pois já tinham escapados de um navegador francês que tendo chegado em um Porto da ilha na parte norte chamado Caloau, trazendo uma guarnição bem armada.

[Abertura]

60 Assim Afonso Gomes da Costa, preocupado em defender a ilha dos navegadores e mercadores, ainda teria que expulsar os franceses.

61 Assim criou uma pequena força comandada por Coronel Batista que sob induzir os marujos franceses para dentro da mata e com a prática dos índios e colonos foi fácil o combate para os defensores da ilha restando uma pequena parte de marujos que retornaram para a embarcação francesa que logo cuidaram de fazer-se ao largo da ilha, pois Batista seu pelotão ainda permaneceu vários dias com parte de colonos e escravos que permaneceram no local já descritos;

62 Tendo ficado um homem como prisioneiro que rendeu-se e com o tempo tornou-se amigo de Afonso Gomes da Costa e dos colonos,

[Bloco 6]

63 Por ser médico e ainda casando-se com a índia Caviana chamada Piaçoca aonde tiveram uma filha chamada Arlete nome esse francês que apelidada Aracari, nome esse indígena.

64 Essa apaixonou-se pelo filho de Isidoro Carvalho de Brito;

65 Essa união não aceita pelos familiares de ambas as partes, de onde começou um conflito entre as duas partes dividindo os indígenas em duas forças, e começando uma luta de mortes;

66 Porém saindo vencedor, Isidoro Brito, que também contava com a força dos colonos;

67 Porém essa luta quase que extermina com a tribo dos Cavianas ou melhor, os pacatos índios Cavianos que esses por volta de 1925 ainda tinha os lavradores descendentes de uma índia de nome Sussuarana e de Isidoro Brito;

68 Dizem os antigos que essa indígena tornou-se uma lenda na nela ilha, que nas noites de lua cheia aonde era a fazenda Monte Alegre, aparece uma índia com a voz de tenora cantando uma canção em língua indígena e em português, sendo acompanhada de tambores rufenios;

69 Tanto que um caboclo Sérgio que morreu em 1930 contando 104 anos de idade, contava que quando tinha 20 anos de nascido, ia todas as sextas-feiras para as proximidades da antiga fazenda Monte Alegre ouvir as ditas canções aonde Sérgio aprendeu um trecho da canção que era cantada em português:

70

I

As horas mortas da noite
A lua brilha no mar,
As ondas beijando as praias,
Dormes no lindo luar.

II

Sei que de mim não te lembras,
Quando daqui te ausentares,
Meu coração se apaixonou,
Quando partir e me deixar.

[Abertura]

71 Esse caboclo Sérgio, que também se acha enterrado no cemitério da fazenda Monte Alegre, era de uma descendência de colonos e indígenas:

72 Hoje essa ilha é cheia de fazendas de criação de gado vacum, bubalinos e cavalares e,

73 Por cerca de 1950, o pai do autor desta história possuía uma fazenda de criação de gado num lugar denominado São Pedro,

[Bloco 7]

74 Aonde apareceu um casal de americanos do Norte, com uma autorização do governo federal para pesquisa de coisas indígenas;

75 Aonde efetuaram uma escavação nesse lugar denominado Monte Alegre, no outro lugar denominado Teso do Arapapá que eram destinados aos enterros, tanto de colonos como de indígenas;

76 E sendo retirado cerca de 200 sacolas de restos mortais de índios e utensílios de caça e pesca dos indígenas, essas sacolas forma embarcadas para serem levadas para New York via Macapá;

77 Há uma pergunta no ar, seria somente utensílios de índios que continham as ditas sacolas?

[Abertura]

78 Vamos a história!

79 Essa ilha foi bem denominada pelos escritor capixaba Mozar Bichalo como sereia do Amazonas, porque em uma certa época do inverno pelos dias de lua cheia dá uma grande onda na Costa Leste;

[Bloco 8]

80 Ondas essas denominadas Pororoca que cerca de meia hora antes delas surgirem, há uma espécie de cântico que se misturam, os cânticos das saracuras aritauã que embreasse os caboclos residentes na redondeza e quando passam as ondas deixam um marujar sonoro parecendo assim irem com saudades distanciar-se da ilha;

81 Que ainda é conhecida como reserva ecológica, porque ainda existem uma grande quantidade de animais peixes denominados Peixe-Boi, Pirarucú, Tucunaré em grande quantidades nos igarapés denominados Papajá, Taxipurú e lagos denominados escarpados. Tuiuiú, Massarico, Pocotó e seus campos verdes perfumados por flores de Carobeiras, Ingá Xixica e pelas cores dos pássaros denominados Jaburús, Colheira, Guará Tuiuiu como já falamos das quantidades e espécies de jacarés como seja Jacaré Açu, Tinga, Uma Corôa que essa espécie de Corôa foi denominado pelos colonos por serem rajadas de preto e branco sendo o Tinga é de cor amarelo claro e a carne e seus ovos são prediletos dos indígenas.

[Bloco 9]

82 E por falar em indígena, o autor deste livro conheceu um casal denominado Manoel Gomes e Efigênia, falecidos em 1940, ambos descendentes dos índios Cavianos;

83 Ele faleceu com cerca de 110 anos e ela com cerca de 95 anos;

84 Contavam que quando se uniram, viveram de pesca e agricultura e na certa noite de lua, estavam pescando na sua igarité, e viram quando os remanescentes dos índios Cavianos saíram em suas pirogas a remo;

85 Piroga nome da embarcação fabricada pelos índios;

86 E pela conversação dos índios Cavianos que ela falava sobre os mesmos iam a procura de novas terras, onde pudessem viver tranquilos, sem a intercessão do homem branco, os índios sabiam haver na terra geral lugares aonde poderiam estabelecer-se e na cabeceira do Calçoene,

[Bloco 10]

87 O autor dessa história convida aos que lerem essa, façam um minuto de silêncio em memória desses heróis anônimos e dos bravos aventureiros que muito deve a Pátria Brasileira à eles e as seus filhos, pela força de seus braços, povoar e colonizar o solo brasileiro que a mãe natureza os deu. Quem nos dera que os homens de hoje, Presidente da República, Senadores, Homens de lei, possuíssem a corajosa força de vontade desses heróis.

[Bloco 11]

88 Caviana a sereia do autor que sente-se feliz de ter nascido em 18.08.1918 nessa ilha;

89 Pois, Marajó, Caviana e Mexiana formam o arquipélago hipotético da Grã Região Americana que de um lado tem a cidade de Belém do Grão Pará do saudoso Joaquim Cardoso de Magalhães Barata e de outro o rico Estado do Amapá de Januari Nunes e Governador Anibal Barcellos.

[Fechamento]

90 Caviana, Caviana, Caviana.

91 O autor deste pede que lhes seja perdoado alguns erros, pois conhecer como é dos romances de Alexandre Dumas, Emile Zola, Humberto de Campos, Olavo Bilac, que um deles com o erro em alma gentil que te partiste, foi celebrado.

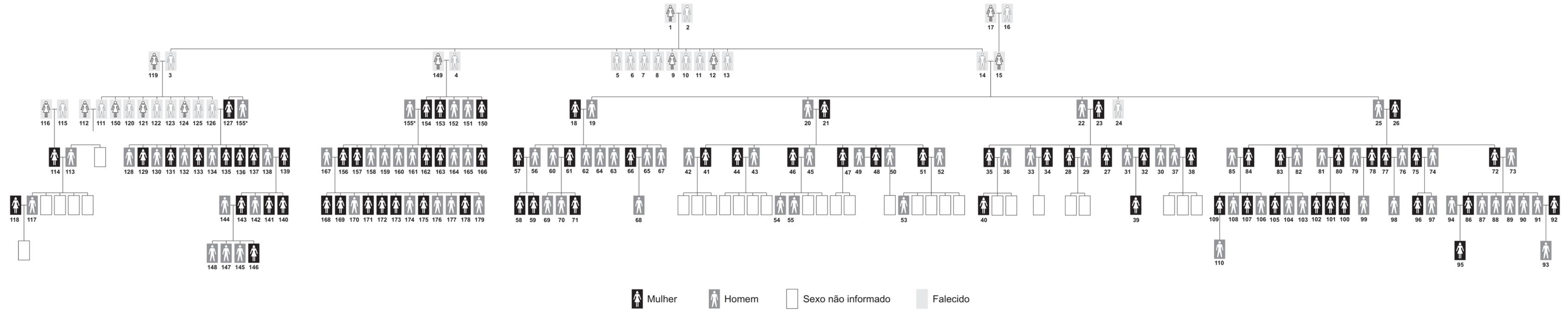
ANEXO 2

QUESTIONÁRIO 1: ECONOMIA E ASSENTAMENTO

<i>ITEM</i>	<i>VARIÁVEL</i>	
1	localização de cada indivíduo nas redes de parentesco	identificação nos diagramas genealógicos
2	sexo	feminino ou masculino
3	número de identificação da casa	alfa-numérico
4	nome do lugar onde fica a casa	nominal
5	tipo de assentamento	margem alagada de igarapé margem seca de igarapé costa da ilha campo natural
6	forma de agrupamento das casas	configuração de casas – mais de grupo doméstico – até três casas casa isolada
7	roças	presença ou ausência
8	terreiros	presença ou ausência
9	canteiros	presença ou ausência
10	uso de áreas abandonadas	presença ou ausência
11	criação de animais	gado porcos galinhas patos
12	pesca	consumo doméstico venda
13	posse de embarcações	canoa barco pequeno barco médio barco grande
14	atividades rentáveis/ remuneração	remuneração mensal venda de produtos da roça venda de pescado atividade mista

