

Diego Ramon Silva Machado | Org.
Adriane dos Prazeres Silva

HISTÓRIA, CULTURA e IDENTIDADE na AMAZÔNIA

Diferentes Espaços e Temporalidades



HISTÓRIA, CULTURA e IDENTIDADE na AMAZÔNIA

Diferentes Espaços e Temporalidades



UNIVERSIDADE DO ESTADO DO PARÁ

Reitor **Clay Anderson Nunes Chagas**
Vice-Reitora **Ilma Pastana Ferreira**
Pró-Reitora de Pesquisa e Pós-Graduação **Luanna de Melo Pereira Fernandes**
Pró-Reitora de Graduação **Acylena Coelho Costa**
Pró-Reitor de Extensão **Higson Rodrigues Coelho**
Pró-Reitor de Gestão e Planejamento **Carlos José Capela Bispo**



EDITORA DA UNIVERSIDADE DO ESTADO DO PARÁ

Coordenador e Editor-Chefe **Nilson Bezerra Neto**
Revisão **Marco Antônio da Costa Camelo**
Design **Flávio Araujo**
Web-Page e Portal de Periódicos **Bruna Toscana Gibson**
Livreria **Arlene Sales**
Bibliotecária **Rosilene Rocha**
Estagiários **João Lucas Ferreira Lima**
Natália Vinagre de Souza Souza

CONSELHO EDITORIAL

Francisca Regina Oliveira Carneiro
Hebe Morganne Campos Ribeiro
Luanna de Melo Pereira Fernandes (Presidente)
Joelma Cristina Parente Monteiro Alencar
Josebel Akel Fares
José Alberto Silva de Sá
Juarez Antônio Simões Quaresma
Lia Braga Vieira
Maria das Graças da Silva
Marília Brasil Xavier
Núbia Suely Silva Santos
Robson José de Souza Domingues
Pedro Franco de Sá
Tânia Regina Lobato dos Santos
Valéria Marques Ferreira Normando

Diego Ramon Silva Machado | Org.
Adriane dos Prazeres Silva

HISTÓRIA, CULTURA e IDENTIDADE na AMAZÔNIA

Diferentes Espaços e Temporalidades

Realização
Universidade do Estado do Pará - UEPA
Centro de Ciências Sociais e Educação - CCSE/UEPA
Editora da Universidade do Estado do Pará - EDUEPA

Normalização e Revisão	Natália Vinagre de Souza Souza Marco Antônio da Costa Camelo
Designer Gráfico	Flávio Araujo
Capa	Flávio Araujo
Diagramação	Douglas R. Silva DRServiços Editoriais
Apoio Técnico	Bruna Toscano Gibson Arlene Sales Duarte Caldeira
Supervisão editorial e finalização	Odivaldo Teixeira Lopes

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
EDITORA DA UEPA - EDUEPA

H673 História, cultura e identidades na Amazônia: diferentes espaços e temporalidades / Diego Ramon Silva Machado ; Adriane Prazeres Silva (Orgs.). - Belém : EDUEPA, 2025.
166 p.: il.

Inclui bibliografias
ISBN: 978-85-8458-055-2

1. Amazônia - história - cultura. 2. Carimbó - mitologia - patrimonialização. 3. Ribeirinho - conflito socioambiental. 4. Escravidão - comércio - século XVIII. 5. Castanhal - legislação agrária. 6. Criança - história oral. 7. Tartaruga - Podocnemis expansa - exploração. I. Machado, Diego Ramon Silva. II. Silva, Adriane Prazeres. III. Título.

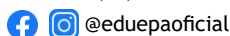
CDD 299.6098115 - 22.ed.

Ficha Catalográfica: Rosilene Rocha CRB-2/1134.

Editora filiada



Editora da Universidade do Estado do Pará - EDUEPA
Travessa D. Pedro I, 519 - CEP: 66050-100
E-mail: eduepa@uepa.br/livrariadauepa@gmail.com
Telefone: (91) 3284-9112



APRESENTAÇÃO

A presente coletânea é resultado da incursão de pesquisadores e pesquisadoras da área da história no contexto Amazônico. Aliás, a territorialidade da região, pautada pela história social de homens e mulheres que aqui estiveram (e estão) institui-se como eixo norteador desta publicação. O livro traz, em diferentes temporalidades que se estendem do Brasil colonial até a história do tempo presente, seis capítulos que se debruçam em fontes documentais diversas, a saber: crônicas e relatos de viagens, requerimentos, cartas, mapas, relatos orais e cultura material. A obra apresenta a pesquisa historiográfica plural e diversa, tal como o lugar que ela está inserida. Os estudos por ora apresentados posse um, por vezes, aspectos da história ambiental, rural, cultural, da escravidão, do mundo atlântico e patrimonial, sem nunca esquecer, contudo de problematizar as lutas, disputas e contradições presentes nesta vasta região.

Apesar de tomar a territorialidade amazônica como mote deste livro, engana-se, todavia, quem pensa ser ele detentor ou apresentador de uma Amazônia uníssona, homogênea, de cronologia sisuda ou, ainda, única. Da ilusão de um paraíso, como diria Betty J. Meggers¹; uma Amazônia “inventada” por europeus, nas palavras de Neide Gondim²; passando pela concepção de ser uma região cujo traço mais geral é o de ter sido construída por um pensamento externo a ela, através do ideário internacional, sobre o que eles entendem sobre sua natureza em textos, imagens e discursos diversos³; a Amazônia que pensamos para este livro é tecida por vozes que muitas vezes são silenciadas história oficial da região. Aqui, portanto, estão descritas experiências históricas e sociais diversas circunscritas na regionalidade. Vejamos:

¹ Meggers, Betty J. *Amazônia: a ilusão de um paraíso*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1987.

² Gondim, Neide. *A invenção da Amazônia*. Manaus: Editora valer, 2007.

³ Pizarro, Ana. *As vozes do rio: imaginário e modernização*. Belo Horizonte: editora UFMG, 2012.

Resgatando cronistas e expedicionários que estiveram no estuário amazônico, entre os séculos XVI e XVII, no primeiro capítulo, Diego Ramon Silva Machado analisa, sobre o viés da história ambiental, o consumo e a mão de obra na pesca da tartaruga da Amazônia, apontando para características do inventário da fauna e descrição da natureza amazônica realizada por estes viajantes e mostra a presença do imaginário, do utilitarismo e da cultura renascentista na descrição do mundo natural entre os cronistas, baseando-se em grande parte no modelo predatório de ocupação a exploração de espécies viventes nos rios amazônicos como o peixe boi, o pirarucu e a tartaruga.

O historiador Diego Pereira Santos, por sua vez, nos traz o estudo acurado sobre as questões sanitárias na Amazônia entre os séculos XVIII e XIX, identificando os agentes da prática médica, sobretudo físicos, cirurgões e boticários, nas capitanias do Pará e Maranhão antes mesmo destas serem tidas como obrigatórias, sem esquecer dos agentes diretos de saúde, ou seja, definidos por ele como indivíduos que estavam relacionados as atividades de saúde nestas capitanias; arrola, assim, uma série de fontes historiográficas importantes que indicam a circulação de personagens no mundo Atlântico e nos portos costeiros no contexto da circulação que se inserem na dinâmica do comércio de escravos na Amazônia.

O debate sobre terras de uso comuns ou terras coletivas, tomando os castanhais de serventia pública e o processo de resistência, permanência e luta pela terra na Amazônia, partindo do início do século XX até 1991, apresenta-se como escopo do capítulo de Adriane dos Prazeres Silva, e demonstra sujeitos do interior da floresta Amazônica e suas vivências cotidianas nestas terras coletivas. É trabalho, portanto, que identifica, por meio de fontes históricas diversas, e olhar sensível aos sujeitos da pesquisa, como homens e mulheres conflitaram-se, lutaram, resistiram nestas terras entre 1930 e 1991.

No capítulo de Airton dos Reis Pereira, Ana Natalia Batista Gomes, Beatriz Dutra Sarges, Edina Silva Almeida e Samuel Sousa Lisboa, a interface entre ribeirão, áreas de preservação e os conflitos socioambientais no sudeste do Pará apresenta a comunidade diamante e suas organização social com destaque para as influências das áreas naturais deste território no âmbito da produção agrícola ali empregada. Utilizando da história oral, bem como da pesquisa bibliográfica e documental, os autores destacam as comunidades tradicionais, a exemplo da comunidade Diamante, como lugares e pessoas cujo o trabalho assume lugar importante na apropriação da terra, numa dinâmica diferente daquela apresentada no capitalismo.

A partir da história oral, Thabata de Farias Silva e Edila Arnaud Ferreira Moura discutem sobre a pesquisa sobre a prática de circulação de crianças na Amazônia, mais especificamente na sociedade paraense, e fazem isso a partir da análise e compreensão das crias de família, por vezes identificadas como crias, menina da casa, quase da família, filha de criação ou afilhada. As autoras identificam nestas histórias de vida a extrema pobreza e o sistema de parentesco existente nesse grupo social foram condicionantes para a prática ocorrer e ser reproduzida.