Tabela com questionário sobre economia e assentamento

FAMÍLIA FIGUEIREDO



- 1. Braulia Correia da Boa Morte, Fazendinha
- 2. Augusto Firmo Figueiredo, Fazendinha
- 3. Samuel Correia de Figueiredo
- 4. Noé Correia de Figueiredo
- 5. Manuel Correia de Figueiredo
- 6. Luzinan Correia de Figueiredo
- 7. Gabino Correia de Figueiredo
- 8. Tertuliano Correia de Figueiredo
- 9. Dina Correia de Figueiredo
- 10. Ambrosio Correia de Figueiredo
- 11. Ignácio Correia de Figueiredo
- 12. Ester Correia de Figueiredo
- 13. Venceslau Correia de Figueiredo
- 14. Camilo Correia de Figueiredo, Fazenda João Batista
- 15. Inês Coutinho de Figueiredo
- 16. Guilhermina Coutinho de Almeida, São Joaquim - Marajó
- 17. Americo Coutinho, São Joaquim – Marajó
- 18. Maria Augusta, Taxipucu
- 19. Firmo Figueiredo (Roberto), Taxipucu
- 20. Francisco Coutinho de Figueiredo, Taxipucu
- 21. Maria Francisca Pacheco Figueiredo, Taxipucu
- 22. Célio Figueiredo, Taxipucu
- 23. Geralda Souza Figueiredo, Taxipucu
- 24. Pedro de Almeida Figueiredo
- 25. Adolfo Correia de Figueiredo (1933), João Brás
- 26. Tereza Santos Figueiredo, João Brás
- 27. Zazá Figueiredo, Macapá
- 28. Rosilene Figueiredo
- 29. Paulinho Figueiredo
- 30. Rosa Figueiredo, Piranha
- 31. Carmito Figueiredo

- 32. Velha
- 33. Everaldo Figueiredo, Taxipucu
- 34. SN – Divorciado
- 35. Renilda Figueiredo
- 36. Janio
- 37. José Figueiredo
- 38. Zilma
- 39. Vanessa
- 40. Nubia
- 41. Rosária Figueiredo, Macapá
- 42. Placido de Paula, Divorciado, Macapá
- 43. Magno Figueiredo, Taxipucu
- 44. Ruth Brito, Taxipucu
- 45. Soleim Figueiredo, Taxipucu
- 46. Idacira Brito, Taxipucu
- 47. Iací Figueiredo, Macapá
- 48. Vanusa Figueiredo, Taxipucu
- 49. Ralf, Taxipucu
- 50. Francisco Figueiredo, Macapá
- 51. Janaina Figueiredo
- 52. Claudio de Almeida Valadares
- 53. Jaime, Santa Maria
- 54. Lucas, Taxipucu
- 55. Solano, Taxipucu
- 56. Marli Valadares Figueiredo, Socó
- 57. Elígio Souza Ferreira, Socó
- 58. Nazaré, Socó-Taxipucu
- 59. Simone, Socó
- 60. Reinaldo, Taxipucu
- 61. Dejanete, Taxipucu
- 62. Ricardo, Taxipucu

- 63. Frederico, Taxipucu
- 64. Edgar, Taxipucu
- 65. Flavio, Taxipucu
- 66. Cristiane, Taxipucu
- 67. Firmo, Taxipucu
- 68. Robson, Taxipucu
- 69. Filho de Reinaldo
- 70. Filho de Reinaldo
- 71. Filho de Reinaldo
- 72. Angela dos Santos Figueiredo, Macapá
- 73. Carlos dos Santos Figueiredo, Divorciado, Macapá
- 74. Adolfo Correia de Figueiredo Filho, João Brás
- 75. Mariana, João Brás
- 76. José Celestino dos Santos Figueiredo, Macapá
- 77. Waldete Melo, Divorciada, Macapá
- 78. Maria Inês dos Santos Figueiredo, Macapá
- 79. Rivaldo Gomes, Macapá
- 80. Gracinda dos Santos Figueiredo, Macapá
- 81. Edmilson Borges de Melo, Macapá
- 82. Camilo dos Santos Figueiredo, Macapá
- 83. Rosemeire Lacerda, Macapá
- 84. Daria dos Santos Figueiredo, Macapá
- 85. Manuel do Socorro, Divorciado, Macapá
- 86. Tiene, Macapá
- 87. Ronelson, Macapá
- 88. Adrielson, Macapá
- 89. Anderson, Macapá
- 90. Rodrigo, Macapá
- 91. Adelson, Macapá
- 92. Jana, Macapá
- 93. Renan, Macapá

- 94. Emerson, Macapá
- 95. Tamires, Macapá
- 96. Estefani, João Brás
- 97. Adolfo Filho, João Brás
- 98. José Celestino Júnior, Macapá
- 99. William
- 100. Iasmim, Macapá
- 101. Ana Tereza, Macapá
- 102. Aline, Macapá
- 103. Mateus, Macapá
- 104. Marcos, Macapá
- 105. Camila, Macapá
- 106. Darlon, Macapá
- 107. Juciclei, Macapá
- 108. Dacio, Macapá
- 109. Jucilei, Macapá
- 110. Henry Gabriel, Macapá
- 111. João Correia de Figueiredo
- 112. Maizede do Rosário Figueiredo
- 113. Abel Figueiredo, Macapá
- 114. Ilda Maria Figueiredo de Paula, Macapá
- 115. Placido de Paula e Souza
- 116. Florentina da Gama Figueiredo
- 117. Waldecí Figueiredo, Macapá
- 118. Ivanilza
- 119. Benigna Correia da Boa Morte (descendente de escravos africanos, nome vem do Padrinho)
- 120. Eusébio Correia de Figueiredo
- 121. Macrina Correia de Figueiredo
- 122. Julio Correia de Figueiredo
- 123. Balbino Correia de Figueiredo

- 124. Inês Correia de Figueiredo
- 125. Tertuliano Correia de Figueiredo
- 126. Eustaquelino Correia de Figueiredo
- 127. Olzinda Nascimento Rodrigues
- 128. Reinaldo Rodrigues Figueiredo
- 129. Maria Rodrigues Figueiredo
- 130. Paulo Rodrigues Figueiredo
- 131. Marina Rodrigues Figueiredo
- 132. Donato Rodrigues Figueiredo
- 133. Elvira Rodrigues Figueiredo
- 134. Alvaro Rodrigues Figueiredo
- 135. Miracy Rodrigues Figueiredo
- 136. Izaura Rodrigues Figueiredo
- 137. Darcy Rodrigues Figueiredo
- 138. Jacó Rodrigues Figueiredo, Ponta da Caridade
- 139. Dulcelinda dos Santos, Ponta da Caridade
- 140. Orzinda Nascimento Rodrigues Neta
- 141. Zeni dos Santos Figueiredo
- 142. Adamor dos Santos Figueiredo
- 143. Zenide dos Santos Figueiredo
- 144. Ivanildo Figueiredo dos Santos
- 145. Heitor
- 146. Shirley
- 147. Thierry
- 148. Jerry
- 149. Ana Soares de Santos
- 150. Waldizia Correia de Figueiredo
- 151. Laercio Correia de Figueiredo
- 152. Nelson Correia de Figueiredo
- 153. Durvalina Correia de Figueiredo
- 154. Maria Ninfa Correia de Figueiredo

- 155. Daniel Nascimento Rodrigues
- 156. Ana Maria Rodrigues dos Santos
- 157. Rose Rodrigues dos Santos
- 158. Manuel Rodrigues dos Santos
- 159. Waldir Rodrigues dos Santos
- 160. José Rodrigues dos Santos
- 161. Lauro Rodrigues dos Santos
- 162. Maria Rodrigues dos Santos
- 163. Elísia Rodrigues dos Santos
- 164. João Rodrigues dos Santos
- 165. Aelson Rodrigues dos Santos
- 166. Zuleide Rodrigues dos Santos
- 167. Abiatá Rosário dos Santos
- 168. Elione Figueiredo dos Santos
- 169. Tatiane Figueiredo dos Santos
- 170. Ivanildo Figueiredo dos Santos
- 171. Marcione Figueiredo dos Santos
- 172. Maria Marta Figueiredo dos Santos
- 173. Marcielle Figueiredo dos Santos
- 174. Nelson Figueiredo dos Santos
- 175. Eliège Figueiredo dos Santos
- 176. Walmir Figueiredo dos Santos
- 177. José Luiz Figueiredo dos Santos
- 178. Marcia Figueiredo dos Santos
- 179. Cledison Figueiredo dos Santos
- 180. Odila Correia de Figueiredo

Anexo 4: Plantas em Caviana

ID	Nome local	Habitat	Proteção	Cultivo	Usos	Reutilização
P1	Abacateiro	T	Y	Y	FO; CM	Y
P2	Abacaxi	H	Y	Y	FO; CM	
P3	Abiu	T	Y	Y	FO; CM	
P4	Abre-Caminho	H	Y	Y	ME	Z
P5	Açaí	P	Y	Y	FO; CM	Y
P6	Açaí Branco	P	Y	N	FO	
P7	Acerola	P	Y	I	FO	
P8	Afasta-espírito	H	Y	Y	ME	BW
P9	Alamanda	H	Y	Y	OR	NAT
P10	Alecrim	H	Y	Y	ME	
P11	Alface	H	Y	FO	BO	
P12	Alfavaca	H	Y	Y	ME	
P13	Alfazema	H	Y	ME	DR	
P14	Algodão	S	Y	Y	FO	NAT
P15	Alho		Y	Y	RM	
P16	Amelindra	H	Y	OR	HM	
P17	Amanã		Y	N		
P18	Ameixa		Y	Y	FO; CM	Y
P19	Amor Crescido	H	Y	Y	ME	
P20	Anador	S	Y	Y	ME	
P21	Andiroba	T	Y	N	WO; ME; CN; OR	Y
P22	Apeí	H	Y	Y	ME	HA
P23	Araticu	T	Y	Y	FO	N
P24	Aranha-Rica	H	Y	ME	F	
P25	Arnica	H	Y	Y	ME	
P26	Arruda	S	Y	Y	ME	
P27	Árvore da felicidade	S	Y	Y	OR	D
P28	Aucuúba	T	Y	N	WO	NAT
P29	Azulzinha	H	Y	Y	OR	CO
P30	Babosa	H	Y	Y	ME	
P31	Bacabeira	P	Y	Y	FO; CM; FI; HU	Y
P32	Bacabi	P	Y	Y	FO	
P33	Baleira	T	Y	N		Y
P34	Bambu	H	Y	Y	OR	M CO
P35	Banana	S	Y	Y	FO; CM	
P36	Bananeira-de-Salão	H	Y	Y	OR	CO
P37	Batata	H	N	Y	FO; CM	
P38	Batata Doce	H	N	Y	FO; CM	
P39	Baratinha	H	Y	Y	OR	HZD
P40	Biribá		Y	Y	FO; CM	
P41	Boa-noite	H	Y	Y	OR	A
P42	Boca de lobo	H	Y	Y	OR	Z
P43	Boldo	H	Y	Y	ME	
P44	Bolsa de Rainha	H	Y	Y	OR	Z
P45	Borboleta	H	Y	Y	ME	M
P46	Brasileira			Y	ME	
P47	Brinco de Negra	H	Y	Y	OR	DR
P48	Brinco de Noiva	H	Y	Y	OR	HZ
P49	Buçú	P	AS	Y	FI	AHF

P50	Cabí		Y	Y	RM	
P51	Cacau	T	Y	N	FO	Y
P52	Cactus	H	Y	Y	ME	Z
P53	Café	T	Y	Y	FO	
P54	Cajueiro	T	Y	Y	FO; CM	Y
P55	Cajurana					
P56	Caldo de Limão			Y		
P57	Cama de Menino Jesus				OR	
P58	Cana-de-Açucar	S	Y	Y	FO	DR
P59	Caneleira	T	Y	Y	FP	FR
P60	Canindá			I		
P61	Capim-marinho	H	Y	Y	RM; ME	MZ
P62	Capim-santo	S	Y	Y	ME	NE
P63	Capitú	H	N	Y	ME	DR
P64	Cará	T	Y	Y	FO; CM	
P65	Carambola	T	Y	Y	FO	
P66	Castanha do Pará	T	Y	Y	FO; FP; ME	Y
P67	Castanhola	T	Y	Y	FO	Z
P68	Catinga de Mulata	H	Y	Y	RM; ME	
P69	Capim-marinho	H	Y	Y	RM; ME	
P70	Capim Santo	H	Y	Y	ME	CU
P71	Capitiú					
P72	Cauaçu	T	Y	N		Y
P73	Cebalena	H	Y	Y	ME	N
P74	Cebola	H	Y	Y	FP	F
P75	Cebolinha	H	Y	Y	FP	
P76	Cedro	T	Y	N	WO; ME; CN;	Y
P77	Cenoura	H	Y	Y	FO	BO
P78	Chama			Y		
P79	Chicória	H	Y	Y	FP	
P80	Cidro	H	Y	Y	OR	DR
P81	Cipó-D'algo	V	Y	Y	RM	
P82	Citronela	H	Y	Y	ME	
P83	Copaíba	T	Y	Y	MI	
P84	Coqueiro	P	Y	Y	FO; CM; FI	Y
P85	Corrente de Cigana	H	Y	Y	OR	CO
P86	Cravo		Y	Y	ME	
P87	Crota	H	Y	Y	OR	DR
P88	Cominho	H	Y	Y	RM; ME	
P89	Copaíba	T	Y	Y	ME	
P90	Couve	H	Y	Y	FP	BO
P91	Crista de Galo	H	Y	Y	OR	BO
P92	Cuia -Mansa			Y	ME	
P93	Cuiaraneira	T	Y	N	WO	Y
P94	Cuieira	T	Y	N	TO	Y
P95	Cupuzeiro	T	Y	Y	FO; CM	Y
P96	Cutitiribá	T	Y	N	FO	Y
P97	Dendê	T	Y	N	OR	
P98	Desatrapalha	H	Y	Y	OR	ZS
P99	Desinflama	H	Y	Y	ME	
P100	Dinheiro-em-Penca	H	Y	Y	OR	SW
P101	Elixir-paregórico	H	Y	Y	ME	

P102	Embaubeira	T	Y	N	HU	Y
P103	Espada de São Jorge	H	Y	Y	OR	ZD
P104	Favaca	H	Y	Y	ME	
P105	Flecheiro	H	N	Y	ME	DR
P106	Flor Roxa	H	Y	Y	OR	DR
P107	Flor Rainha	H	Y	Y	OR	CU
P108	Foguetão	H	Y	Y	OR	DR
P109	Folha-de-Cuia	H	N	Y	ME	DR
P110	Fortuna	H	Y	Y	ME	
P111	Fruta-pão	T	Y	Y	FO; CM	
P112	Gengibre	H	Y	Y	FP; ME	MF
P113	Genipapo	T	Y	N	FO	NAT
P114	Glofita	H	Y	Y	OR	COW
P115	Goiabeira	T	Y	Y	FO; CM	Y
P116	Graviola	T	Y	Y	FO	Y
P117	Guarumã	S	Y	N	FI; TO	Y
P118	Hortelã Grande	H	Y	Y	ME	
P119	Hortelãzinha	H	Y	Y	ME	
P120	Hortência	H	Y	Y	OR	CO
P121	Inajazeiro	P	Y	N	FO	Y
P122	Ingazeiro	T	Y	N	FO; HU	Y
P123	Jacarandá	T	Y	N	WO	
P124	Jambeiro	T	Y	Y	FO	Y
P125	Jambeiro branco	T	AS	Y	FO	
P126	Jambuzeiro		Y	N		Y
P127	Japana	H	Y	Y	ME	
P128	Jaqueira	T	Y	Y	FO; CM	
P129	Jasmim	H	Y	Y	OR	Z
P130	Jenipapeiro		Y	Y	FO; CM	
P131	Jerimum	V	Y	Y	FO; CM	
P132	Jiboinha			Y	ME	
P133	Juruzeiro	T	Y	Y	FO	DR
P134	Jutaí	T	Y	Y		Y
P135	Laço-de-amor	H	Y	Y	OR	CO
P136	Laranjeira	T	Y	Y	FO; CM	Y
P137	Laranja da terra	T	Y	Y	FO	
P138	Lima	T	Y	Y	FO	
P139	Limoeiro	T	Y	Y	FO; CM	Y
P140	Limão-Caiena	T	Y	N	FO	
P141	Limão-cidra	T	Y	Y	FO	
P142	Loucura	H	Y	Y	OR	DR
P143	Macacaúba	T	Y	N	WO; CN;	Y
P144	Macaxeira	S	Y	Y	FO; CM	
P145	Mamão	T	Y	Y	FO; CM	
P146	Mandioca	S	N	y	FO; CM	
P147	Mangueira	T	Y	N	FO; CM	Y
P148	Manjeriçã	H	Y	Y	RM; ME	
P149	Manjerona	H	Y	Y	ME	
P150	Manjerona de Angola	H	Y	Y	ME	
P151	Marajá	T	CEM	Y	FO	
P152	Maracujá	V	Y	Y	FO; CM	
P153	Margarida	H	N	Y	OR	