Por fim, temos o texto de Edilson Mateus Costa da Silva, que busca debater os discursos folcloristas presentes no Dossiê IPHAN do carimbó. Faz isso a partir de aspectos políticos, as representações e os embates na composição do inventário de registro do gênero folclórico, trazendo enquanto destaque do discurso folclorista que envolve o carimbó, bem como a patrimonialização da manifestação cultural.

Tal obra também é um resultado tácito de um compromisso firmado pelo grupo de pesquisa “Amazônia: história, culturas e identidades - GPAM”, da Universidade do Estado do Pará, pertencente ao diretório de grupos do Conselho Nacional de Pesquisa – CNPq, em buscar publicações anuais que abarquem pesquisas realizadas por seus pesquisadores e colaboradores próximos, nas suas quatro linhas de pesquisa: culturas, cidade e trabalho; culturas étnicas e identidades; história, ciência e natureza; e movimento sociais, educação popular e trabalho na Amazônia.

Convidamos, portanto, a todos a conhecerem estas múltiplas amazônias estudadas pelos pesquisadores e pesquisadoras do GPAM, bem como refletir sobre nosso lugar nesta territorialidade e toda sua singularidade. Boa leitura!

Os organizadores

Sumário

Consumo, Mão de Obra e Cultura Renascentista Nos Primeiros Registros Sobre a Exploração da Tartaruga da Amazônia (<i>Podocnemis expansa</i> , SCHWEIGGER, 1812), Séculos XVI E XVII	11
--	----

Diego Ramon Silva Machado

As Condições Sanitárias e o Comércio de Escravizados nos Portos Costeiros da Amazônia no Último Quartel do Século XVIII e Início do XIX.....	38
---	-----------

Diego Pereira Santos

A Amazônia e os Castanhais de Uso Comum: Legislação Agrária, Conflitos Pela Terra e Alianças no Pará (1930-1991)	60
--	----

Adriane dos Prazeres Silva

Ribeirinhos, Áreas de Preservação Permanentes e Conflitos Socioambientais: O Caso da Comunidade Diamante, Sudeste do Pará	91
--	-----------

Airton dos Reis Pereira

Ana Hatalia Batista Gomes

Beatriz Dutra Sarges

Edina Silva Almeida

Samuel Sousa Lisboa

História Oral e *Circulação de Crianças* na Amazônia: Trajetória de Vida
Das *Crias* de Uma Família Rural no Município de Viseu-Pará..... 117

Thabata de Farias Silva

Edila Arnaud Ferreira Moura

Mitologia do Carimbó: Análise Dos Discursos de Patrimonialização
no Dossiê IPHAN (Inventário Nacional de Referências Culturais,
2014).....140

Edilson Matens Costa da Silva

AUTORES.....163

CONSUMO, MÃO DE OBRA E CULTURA RENASCENTISTA NOS PRIMEIROS REGISTROS SOBRE A EXPLORAÇÃO DA TARTARUGA DA AMAZÔNIA (*PODOCENMIS EXPANSA*, SCHWEIGGER, 1812), SÉCULOS XVI E XVII

Diego Ramon Silva Machado

RESUMO

Os registros sobre o consumo de animais na Amazônia datam desde o século XVI. Destaca-se, neste período, a exploração de espécies viventes nos rios amazônicos como o peixe boi, o pirarucu e a tartaruga. Também conhecida como jurará-açu, tartaruga grande, significado indígena para tartaruga da Amazônia, a espécie foi amplamente utilizada pelos mais variados grupos sociais residentes e migrados na região, das mais diferentes formas e localidades do vale amazônico. A partir da retomada de relatos de cronistas como Gaspar de Carvajal (1541-1542), Francisco Vásquez (1560-1561), Pedro Teixeira (1639) e Cristovão de Acunã (1639), o presente estudo busca relatar o consumo e a mão de obra na pesca da tartaruga da Amazônia, entre os séculos XVI e XVII, apontando para características do inventário da fauna e descrição da natureza amazônica realizada por estes expedicionários. O caminho percorrido, a partir dos documentos, mostra a presença do imaginário, do utilitarismo e da cultura renascentista na descrição do mundo natural entre os cronistas, baseando-se em grande parte no modelo predatório de ocupação.

Palavras-chave: Amazônia; Tartaruga da Amazônia; Cronistas.