P154	Mari-Mari	T	Y	Y		
P155	Marizeiro	T	Y	N	FO	Y
P156	Marupazinho	H	Y	Y	ME	
P157	Marupá	T	Y	Y	WO; CN	
P158	Mastruz	H	Y	Y	ME	N
P159	Matá-pastinho	H	N	Y	ME	DR
P160	Matruxe	H	Y	Y	ME	
P161	Maúba	T	Y	N	WO	Y
P162	Medalha	H	Y	Y	ME	ZHM
P163	Melancia		Y	Y	FO; CM	
P164	Mexirica	T	Y	Y	FO	
P165	Milho	S	Y	Y	FO; CM	
P166	Milindra	H	Y	Y	OR	DR
P167	Miritizeiro	P	Y	N	MI	
P168	Mortinha	S	Y	Y	FO	DR
P169	Mucajá	T	AS	Y	FO	
P170	Mucura-caá	H	Y	Y	RM; ME	
P171	Muruci	T	CEM	Y	FO	
P172	Muru-Muru	T	Y	N		Y
P173	Onze horas	H	Y	Y	OR	DR
P174						
P175	Pacapiá	T	Y	N	WO; TO; HU	
P176	Pampulha			I		
P177	Papagainho			Y	ME	
P178	Pariri	H	Y	Y	ME	NAT
P179	Patauá	P	Y	N	FO	
P180	Paticholim			N		
P181	Patre-amada	H	Y	Y	OR	A
P182	Pau-de-Angola	H	Y	Y	ME	DR
P183	Pau-eucalipto	T	N	Y	CN	
P184	Pau-mulato	T	Y	N	WO; CN	
P185	Pega-rapaz	H	Y	Y	ME	CO
P186						
P187	Pião-pajé	H	Y	Y	ME	HZ
P188	Pião-roxo	H	N	Y	ME	
P189	Pimenteira	S	N	Y	FP	
P190	Pimenta-cheirosa	S	Y	Y	FP	
P191	Pimenta-malagueta	H	Y	Y	OR	DR
P192	Pimenta-periquitinha	H	Y	Y	FP; ME	
P193	Pimentão	S	Y	Y	FP	
P194	Piquiarana	T	Y	N	WO; CN; FO	
P195	Pirarucu	H	Y	Y	ME	
P196	Piriquitinho de planta			Y		
P197	Pitaiqueira Grande			N		
P198	Pracaxi	T	Y	N	WO; CN; OR	Y
P199	Pracuuba	T	N	N	WO	
P200	Primavera	V	Y	Y	OR	ZHM
P201	Princesinha	H	Y	Y	OR	FR
P202	Pombinha	H	Y	Y	ME	NAT
P203	Pupunha	P	Y	Y	FO; CM	Y
P204	Quebra-pedra	H	Y	Y	ME	
P205	Rabo-de-raposa	H	Y	Y	OR	FR

P206	Rainha				OR	
P207	Repolho	H	Y	Y	FO	BO
P208	Rosa Menina			Y		
P209	Roseira	H	Y	Y	OR	DR
P210	Sabugueira	H	Y	Y	ME	
P211	Saída de Baile	H	Y	Y	OR	F
P212	Samambaia	H	Y	Y	OR	Z
P213	Sapucaia	T	Y	N	WO; CN; FO	Y
P214	Seringueira	T	Y	N	CN; CM; WO	Y
P215	Sororoca		Y	N	FR	Y
P216	Soveira	T	Y	Y	FO	Y
P217	Sucena			N		
P218	Sucupira		Y	Y		
P219	Suspiro	H	Y	Y	OR	DR
P220	Tajá do Sol			Y		
P221	Tajazinho			Y		
P222	Tamarindo	T	Y	N		Y
P223	Tangerina	T	Y	Y	FO; CM	Y
P224	Taperebá	P	Y	N	FO; HU	Y
P225	Taperebazinho			Y		
P226	Tentero					
P227	Terezinha	H	Y	Y	OR	DR
P228	Terramicina	H	Y	Y	ME	
P229	Tomate				FO; CM	
P230	Trevo Roxo	P	Y	Y	ME	
P231	Tucumã	P	Y	Y	FO; CM	Y
P232	Ubuçu	P	Y	N	FI	
P233	Ucuubeira	T	Y	N	WO	
P234	Uriza	H	Y	Y	RM; ME	
P235	Urubu-caá	H	Y	Y	ME	
P236	Urucuri	P	Y	N	FI; HU; MI	Y
P237	Urucum	S	Y	N	FP	
P238	Vestido de Noiva	H	Y	Y	OR	A
P239	Vim-de-cá	H	N	Y	ME	DR
P240	Vinagreiro	S	Y	N	FO	
P241	Virola	T	Y	N	WO	
P242	Viuvinha	H	Y	Y	OR	CO
P243	Sabugueira	H	Y	Y	ME	

LEGENDA Anexo 5	
ID	
Nome	
Sexo	
Mulher	F
Homem	M
Código da casa	
Alfa numérico	H1
Falecido	D
Localização	
Costa da Ilha	IC
Margem seca	DR
Margem alagada	FR
Campos naturais	NF
Tesos florestados	FH
Classificação da localização da casa	
Uma única casa isolada	IS
<3 casas – grupo doméstico	DG
>3 casas, grupos extra-domésticos - House compounds	HC
Sem casa ou acampamentos	NH
Falecido	D
Roça (R), Terreiro (T), Canteiro (C) e sítio abandonado (AS)	
Sim	Y
Não	N
Criação de animais	
Porcos	P
Galinhas e-ou patos	CH
Gado	CO
Outros	O
Porcos e Galinhas	PC
Porcos, Galinhas e Gado	PCC
Pesca	
Consumo doméstico	HC
Comercial	CM
Barcos	
Canoa	C
Barco de pequeno a médio	SM
Barco grande	LB
Renda	
Venda de Frutas e-ou peixe	F
Crafts	C
Revenda de Produtos industrializados	IP
Miscellaneous	MI
Remuneração	AS
Aposentado	R

Anexo 5: Nomes de pessoas, casas e prática econômica

ID	genograma	nome	sexo	casa	Nome local	Local	classe	R	T	C	AS	criação	pesca	barco	comércio
1	T01	Braulia Correia da Boa Morte	F	D	Fazendinha										
2	T01	Augusto Firmo Figueiredo	M	D	Fazendinha										
3	T01	Samuel Correia de Figueiredo	M	D											
4	T01	Noé Correia de Figueiredo	M	D											
5	T01	Manuel Correia de Figueiredo	M	D											
6	T01	Luzinan Correia de Figueiredo	M	D											
7	T01	Gabino Correia de Figueiredo	M	D											
8	T01	Tertuliano Correia de Figueiredo	M	D											
9	T01	Dina Correia de Figueiredo	F	D											
10	T01	Ambrosio Correia de Figueiredo	M	D											
11	T01	Ignacio Correia de Figueiredo	M	D											
12	T01	Ester Correia de Figueiredo	F	D											
13	T01	Venceslau Correia de Figueiredo	M	D											
14	T01	Camilo Correia de Figueiredo	M	D	Fazenda João Batista										
15	T01	Inês Coutinho de Figueiredo	F	D											
16	T01	Guilhermina Coutinho de Almeida	F	D	São Joaquim - Marajó										
17	T01	Americo Coutinho	M	N	São Joaquim – Marajó										
18	T01; T03	Maria Augusta Valadares Figueiredo	F	H11	Taxipuxu	FR	HC	N	Y	N	N	CO	HC	LB	MI
19	T01; T03	Firno Figueiredo (Roberto)	M	H11	Taxipucu	FR	HC	N	Y	N	N	CO	HC	LB	MI
20	T01; T03	Francisco Coutinho de Figueiredo	M	H24	Taxipucu	FR	HC	N	Y	N	N	CO	HC	LB	MI
21	T01	Maria Francisca Pacheco Figueiredo	F	H24	Taxipucu	FR	HC	N	Y	N	N	CO	HC	LB	MI
22	T01	Célio Figueiredo	M	H25	Taxipucu	DR	IS	Y	Y	Y	Y	PCC	HC	LB	MI
23	T01	Geralda Souza Figueiredo	F	H25	Taxipucu	DR	IS	Y	Y	Y	Y	PCC	HC	LB	MI
24	T01	Pedro de Almeida Figueiredo	M	D											
25	T01; T02	Adolfo Correia de Figueiredo (1933)	M	H2	João Brás	IC	DG	N	Y	Y	Y	PCC	HC	SM	F
26	T01; T02	Tereza Santos Figueiredo	F	H2	João Brás	IC	DG	N	Y	Y	Y	PCC	HC	SM	F
27	T01	Zazá Figueiredo	F	N	Macapá										
28	T01	Rosilene Figueiredo	F												
29	T01	Paulinho Figueiredo	M												
30	T01	Rosa Figueiredo	F		Piranha										
31	T01	Cornélio da Silva (Carmito?) Figueiredo	M	N	Piranha										
32	T01	Velha	F												
33	T01	Everaldo Figueiredo	M		Taxipucu										
34	T01	SN – Divorciado	M	N											
35	T01	Renilda Figueiredo	F												
36	T01	Janio	M												

37	T01	José Figueiredo	M															
38	T01	Zilma	F															
39	T01	Vanessa	F															
40	T01	Nubia	F															
41	T01	Rosária Figueiredo	F	N	Macapá													
42	T01	Placido de Paula, Divorciado	M	N	Macapá													
43	T01	Magno Pacheco Figueiredo	M	H29	Taxipucu	DR	IS	N	Y	Y	Y	N	CM	SM	F			
44	T01	Ruth de Souza Brito	F	H29	Taxipucu	DR	IS	N	Y	Y	Y	N	CM	SM	F			
45	T01	Soleim Figueiredo	M	H16	Taxipucu	FR	HC											
46	T01	Idacira Brito	F	H16	Taxipucu	FR	HC											
47	T01	Iací Figueiredo	F	N	Macapá													
48	T01	Vanusa Correia de Figueiredo	F	H16	Taxipucu	FR	HC											
49	T01	Cristian Ralf de Almeida Lima	F	H16	Taxipucu	FR	HC											
50	T01	Francisco Figueiredo	F	H17	Taxipucu	FR	HC											
51	T01	IGUAL A 233	F															
52	T01	Claudio de Almeida Valadares	M															
53	T01	Jaíme Figueiredo Valadares	M	N	Santa Maria													
54	T01	Lucas Brito Figueiredo	M	H16	Taxipucu	FR	HC											
55	T01	Solano Brito Figueiredo	M	H16	Taxipucu	FR	HC											
56	T01; T03	Marlí Valadares Figueiredo	F	H9	Socó	FR	DG	Y	Y	Y	Y	N	HC	LB	F			
57	T01	Elígio Souza Ferreira	M	H9	Socó	FR	DG	Y	Y	Y	Y	N	HC	LB	F			
58	T01	Nazaré Figueiredo Ferreira	F	H9	Socó	FR	DG	Y	Y	Y	Y	N	HC	LB	F			
59	T01	Simone Figueiredo Ferreira	F	H9	Socó	FR	DG	Y	Y	Y	Y	N	HC	LB	F			
60	T01; T03	Reinaldo Figueiredo	M	H10	Taxipucu	FR	HC	N	Y	Y	N	CH	CM	SM	F			
61	T01; T03	Dejanete Figueiredo	F	H10	Taxipucu	FR	HC	N	Y	Y	N	CH	CM	SM	F			
62	T01; T03	Ricardo Figueiredo	M	H11	Taxipucu	FR	HC	N	N	N	N	N	N	LB	AS			
63	T01; T03	Frederico Figueiredo	M	H11	Taxipucu	FR	HC	N	Y	N	N	N	N	N	MI			
64	T01; T03	Edgar Figueiredo	M	H11	Taxipucu	FR	HC	N	Y	N	N	N	N	SM	MI			
65	T01; T03	Flavio Figueiredo	M	H12	Taxipucu	FR	HC	N	Y	Y	Y	CH	CM	LB	F			
66	T01; T03	Cristiane Figueiredo	F	H12	Taxipucu	FR	HC	N	Y	Y	Y	CH	CM	LB	F			
67	T01; T03	Firmo Figueiredo Filho	M	H11	Taxipucu	FR	HC	N	Y	N	N	N	N	SM	MI			
68	T01; T03	Robson Figueiredo	M	H12	Taxipucu	FR	HC	N	Y	Y	Y	CH	CM	LB	F			
69	T01; T03	Niel Figueiredo	M	H10	Taxipucu	FR	HC	N	Y	Y	N	CH	CM	SM	F			
70	T01; T03	Josiel Figueiredo	M	H10	Taxipucu	FR	HC	N	Y	Y	N	CH	CM	SM	F			
71	T01; T03	Nataniel Figueiredo	M	H19	Taxipucu	FR	HC											
72	T01	Angela dos Santos Figueiredo	F	N	Macapá													
73	T01	Carlos dos Santos Figueiredo	M	N	Macapá													
74	T01	Adolfo Correia de Figueiredo Filho	M	H28	João Brás	IC	DG	N	Y	Y	Y	N	HC	C	F			
75	T01	Mariana Melo da Silva	F	H28	João Brás	IC	DG	N	Y	Y	Y	N	HC	C	AS			

151	T01	Laercio Correia de Figueiredo	M														
152	T01	Nelson Correia de Figueiredo	M														
153	T01	Durvalina Correia de Figueiredo	F														
154	T01	Maria Ninfa Correia de Figueiredo	F														
155	T01	Daniel Nascimento Rodrigues	M														
156	T01	Ana Maria Figueiredo	F	H43	Pocotó		DR	IS	N	Y	Y	Y	PC	HC	SM	R	
157	T01	Rose Rodrigues dos Santos	F														
158	T01	Manuel Rodrigues dos Santos	M														
159	T01	Waldir Rodrigues dos Santos	M														
160	T01	José Rodrigues dos Santos	M														
161	T01	Lauro Rodrigues dos Santos	M														
162	T01	Maria Rodrigues dos Santos	F														
163	T01	Elísia Rodrigues dos Santos	F														
164	T01	João Rodrigues dos Santos	M														
165	T01	Aelson Rodrigues dos Santos	M														
166	T01	Zuleide Rodrigues dos Santos	F														
167	T01	Abiatá Rosário dos Santos	M	D													
168	T01	Elione Figueiredo dos Santos	F														
169	T01	Tatiane Figueiredo dos Santos	F														
170	T01	Ivanildo Figueiredo dos Santos	M														
171	T01	Marcione Rodrigues dos Santos	F	H40	São João da Caridade		NF	DG	N	Y	Y	Y	CO	HC	N	AS	
172	T01	Maria Marta Figueiredo dos Santos	F														
173	T01	Marciele Figueiredo dos Santos	F														
174	T01	Delson Figueiredo dos Santos	M														
175	T01	Eliege Figueiredo dos Santos	F														
176	T01	Walmir Moraes dos Santos (Tete)	M	H42	Retiro São Pedro, Querquilhau		NF	IS	N	Y	Y	Y	PCC	HC	SM	AS	
177	T01	José Luiz Figueiredo dos Santos	M														
178	T01	Marcia Figueiredo dos Santos	F														
179	T01	Cledison Figueiredo dos Santos	M														
180	T01	Odila Correia de Figueiredo	F														
181	T03	Maria Madalena Valadares	F	D													
182	T03	Almezino Coelho Furtado	M	D	Marajó												
183	T03	Simistone Valadares Furtado	M														
184	T03	Walica Valadares Furtado	F	H20	Buçutuba		DR	IS	N	Y	Y	Y	PC	HC	C	F	
185	T03	Zila Valadares Furtado	F	H4	São Manuel		IC	HC	Y	Y	Y	Y	P	HC	C	R	
186	T03	Maria Valadares	F	H23	Praíinha		IC	HC	Y	Y	Y	Y	PCC	CM	SM	F	
187	T03	Adelardo Valadares	M	H8	Praíinha		IC	HC	N	Y	Y	Y	CH	HC	C	F	
188	T03	Veríssima Valadares	F	H30	Praíinha		IC	HC	Y	Y	Y	Y	PCC	CM	C	R	

189	T03	Maria de Nazaré Valadares	F	N	Macapá														
190	T03	João Valadares	M																
191	T03	Cecilia Ferreira da Silva	F	H8	Prainha	IC	HC	N	Y	Y	Y	CH	HC	C	F				
192	T03	Ana Cléia da Silva Valadares	F	N	Afuá														
193	T03	Luana da Silva Valadares	F	H8	Prainha	IC	HC	N	Y	Y	Y	CH	HC	C	F				
194	T03	Ediene da Silva Valadares	F	H8	Prainha	IC	HC	N	Y	Y	Y	CH	HC	C	F				
195	T03	Luciene da Silva Valadares	F	H8	Prainha	IC	HC	N	Y	Y	Y	CH	HC	C	F				
196	T03	Hélio da Silva Valadares	M	H8	Prainha	IC	HC	N	Y	Y	Y	CH	HC	C	F				
197	T03	Solange da Silva Valadares	F	N	Chaves														
198	T03	Silvio da Silva Valadares	M	H8	Prainha	IC	HC	N	Y	Y	Y	CH	HC	C	F				
199	T03	João Marques Oliveira Brito	M	H30	Prainha	IC	DG	Y	Y	Y	Y	PCC	CM	C	R				
200	T03	Maria da Conceição Valadares	F	N	Macapá														
201	T03	Lucídio Marco de Oliveira Brito	M	D	São Manuel														
202	T03	Maria de Nazaré de Oliveira Brito	F																
203	T03	Miguel Valadares de Oliveira	M																
204	T03	Alexandre Valadares de Oliveira	F	H5	São Manuel	IC	HC	Y	Y	Y	N	PC	HC	C	F				
205	T03	Maria Cléia Pacheco	F	H5	São Manuel	IC	HC	Y	Y	Y	N	PC	HC	C	F				
206	T03	Joaquina Pacheco	F																
207	T03	Alexandre Pacheco de Oliveira Filho	M																
208	T03	Andreia Pacheco de Oliveira	F																
209	T03	Maria Néia Pacheco de Oliveira	F																
210	T03	Edmar Pacheco de Oliveira	M																
211	T03	Eli Cristina dos Santos Faria	M																
212	T03	Gabriel Faria de Oliveira	M																
213	T03	Felipe Faria de Oliveira	M																
214	T03	Alessandra Faria de Oliveira	F																
215	T03	Eusébio Furtado de Almeida	M	H23	Prainha	IC	HC	Y	Y	Y	Y	PCC	CM	SM	F				
216	T03	Elmir Valadares de Almeida	M	H23	Prainha	IC	HC	Y	Y	Y	Y	PCC	CM	SM	F				
217	T03	Carlos Valadares de Almeida	M	H23	Prainha	IC	HC	Y	Y	Y	Y	PCC	CM	SM	F				
218	T03	Celso Valadares de Almeida	M	H23	Prainha	IC	HC	Y	Y	Y	Y	PCC	CM	SM	F				
219	T03	Ademir Valadares de Almeida	M		Caviana														
220	T03	Meire Valadares de Almeida	F	N	Macapá														
221	T03	Aldonita Valadares de Almeida	F	N	São Sebastião da Boa Vista														
222	T03	Sergio Valadares de Almeida	M	N	Caiana, Guiana Francesa														
223	T03	Cristino Valadares de Almeida	M	N	Macapá														
224	T03	Claudio Valadares de Almeida	M	H23	Prainha	IC	HC	Y	Y	Y	Y	PCC	CM	SM	F				
225	T02	Alcinéia Valadares de Almeida	F	H7	Santa Maria	IC	IS	N	Y	Y	N	N	CM	LB	F				
226	T03	Milton Rodrigues da Rocha	M	H7	Santa Maria	IC	IS	N	Y	Y	N	N	CM	LB	F				
227	T02	Savo Almeida Furtado	M	H7	Santa Maria	IC	IS	N	Y	Y	N	N	CM	LB	F				