INTRODUÇÃO

Os registros sobre o consumo de animais na Amazônia datam desde o século XVI. Destaca-se, neste período, a exploração de espécies

vivente nos rios amazônicos como o peixe boi, o pirarucu e a tartaruga, objeto deste estudo. Porém, como veremos, sua exploração não se rendeu apenas ao período quinhentista estendendo-se para os demais séculos. Também conhecida como jurará-açu, significado indígena para tartaruga da Amazônia, a espécie foi amplamente utilizada pelos mais variados grupos sociais residentes e migrados na região, das mais diferentes formas e localidades diferentes do vale amazônico, inclusive pelos primeiros exploradores.

Talvez uma das primeiras menções sobre a utilização da tartaruga na alimentação da região se deu já na expedição comandada por Francisco de Orellana, entre 1541/42 e escrita pelo padre franciscano, e cronista da viagem, Gaspar de Carvajal, frade da ordem de São Domingo de Gusmão. Padecendo de muitas necessidades e notabilíssimos perigos, os tripulantes da expedição de Orellana chegavam às povoações que por vezes fugiam e, por outras, os recebiam bem, os dando, num desses casos, muita “comida de tartarugas e papagaios em abundância”, apreciado pelo Capitão Orellana (Carvajal, 1941, p. 27-28). Numa das passagens mais conhecidas da expedição, Carvajal falou da falta de mantimentos que levavam os tripulantes ao extremo de comer “couros, cintas e solas de sapatos cozidos com algumas ervas” e, ainda, se embrenharem pelas matas em busca de “raízes comestíveis”, comendo algumas desconhecidas pelo caminho e ficando, por isso, “às portas da morte, pois estavam como loucos e não tinham miolos[...]” (Carvajal, 1941, p. 19).

Mais tarde, seguindo o relato de Carvajal, numa bifurcação de rio, “subiram uns índios, a ver-nos, em quatro ou cinco canoas, carregadas de muita comida”. Esses índios se diziam os principais e vassalos do cacique Apária e iam ao seu mando, segundo Carvajal, levá-los de comer e começaram a tirar de suas canoas “muitas perdizes” como as da Espanha, porém maiores, e muitas tartarugas, do “tamanho de adargas”, além de outros pescados.” (Carvajal, 1941, p. 28). Seguiram estes mesmos índios pelo rio até chegar às povoações de Apária, entre os rios Javari e Içá, afluentes do Solimões, hoje São Paulo de Olivença, com quem conversou o capitão, e “mandou tirar das canoas grande quantidade de comida, tanto de tartarugas como de manatis (peixe boi) e outros peixes, e perdizes, gatos e monos assados.”¹

¹ A nota de rodapé feita por Cândido de Melo Leitão, tradutor do texto, ainda diz: “Essas tartarugas, grandes como escudos (adargas), de que nos fala Carvajal, são principalmente as fêmeas da espécie *Podocnemys expansa*, a grande tartaruga amazônica. O que os espanhóis chamam manatis são o que os portugueses chamaram peixe-boi, abundante no tempo do descobrimento tanto no Amazonas como na foz e porção inferior de quase todos os rios, desde o Rio de Janeiro até às Antilhas. A espécie marinha é hoje raríssima; a amazônica é o *Trichechus inunguis*, muito bem descrito por Acuña, como se verá adiante.”

Em 12 de maio, após semanas de navegação, chegaram nas “províncias” governadas por Machiparo, onde se travou um ardoroso conflito com os indígenas daquela localidade. Em meio a bergantins, arcabuzes e balistas disparadas contra os que vinham combatê-los, o alferes da missão, numa aldeia ali próximo, avisou ao capitão sobre a grande quantidade “tanto de tartarugas nos currais e tanques, como muita carne, peixe e biscoitos, tudo em tal abundância que daria para sustentar um batalhão de mil homens durante um ano.” Após a constatação, por ordem do capitão, Cristobal Maldonado “tratou de recolher a comida e tendo já apanhado mais de mil tartarugas” e tiveram de enfrentar mais uma vez os índios “determinados a matá-los e atacar o posto” onde estavam com o capitão. (Carvajal, 1941, p. 39).

Depois de terem passado pelo “rio grande”, supostamente o rio Madeira pelo tempo de viagem, os expedicionários continuaram saqueando outras aldeias e obtendo os alimentos que ali estavam, não com pouca resistência dos indígenas locais. Assim atacaram mais uma aldeia, mataram seu chefe, e tocando fogo em suas casas “onde estavam os índios, que assim saíram delas, fugindo, dando lugar a que se recolhesse a comida que nessa aldeia[...], não faltou, pois havia muitas tartarugas, muitos perus e papagaios, e uma grande fartura, pois de pão e milho nem se fala.” (Carvajal, 1941, p. 56).