228	T03	Ameilton da Rocha Almeida	M	H7	Santa Maria	IC	IS	N	Y	Y	N	N	CM	LB	F
229	T03	Nilton da Rocha Almeida	M	H7	Santa Maria	IC	IS	N	Y	Y	N	N	CM	LB	F
230	T03	Josiane da Rocha Almeida	F	H7	Santa Maria	IC	IS	N	Y	Y	N	N	CM	LB	F
231	T03	Josilene da Rocha Almeida	F	H7	Santa Maria	IC	IS	N	Y	Y	N	N	CM	LB	F
232	T03	Alcilone da Rocha Almeida	F	H7	Santa Maria	IC	IS	N	Y	Y	N	N	CM	LB	F
233	T03	Janaína Correia Figueiredo	F	H6	Prainha	IC	HC	Y	Y	Y	Y	PCC	CM	LB	F
234	T03	Jaine Figueiredo Furtado	F	H6	Prainha	IC	HC	Y	Y	Y	Y	PCC	CM	LB	F
235	T03	Natanael Figueiredo Furtado	M	H6	Prainha	IC	HC	Y	Y	Y	Y	PCC	CM	LB	F
236	T03	Claudinei Figueiredo Furtado	M	H6	Prainha	IC	HC	Y	Y	Y	Y	PCC	CM	LB	F
237	T03	Cleuton Figueiredo Furtado	M	H6	Prainha	IC	HC	Y	Y	Y	Y	PCC	CM	LB	F
238	T03	Euvaldo Correia	M												
239	T03	Ediomar Rodrigues da Paixão	M												
240	T03	Maria Francisca Pacheco Figueiredo	F												
241	T03	Jacozinho Furtado	M												
242	T03	Pedro Furtado	M												
243	T03	Teodomiro Furtado	M												
244	T03	João de Deus Furtado	M	H21	Entrada Taxipucu	IC	DG	Y	Y	Y	Y	PC	HC	C	R
245	T03	Neuracy de Brito Furtado	F	H21	Entrada Taxipucu	IC	DG	Y	Y	Y	Y	PC	HC	C	R
246	T03	Antonio de Deus Furtado	M												
247	T03	Maria Angela Gomes	F												
248	T03	Eduarda de Souza Furtado	M	D											
249	T03	Jacó Bibiano de Almeida	M	D											
250	T03	Jovita Valadares Furtado	F	D	Prainha										
251	T03	Pedro da Costa Faria	M	D	Pracutuba										
252	T03	Maia Isa Valadares Brito	F	N	Macapá										
253	T03	João Valadares Brito	M	H30	Prainha	IC	DG	Y	Y	Y	Y	PCC	CM	C	R
254	T03	Raimundo Valadares Brito	M	H30	Prainha	IC	DG	Y	Y	Y	Y	PCC	CM	C	R
255	T03	Adielson Valadares Brito	M	N	Macapá										
256	T03	Adiel Valadares Brito	M	N	Macapá										
257	T03	Alaelson Valadares Brito	M	H30	Prainha	IC	DG	Y	Y	Y	Y	PCC	CM	C	R
258	T03	Maria Augusta Valadares Brito	F	N	Afuá										
259	T03	Elísio Valadares Brito	M	N	Macapá										
260	T03	Maria Marcelina Valadares Brito	F	N	Macapá										
261	T03	Constantino Valadares	M												
262	T03	Manuel Romão Valadares	M	D											
263	T03	Veridião Furtado(Diã)	M												
264	T03	Dorcinda Furtado Valadares	F												
265	T03	Pedro Gomes Valadares	M												
266	T02; T03	Domingos dos Santos Furtado	M	H38	Turézinho	FR	DG	N	Y	Y	Y	CO	HC	SM	MI

267	T03	Maria Julia Valadares	F	D													
268	T03	Elvira Valadares	F														
269	T03	Rosa Valadares	F														
270	T02; T03	Alda Valadares Furtado	F	H38	Turézinho	FR	DG	N	Y	Y	Y	CO	HC	SM	MI		
271	T02	Augusto Monteiro Reis	M														
272	T02	Agueda Maria dos Santos	F														
273	T02	Gita dos Santos Reis	F														
274	T02	IGUAL A 186	F	H23	Prainha	IC	HC	Y	Y	Y	Y	PCC	CM	SM	F		
275	T02	Lauro Marques de Brito Amaral	M														
276	T02	Gracinda Rosa dos Santos	F	H47													
277	T02	Nercindo Ayres Furtado	M	H47													
278	T02	Isabel Ayres Furtado	F	D													
279	T02; T05	Olivio Bertoldo Furtado	M														
280	T02; T03	Edilson Valadares Furtado	M	H39	Turézinho	FR	DG	N	Y	Y	Y	CO	HC	SM	F		
281	T02; T03	Arió Furtado Valadares	M														
282	T02	Olivio dos Santos Furtado (Alemão)	M	H43	Pocotó	DR	IS	N	Y	Y	Y	PC	HC	SM	R		
283	T02	Ana dos Santos Figueiredo (Igual a 156?)	F														
284	T02	Maria Valadares	F														
285	T02	Dora Valadares Furtado	F														
286		Lélia Valadares Furtado	F														
287		Preto Valadares Furtado	M														
288	T02	Rosangela Valadares Furtado	F														
289	T02	Emilson Valadares Furtado	M														
290	T02; T03	Zulma Furtado Valadares	F														
291	T02; T03	Toti Furtado Valadares	F														
292	T02	Giovita dos Santos Silva	F														
293	T01; T02	Raimunda dos Santos Batista	F	H1	Socó	FR	DG	Y	Y	Y	Y	CH	HC	C	F		
294	T02	Franklin Batista	M														
295	T02	Aginaldo da Silva	F														
296	T02	Ezequiel Lima	M														
297	T01; T02	Tereza dos Santos Lima	F														
298	T02	Julio dos Santos Lima	M														
299	T02	Manuel dos Santos Lima (Mimi)	M														
300	T02	Aurora dos Santos Lima	F														
301	T02	Marciano dos Santos Lima	M														
302	T02	Nazaré da Silva	F														
303	T02	Abelardo da Silva	M														
304	T02	Leonil des da Silva	M														