Ainda nesse primeiro momento de viagens e descrições da natureza amazônica, estimulada pela expedição de Orellana, outra expedição, a de Pedro de Urzúa, que mais tarde, após sua morte de maneira drástica se tornaria de Lope de Aguirre², empreendeu a jornada em busca do Eldorado entre 1560 e 1561, navegando por vários rios, dentre eles o Javari até o Solimões. No início da viagem, Francisco Vásquez, principal cronista da viagem de Urzúa, relatou o consumo das tartarugas no caudaloso rio Cocama, cujo tinha “muito pescado de diferente classe e muita tartaruga”, bem como havia muita quantidade de ovos na praia, onde também se tomava grande quantidade de “pássaros do tamanho de pombos que são muito gordos e saborosos.” (Vázquez, 2000, p. 39).³

² Lope de Aguirre foi recrutado à expedição de Pedro de Urzúa (1559), ordenada pelo Marquês de Cañete, saindo do Peru em direção ao Eldorado, pelo rio Amazonas. Durante a viagem, percebendo as inúmeras debilidades da expedição como a fome, a ausência dos “tesouros” prometidos, e se posicionando contra o rei da Espanha, Filipe II, pelas injustiças vividas na América espanhola e abuso de poder, Lope de Aguirre participou e liderou um motim contra Urzúa, matando-o e assumindo a tripulação. Considerado como traidor, Aguirre deu à viagem, para além da busca pelo Eldorado, um caráter separatista e libertador da Coroa espanhola, favorecido pelo isolamento geográfico, num ambiente repleto de riquezas naturais. Cf. Pizarro. *As vozes do rio: imaginário e modernização*. Belo Horizonte: editora UFMG, 2012, p. 46-57.

³ A crônica de Vásquez, de acordo com Kerleson Costa, apresenta dados geográficos «secundários e obscuros, não se tendo certeza de se eles realmente viajaram pela foz do Marañon como haviam afirmado ou, ao contrário, tenham chegado ao mar pelo Orinoco. Cf. Costa. *Homens e natureza na Amazônia brasileira*, op. cit., p. 72.

Muitas vezes os gêneros eram abandonados pelos indígenas quando enxergavam as expedições a exemplo de quando, há alguns dias de saída do rio Cocama, eles deram de repente com alguns índios que, de acordo com Vásquez, “estavam pescando em uma praia despovoada com suas canoas e tinham tomado mais de cem tartarugas grandes e chegados muitos ovos delas, e desde que nos viram se retiraram pelo rio com suas canoas e deixaram a presa [...], onde parou a armada e se repartiram as tartarugas e ovos entre todos.” (Vásquez, 2000, p. 39). Em outros locais, como na província de Casari – entre a foz do rio Napo, no Equador, e o rio Javari, no Solimões – os produtos de consumo serviam como base de troca entre caciques de paz e as armadas que lhes davam utensílios de ferro como facas e contas de joias no lugar de pescados e tartarugas. Desse lugar saiu também muitas canoas com comida, tartarugas e peixes, além de outras coisas de serventia aos expedicionários.

O relato mais completo de Vásquez a respeito das tartarugas se dá em Machifaro, povoação situada nas proximidades de Tonantins, mais precisamente entre a boca do rio Tefé até próximo de Coari, e descrita por Altamirando e Monguia, outros integrantes da expedição de Urzúa. (Costa, 2002). Na ocasião o cronista relatou haver neste povoado, segundo se disse, “[...] mas de seis mil tortugas grandes que los índios tenían para su comer encerradas e unas lagunetas hechas a mano, llenas de água y cercadas e la redonda com um cerco de varas gruesas, porque no se pudiesen salir, a la puerta de cada bohío había dos o tres lagunetas llenas de las dichas tortugas” (Vásquez, 2000, p. 42).

Três dos caminhos apontados pelos textos até aqui sobre a tartaruga da Amazônia em seu território são pontuais para as discussões posteriores sobre o seu extrativismo do decorrer dos séculos XVI e XVII, a saber: a importância dada nos relatos a numerosidade e profusão destes animais, a prática curralista de retenção de indivíduos vivos e a produção da manteiga dos ovos da tartaruga. Uma destacou o inventário da natureza feito por estes cronistas e viajantes diante da cultura renascentista, a outra viu no armazenamento e acúmulo destes animais a possibilidade de suprir a carência alimentar diante da sazonalidade do ambiente amazônico e, ainda, no terceiro caso, o preparo e a conservação dos alimentos, bem como a iluminação dos ambientes coloniais onde os sujeitos envolvidos no processo faziam parte.

INVENTÁRIO DA NATUREZA COLONIAL

Não se sabe ao certo se o número relatado por Carvajal e Vásquez condiz com o verdadeiro número de animais coletados naquelas ocasiões, em especial de tartarugas, todavia, sabe-se que eles faziam parte da maneira

de descrever o mundo natural neste período. “A fantasia, a sensação de fome e sua saciedade” dominaram, por exemplo, o texto de Carvajal, com uma terra que além de alegre e vistosa era muito abundante de comidas e frutas (Pizarro, 2012, p. 44). Todavia, apesar da fartura houve a falta de suprimentos nas embarcações e, portanto, para os viajantes, sobretudo quando havia confronto destes com índios. Aliás, a fome e as batalhas foram os temas mais recorrentes nesta viagem inaugural (Gondim, 2007).

Os números e a qualidade de fartura, como vimos, também são citados nos escritos de Aguirre numa proximidade de, pelos menos, cerca de mais 3 ou 4 mil tartarugas a mais em relação aos relatos de Carvajal. Termos como “abundância”, “muito pescado”, “grande quantidade” e afirmativas de alimentação para um batalhão de mil homens durante um ano corroboravam para o reforço um tanto quanto edênico do vale Amazônico. Ainda assim não se pode colocar todos os atores sociais deste momento como se falassem do mesmo lugar. Há, por exemplo, os que acreditam como no caso da historiadora Ana Pizarro que, diferente daquilo empreendido nos escritos de Carvajal, Aguirre é um “depredador” do meio natural, problema relativo ao poder e sua atitude antimonárquica, “frente ao qual a natureza tem um sentido totalmente utilitário; a pesca é para comer, como os frutos da terra, os rios são meios de transporte. A força da natureza é um elemento contra o qual se luta para sobreviver.” (Pizarro, 2012, p. 57).

O encontro com um mundo natural diversificado e cheio de animais de interesse dos cronistas não é acompanhado de uma descrição minuciosa ou uma listagem exaustiva destes representantes da fauna. Isso ficará a cargo dos naturalistas do século XVIII, quando a História Natural “formulará e postulará o inventário minucioso e exaustivo dos seres vivos como procedimento padrão a ser seguido” (Prestes, 2000, p. 26). Diferente disso, durante o século XVI e XVII, por influência da cultura renascentista, do forte viés humanista e, mais tarde, do início de uma História Natural o interesse da natureza se deu em conhecer plantas e animais com certa noção de “finalidade”, afinal, dentro desta perspectiva o mundo haveria sido criado para o homem.

De fato, conforme Prestes (2000), em relação à investigação da natureza no Brasil colônia do século XVI, podemos dizer que o inventário dos seres vivos para o homem renascentista, era em primeiro lugar, uma inserção e não necessariamente uma reinterpretação, reescritura ou, ainda, reelaboração da natureza ou do conhecimento que já se dispunha sobre ela uma vez que o mundo natural seria dotado de um poder fecundo; em

segundo aspecto, cada novo ser vivo descrito, fosse ele animal ou planta, era comparado às formas já conhecidas do europeu, num processo de descrição que tomava a semelhança como fator para a descrição das peculiaridades e diferenças dos novos seres.

Quanto aos primeiros relatos, Prestes (2000, p. 21) afirma ser pelas mãos dos europeus que se iniciou a “História da Biologia no Brasil”, mas pontua que a literatura historiográfica mais clássica e suas classificações não levou em consideração, por vezes, a sua cientificidade se reduzindo apenas ao caráter simbólico das suas descrições. Na acepção de Prestes, as histórias mais recentes da Biologia têm se desenvolvido na perspectiva de que os primeiros relatos sobre a natureza brasileira não podem ser separados entre “empíria e fantasia, pois o mundo não era então classificado segundo a existência de seres concretos e abstratos”; ou mesmo serem considerados como “esparsos e assistemáticos”, visto que não havia naquele tempo a necessidade de um “levantamento amplo de dados empíricos, por meio de observações rigorosamente metódicas da natureza.” Assim, continua, “conhecer um animal ou vegetal significava tomá-lo como parte do cotidiano humano, inserido nas práticas de coleta, caça ou pesca, no preparo para a dieta no aproveitamento de suas partes ou dos produtos que geram. A utilidade do animal ou do vegetal sobrepõe-se à descrição de sua aparência. É pelo uso que são oferecidos alguns elementos de identificação e de organização para o conhecimento.” (Prestes, 2000, p. 27).