305	T02	Lucio da Silva	M																
306	T02	Graça da Silva	F																
307	T02	Zena da Silva	F																
308	T02	Nené da Silva	F																
309	T02	Ivete dos Santos Batista	F	N	Belém														
310	T02; T04.1	Marlene dos Santos Batista	F	N	Belém														
311	T02	Milca dos Santos Batista	F	N	Belém														
312	T02	Candinha dos Santos Batista	F	D	Belém														
313	T02	Izoleide dos Santos Batista	F		Ayuá, Caviana														
314		Eurico dos Santos Batista	M	N	Macapá														
315		Xiné dos Santos Batista	M	N	Belém														
316		Xiroca dos Santos Batista	F		Cheira-café, Fazenda Santa Terezinha, Caviana														
317		Fernando Henrique Santos Batista	M	H41	Sto Antonio, Caridade	NF	IS		N	Y	Y	N	PC	HC	C			R	
318	T04.1	Raimundo (Diquinho) dos Santos	M	D															
319	T04.1	Paulo Sérgio	M	N	Belém														
320	T04.1	Paula Marcia	F	N	Belém														
321	T04.1	Paulo César	M	N	Belém														
322	T04.1	Paulo (Chico)	M	N	Caiena														
323	T04.1	Paula Maria	F		Belém														
324	T04.1	Veríssimo	F	D	Marajó														
325	T04.1	Cantoario	M	N	Marajó														
326		Maria José Rodrigues	F	N	Macapá														
327	T04.2	Iame Rodrigues	M	N	Macapá														
328	T04.2	Biata Rodrigues	F	N	Macapá														
329	T04.2	Orzinda Rodrigues Batista	F	N	Macapá														
330	T04.2	Jeová Rodrigues Batista	M	N	Macapá														
331	T03; T04.1	Raquel Rodrigues Batista	F	N	Macapá														
332	T03; T04.1	Ilca Rodrigues Batista	F	N	Macapá														
333	T03; T04.1	Sebastião Rodrigues Batista	M	N	Macapá														
334	T03; T04.1	Sebastiana Rodrigues Batista	F	N	Macapá														
335	T03	Antonio Marcos da Silva Almeida	M																
336	T03	Dejací da Silva Furtado	F																
337	T03	Ednelson da Silva Furtado	M																
338		Dejanira da Silva Furtado	F																
339		Deusa da Silva Furtado	F																
340		Keila	F		Buçutinha														
341	T05	Manuel Amaral	M	D	Marajó														
346		Roseli da Silva Trindade	F	H3	Pocotó	FR	IS		N	Y	Y	Y	P	HC	C			N	
347		Maria Eunia de Brito da Silva	F	H13	São Raimundo	IC	HC												

348	T05	José Valadares	M	H13	São Raimundo	IC	HC	N	Y	Y	Y	N	CM	C	MI
349		Jacinto da Silva Valadares	M	H15	São Raimundo	IC	HC	N	Y	Y	Y	N	CM	C	MI
350		Sebastiana da Silva Valadares	F	N	Macapá										
351		Eliel da Silva Valadares	M	N	Macapá										
352		Maciel da Silva Valadares	M	H14	São Raimundo	IC	HC								
353		Adaelson da Silva Valadares	M	N	Macapá										
354		Norma da Silva Valadares	F	N	Afuá										
355	T05	Benedita da Silva Furtado	F	N	Macapá										
356		Mercedes da Silva Furtado	F	N	Macapá										
357		Maura da Silva Furtado	F	H13	São Raimundo	IC	HC	N	Y	Y	Y	N	CM	C	MI
358		Emilio da Silva Furtado	M		São Raimundo	IC	HC	N	Y	Y	Y	N	CM	C	MI
359		Vania Brito da Silva	F	H14	São Raimundo	IC	HC	N	Y	Y	Y	N	CM	C	MI
360		Viviane da Silva Valadares	F	H14	São Raimundo	IC	HC	N	Y	Y	Y	N	CM	C	MI
361		Kelly da Silva Valadares	F	H14	São Raimundo	IC	HC	N	Y	Y	Y	N	CM	C	MI
362		Laura Brito da Silva	F	H15	São Raimundo	IC	HC	N	Y	Y	Y	N	CM	C	MI
363		Audilan da Silva Valadares	M	H15	São Raimundo	IC	HC	N	Y	Y	Y	N	CM	C	MI
364		Emerson da Silva Valadares	M	H15	São Raimundo	IC	HC	N	Y	Y	Y	N	CM	C	MI
365		Romario da Silva Valadares	M	H15	São Raimundo	IC	HC	N	Y	Y	Y	N	CM	C	MI
366		Jáci mo da Silva Valadares	M	H15	São Raimundo	IC	HC	N	Y	Y	Y	N	CM	C	MI
367		Adailton da Silva Valadares	M	H15	São Raimundo	IC	HC	N	Y	Y	Y	N	CM	C	MI
368		Darlene da Silva Valadares	F	H15	São Raimundo	IC	HC	N	Y	Y	Y	N	CM	C	MI
369		Lauriene da Silva Valadares	F	H15	São Raimundo	IC	HC	N	Y	Y	Y	N	CM	C	MI
370		Lauriane da Silva Valadares	F	H15	São Raimundo	IC	HC	N	Y	Y	Y	N	CM	C	MI
371		Rosinaldo Furtado Moraes	M	H3	Pocotó	FR	IS	N	Y	Y	Y	PC	HC	C	AS
372		Manuel Furtado dos Santos	M	D											
374		Manuel da Conceição Furtado Moraes	M	N	Macapá										
375		Walfredo Furtado Moraes	M	N	Macapá										
376		Reginaldo Furtado de Moraes	M	N	Macapá										
377		Ronildo Furtado de Moraes	M	N	Macapá										
378		Rosalva Furtado de Moraes	F	N	Macapá										
379		Suely da Silva Moraes	F	H3	Pocotó	FR	IS	N	Y	Y	Y	P	HC	C	N
380		Suelen da Silva Moraes	F	H3	Pocotó	FR	IS	N	Y	Y	Y	P	HC	C	N
381		Suany da Silva Moraes	F	H3	Pocotó	FR	IS	N	Y	Y	Y	P	HC	C	N
382		Rosileida da Silva Moraes	F	H3	Pocotó	FR	IS	N	Y	Y	Y	P	HC	C	N
383		Rosinaldo da Silva Moraes	M	H3	Pocotó	FR	IS	N	Y	Y	Y	P	HC	C	N
384		Raimundo dos Santos Lima	M	H22	Ilha Nova	NF	IS	Y	Y	Y	N	CO	HC	SM	AS
385		Maria Rosa de Souza Lima	F	H22	Ilha Nova	NF	IS	Y	Y	Y	N	CO	HC	SM	AS
386		Samarone de Souza Lima	F	H22	Ilha Nova	NF	IS	Y	Y	Y	N	CO	HC	SM	AS

387		Nelinho de Souza Lima	M	H22	Ilha Nova	NF	IS	Y	Y	Y	N	C	HC	SM	AS
388		Clodoaldo de Souza Lima	M	N	Macapá										
389		Raimundinho de Souza Lima	M	N	Macapá										
390		Cipriano Pereira Lima	M	D											
391		Vitoria dos Santos Lima	F	D											
392		João Rogério de Souza	M	D	Ilha Nova										
393		Odorina Nazaré de Souza	F	D	Ilha Nova										
394		Claudio Valadares Furtado	M	H6	Prainha	IC	HC	Y	Y	Y	Y	PCC	CM	LB	F
395		Bernardina Ferreira da Silva	F	N	Afuá										
400		Ermídio Gonçalves da Silva	M	N	Afuá										
401	T01	Constâncio	M	H1	Socó	FR	DG	Y	Y	Y	Y	CH	HC	C	F
402	T01	Conceição Ferreira Souza	F		Boa Vista										
403	T01	Maria Raimunda Ferreira Souza	F	N	Macapá										
404	T01	Domingos Ferreira Souza	M	N	Macapá										
405	T01	Wanderlei de Almeida Figueiredo	M	N	Belém										
406	T01	Mendes de Almeida Figueiredo	M	N	Macapá										
407	T01	Aurea Figueiredo de Almeida	M	N	Macapá										
408	T01	Joaquina Figueiredo de Almeida	F	H31	Macapá, casa em Caviana Taxipucu										
409	T01	Walda Figueiredo de Almeida	F	N	Macapá										
410	T01	Glória do Rosário Figueiredo	F	D											
411		Ana dos Santos Valadares	F	D	São Raimundo										
412	T01	Carlene Patiali de Almeida Figueiredo	F	N	Macapá										
413	T01	Alan Weiner de Araujo Figueiredo	M	N	Macapá										
414	T01	Maria Graciele Carmo Sene da Silva	F	N	Macapá										
415	T01	Yasmim Raquela Figueiredo da Silva	F	N	Macapá										
416		Ronei Brito Figueiredo	M	H29	Taxipucu	DR	IS	N	Y	Y	Y	N	CM	SM	F
417		Ismael Brito Figueiredo	M	H29	Taxipucu	DR	IS	N	Y	Y	Y	N	CM	SM	F
418		Ronália Brito Figueiredo	F	H29	Taxipucu	DR	IS	N	Y	Y	Y	N	CM	SM	F
419		Ruany Brito Figueiredo	F	H29	Taxipucu	DR	IS	N	Y	Y	Y	N	CM	SM	F
420		Ezildo Brito da Silva	M	H32	Ilha da Marrecas	FR	IS	N	Y	Y	N	PC	HC	C	AS
421		Diva Matia Brito Almeida	F	H32	Ilha das Marrecas	FR	IS	N	Y	Y	N	PC	HC	C	AS
422		Jefferson Almeida Barros	M	H32	Ilha das Marrecas	FR	IS	N	Y	Y	N	PC	HC	C	AS
423		Alafe Almeida Barros	M	H32	Ilha das Marrecas	FR	IS	N	Y	Y	N	PC	HC	C	AS
424		Jessica Almeida Barros	F	H32	Ilha das Marrecas	FR	IS	N	Y	Y	N	PC	HC	C	AS
425		Leticia Brito da Silva	F	H32	Ilha das Marrecas	FR	IS	N	Y	Y	N	PC	HC	C	AS
426		João Gustavo Almeida da Silva	M	H32	Ilha das Marrecas	FR	IS	N	Y	Y	N	PC	HC	C	AS
427		Maria Zilda Brito da Silva	F	H33	São Benedito	NF	IS	Y	Y	Y	N	CO	HC	N	R
428		João Brás Brito Pacheco	M	H33	São Benedito	NF	IS	Y	Y	Y	N	CO	HC	N	R