A ênfase na quantidade dos indivíduos sem detalhar morfologicamente cada um desses animais e diferenciá-los dos demais a partir destas características uniu-se ao interesse sobre a forma de como se podia cozinhá-los e consumi-los, o que se podia aproveitar ou como seria melhor usá-los. A história destas tartarugas, portanto, se definiu a partir delas mesmas no interior de seus usos, costumes, sabores e crenças ligando-as ao mundo amazônico e europeu, ao mesmo tempo.

Na perspectiva apresentada por Michel Foucault antes de tornar-se História Natural, o que existia entre os séculos XVI e meados do século XVII eram “histórias”, sendo assim:

[...] fazer a história de uma planta ou de um animal era tanto dizer quais são seus elementos ou seus órgãos, quanto às semelhanças que se lhe podem encontrar, as virtudes que se lhe atribuem, as lendas e as histórias com que se misturou, os brasões onde figura, os medicamentos que se fabricam com sua substância, os alimentos que ele fornece, o que os antigos relatam dele, o que os viajantes dele podem dizer.”

A história de um ser vivo era esse ser mesmo, no interior de toda rede semântica que o ligava ao mundo. A divisão, para nós evidente, entre o que vemos, o que os outros observaram e transmitiram, o que os outros enfim imaginam ou em que creêm ingenuamente, a grande tripartição, aparentemente tão simples e tão imediata, entre *Observação*, o *Documento* e a *Fábula* não existia (Foucault, 1999, p. 176-177).

Estes relatos ganham ênfase diante do contraste entre opulência e miséria no território amazônico seiscentista, afirma Rafael Chambouleyron (2005, p. 108-116). De um lado, governadores, ouvidores-gerais, vereadores, capitães, padres jesuítas, mostravam um ambiente de fertilidade, adequabilidade e abundância (sobretudo pelas drogas do sertão, as especiarias) para a ocupação e colonização portuguesa, além de remeterem à “opulência da natureza, fertilidade dos campos, abundância de produtos naturais, de especiarias, animais, complexidade dos rios” escondidas do Grão-Pará e Maranhão, com suas potencialidades e possibilidades em relação aos gêneros e drogas que produziam. De outro, estava a pobreza dos moradores e a miséria dos índios, sobretudo nos documentos de fins do século XVII, justificados pelos sujeitos históricos daquela época por conta de vícios, abandono, abusos dos governadores, papel das autoridades e falta de comércio.

Ainda segundo Chambouleyron (2005, p. 121), “o discurso da abundância era muito mais do que um mero encantamento pela natureza paradisíaca da Amazônia. Era igualmente a expressão das angústias dos moradores e povoadores portugueses. Era por isso que a abundância e a opulência do Estado estavam intimamente vinculadas com a própria miséria dos colonos.” Fato que poderia ser reforçado pelas poucas referências desta contradição nas décadas de 1610 a 1640, primeiros anos de conquista da região, e quando o domínio português sobre o território amazônico ainda não estava garantido.

Toda essa natureza superlativa, saborosa, imponente e cheia de quantidades, aliava-se ao edênico, ao simbólico, tão comum na literatura referente a este tempo, porém menos discutido aqui – por questões de escolhas metodológicas, quando se tratou do território amazônico tiveram mais destaque no imaginário das guerreiras Amazonas, no Eldorado e do Maligno (Pizarro, 2004). Estas descrições acompanhavam navegadores e conquistadores de terras incógnitas num cenário ideal, feito de suas “experiências, mitologias e nostalgias ancestrais”, externando sentimentos que variavam do “primitivismo pré-endênico ao infernismo primordial” (Gondim, 2007, p. 97). O Éden tropical, o onírico, contrastava como as

citações que remetiam ao Inferno da natureza do Novo Mundo, fossem eles mosquitos, a fome, as guerras ou as epidemias. Em suma, diz Ana Pizarro, as primeiras imagens da Amazônia foram impressas como “espaço paradisíaco e infernal, caótico, povoado por criaturas estranhas, objeto privilegiado do demoníaco e, portanto, aptas para sua transformação em servos da igreja Católica”, mais que isso, complementa a pesquisadora, “repleta de criaturas que habitam um espaço povoado de riquezas a serem consideradas para a exploração, assim como aquelas que pertencem a uma zoologia fantástica.” (Gondim, 2007, p. 91).