429		Flaviana Brito da Silva	F	D	Belém														
430		Eremita Brito da Silva	F	D															
431		Laudelino da Silva Brito	M	D															
432		Ana Lucia Brito da Silva	F	N	Macapá														
433		Hildo Brito da Silva	M	N	Macapá														
434		Waldir Brito da Silva	M		Pocotó														
435		Ivanildo Brito da Silva	M	N	Macapá														
436		Vera Lucia Brito da Silva	F	N	Centro da Ilha														
437		Ednelson Brito da Silva	M	H33	São Benedito	NF	IS		Y	Y	Y	N	CO	HC	N			AS	
438		Marinelson Brito da Silva	M	H33	São Benedito	NF	IS		Y	Y	Y	N	CO	HC	N			AS	
439		Edlucia Brito da Silva	F	N	Chaves														
440		Paulo Valadares da Silva	M	N	Macapá														
441		Wilma Furtado Figueiredo	F	N	Macapá														
442		MaraLuce Machado (IGUAL AO 443?)	F	N	Pocotó														
443	T09	Maria Lucia Machado da Silva	F	H44	Pocotó	FR	DG		N	Y	Y	N	CH	CM	N			N	
444	T09	João Oasis da Silva	M	D	Pocotó														
445		Paula Machado	F	N	Macapá														
446		Carlos Edmilson Batista da Silva	M	N	Centro da Ilha														
447		Dionor Brito da Silva	F	N	Centro da Ilha														
448		Marizeu Brito da Silva	M	N	Centro da Ilha														
449		Selma Gardelha Pacheco	F	H33	São Benedito	NF	IS		Y	Y	Y	N	CO	HC	N			AS	
450		Maria Meires Gardelha Pacheco	F	N															
451	T06	Anderelei	M	N	Fazenda Carlos Melo														
452		Ivaldo Brito Pacheco	M	N															
453	T05	Fernando Rodrigues Figueiredo	M	N	Chaves														
454		Antonio	M	N	Chaves														
455	T06	Sandy Batista Figueiredo	F	N	Chaves														
456		Delcio Correia Figueiredo	M		Fazenda "Queijo"														
457	T05; T06	Mojacy Figueiredo da Silva	M	N	Macapá														
458	T05	Doralice Furtado Figueiredo	F		Fazenda "Queijo"														
459		Adria Batista da Silva	F	N	Macapá														
460		Miguel Antony Pacheco Brito	M	H33	São Benedito	NF	IS		Y	Y	Y	N	CO	HC	N			AS	
461		Izolina Brito dos Santos	F	H42	São Pedro Querquilhau	NF	IS		N	Y	Y	Y	PCC	HC	SM			AS	
462	T05	Rosaldo dos Santos Amaral	M	H34	Santana	NF	HC		N	Y	Y	N	CO	HC	SM			AS	
463		Rodolfo Brito dos Santos	M	H42	São Pedro, Querquilhau														
464		Luciano de Oliveira Brito Amaral	M	H37	Santana	NF	HC		N	Y	Y	N	N	HC	N			AS	
465	T05	Waldeí Brito dos Santos	M	N	Chaves														
466	T05	Maria de Nazaré dos Santos Amaral	F	D	São João da Caridade														

467		José Maria dos Santos Neto	M	N	Chaves													
468		Neuza Correia dos Santos	F	D														
469	T05	Isabela Brito dos Santos	F	N	Chaves													
470	T05	Manuel Amaral	M	D														
471	T05	Juraci Figueiredo da Silva	F	H43	Pocotó	DR	IS		N	Y	Y	Y	PC	HC	SM		R	
472		Raimundo dos Santos Amaral	M	H36	Santana	NF	HC		N	N	N	N	N	HC	N		AS	
473	T05	Juarez Figueiredo da Silva	M	N	Macapá													
474	T05	Lilian dos Santos Amaral	F	H36	Santana	NF	HC		N	N	N	N	N	HC	N		AS	
475		Josivaldo Figueiredo da Silva	M	N	São João													
476	T05	Vani dos Santos Amaral	F	N	Macapá													
477	T05	Junielson Figueiredo da Silva	M	H43	Pocotó													
478		Rosiane dos Santos Amaral	F	H35	Santana	NF	HC		N	Y	Y	N	CH	HC	SM		MI	
479	T05	Diana Figueiredo da Silva	F	N	Afuá													
480	T05	Gilmara dos Santos Amaral	F	H34	Santana	NF	HC		N	Y	Y	N	CO	HC	SM		AS	
481	T05	Mariana Figueiredo da Silva	F	N	Afuá													
482		Eufrásio Furtado Figueiredo	M	H35	Santana	NF	HC		N	Y	Y	N	CH	HC	SM		MI	
483	T05	Ana Claudia Figueiredo da Silva	F	N	Afuá													
484	T05	Gleiciane Valadares Figueiredo	F	N	Macapá													
485	T05	João Vitor Azevedo Amaral	M	H36	Santana	NF	HC		N	N	N	N	N	HC	N		AS	
486	T05	Dolores Marques de Oliveira Brito	F	D	Rio de Janeiro - Santana, Caviana													
487	T05	Raimunda	F	D														
488	T05	Francisco	M	N														
489	T05	Maurício	M	N														
490	T05	Doca	F	N														
491	T05	Sebastião (Sabá)	M	N														
492	T05	Olívio	M	N														
493	T06	Odete Lima Batista	F	H41	Santo Antonio, Caridade	NF	IS		N	Y	Y	N	PC	HC	C		R	
494	T06	Andreia Lima Batista	F	N	Macapá													
495	T06	Andreza Lima Batista	F	N	Chaves													
496	T06	Adilena Lima Batista	F	H41	Sto Antonio, Caridade	NF	IS		N	Y	Y	N	PC	HC	C		R	
497	T06	Fernanda Lima Batista	F	H41	Sto Antonio, Caridade	NF	IS		N	Y	Y	N	PC	HC	C		R	
498	T06	Bruna Lima Batista	F	H41	Sto Antonio, Caridade	NF	IS		N	Y	Y	N	PC	HC	C		R	
499	T06	Amauri Lima Batista	M	H41	Sto Antonio, Caridade	NF	IS		N	Y	Y	N	PC	HC	C		R	
500	T06	Audri Lima Batista	M	H41	Sto Antonio, Caridade	NF	IS		N	Y	Y	N	PC	HC	C		R	
501	T06	Adilson Lima Batista	M	H41	Sto Antonio, Caridade	NF	IS		N	Y	Y	N	PC	HC	C		R	
502	T06	Adriano Lima Batista	M	N	Fazenda Carlos Melo													
503	T06	Franquelino de Oliveira Batista	M	H41	Sto Antonio, Caridade	NF	IS		N	Y	Y	N	PC	HC	C		R	
504	T06	Celina Lima	F	H41	Sto Antonio, Caridade	NF	IS		N	Y	Y	N	PC	HC	C		R	

505	T06	Pedro da Silva	M	H41	Sto Antonio, Caridade	NF	IS	N	Y	Y	N	PC	HC	C	R
506	T06	Lene Batista Valadares	F	N	Fazenda Carlos Melo										
507	T09	Suzy Machado da Silva	F	H44	Pocotó	FR	DG	N	Y	Y	N	CH	CM	SM	AS
508	T09	Walnei Dias de Almeida	M	H44	Pocotó	FR	DG	N	Y	Y	N	CH	CM	SM	AS
509	T09	Erika Caroline da Silva Santos	F	H44	Pocotó										
510	T09	Davi da Silva Almeida	M	H44	Pocotó	FR	DG	N	Y	Y	N	CH	CM	N	N
511	T09	Emanuele da Silva Almeida	F	H44	Pocotó	FR	DG	N	Y	Y	N	CH	CM	N	N
512		Waldemir da Silva Trindade	M	D											
513		Maria Domingos da Silva	F	D	Arapichí, Ilha de Marajó										
514		Nicota Furtado	F	H45	Afuá, Ilha de Marajó	FR	UR	N	Y	Y	N	N	N	N	N
515		Raimundo Souza Santos	M	H46	Entrada do Socó	IC	DG	Y	Y	Y	Y	CH	HC	C	F
516		Ana Patricia Dantas	F	H46	Entrada do Socó	IC	DG	Y	Y	Y	Y	CH	HC	C	F
517		Paulo Henrique Souza Dantas	M	H46	Entrada do Socó	IC	DG	Y	Y	Y	Y	CH	HC	C	F
518		Anderson Gustavo Souza Dantas	M	H46	Entrada do Socó	IC	DG	Y	Y	Y	Y	CH	HC	C	F
519		Maria	F	H48	Turézinho	DR	IS	N	N	Y	Y	CH	HC	N	N