Em meio a toda esta zoologia fantástica povoada por monstros saltara nas crônicas, relações e escritos de viagens, as tartarugas. Estas, por sua vez, bem menos ou quase nada fantasiosas em determinadas citações, mas responsáveis, junto a outros animais e plantas, por influenciar pelo discurso renascentista toda uma literatura geográfica e biológica da região que virá mais tarde durante os outros séculos. Um estímulo à imaginação europeia. A descrição utilitarista do tamanho, forma, quantidade e variedade de plantas e animais que saltavam aos olhos dos cronistas nesse período desembocou num inventário do mundo natural constituído na relação mercantilista e catequista, na importância dada às informações geoeconômicas do rio, sobretudo o Amazonas, nos inventários e descrições das inúmeras frutas, dos numerosos animais, das enormes riquezas e de tantas outras frondosas características citadas em relação ao vale amazônico.

Este tipo de descrição se estendeu para o século subsequente e pode ser vista nas obras de Simão Estácio da Silveira, em 1619, quando chegou ao Brasil na nau da capitânia da expedição de Jorge de Lemos Betancor, um empresário dos açores, que pretendia estabelecer negócios e famílias açorianas no Grão-Pará e Maranhão. De acordo com Nelson Papavero (2000), logo em dezembro do mesmo ano, Estácio Silveira já se tornara procurador das coisas do Maranhão e de seus negócios particulares. Curiosamente, há um escrito atribuído a ele, um ano antes, datado em Lisboa a 21 de setembro de 1618, chamado “Intentos da Jornada do Pará”, cujo documento, segundo o próprio Papavero (2000, p. 105), “beiravam a fantasia e faziam da terra a imagem do paraíso” num território mais pautado nas proposições que de fato nas realizações de Silveira, uma vez que ainda não se sabe o autor já teria vindo ao Brasil, ou se somente citava o que havia sido descrito em outros documentos consultados.

No referido trabalho, Silveira (2000a, p. 105), disse haver no rio “[...] tartarugas de boa carne de que se faz manteiga muito boa do ovo

delas, muita diversidade de peixe, alguns muito grandes, e todos muito bons pescados solhos, e o peixe boi, cujo couro é de proveito.” O capitão fez também referência a grande quantidade de porcos, que era possível se matar atravessando o rio em magotes, veados, antas, pacas além de animais como patos, galinhas, rolas, pombas, mutuns e muitas aves e papagaios de comer e de formosas penas. Enfim, uma numerosidade comum nas descrições daquele período.

Também é dele a “relação sumária das cousas do Maranhão”, onde afirmou serem as jurarás “mais carnosos que um porco”, cujos seus lombos assados e viandados eram vantajosos, pois se podia fazer deles “sarapatel até com torresmo, e muita manteiga, que excede a das vacas [...]” (Silveira, 2000b, p. 120-121). Recapitulando a escrita utilitarista da época, em sua rede semântica, o capitão Silveira não deixou de relatar o grande tamanho, numerosa quantidade, facilidade de captura e sobrevivência destes animais, os quais poderiam durar “em casa sem comer mais de um mês”, somando, ainda, informações sobre seus ovos e cascos que, segundo ele, pelas praias se achavam suas ninhadas de ovos, vistos como são muitos “bons e sadios.” As conchas dos jurarás também seriam de proveito. A obtenção de azeite se daria a partir das “palmas de Guiné”, que havia em grande quantidade, dos rabos de peixe boi, essa por sua vez, considerada “muito sofrível”, e principalmente pela manteiga dos próprios jurarás, que excedia as demais mais o óleo de copaíba, este último considerado melhor para iluminar em relação ao de oliva, pois além de cheiroso davam “uma botija” (Silveira, 2000b, p. 120-121).

Em 1639, num intervalo de 20 anos após a descrição de Silveira e quase cem anos depois das remessas das tropas de Urzú pelo território amazônico, o inventário da natureza apresentará poucas mudanças com expedicionário Pedro Teixeira. Em sua relação sobre o rio Amazonas, destinada ao presidente do Peru, Teixeira (2000, p. 141) relatou ter encontrado após algumas léguas do rio Madeira, no povoado de Santa Luzia, o qual ele mesmo nomeou, “pouca quantidade de prata, assim como pouco peixe, mas muitas tartarugas e muitíssima caça”; já no Rio Napo se admirou com a sua fertilidade de “peixes de diferentes qualidades, muitas carnes do mato, muitíssima mandioca e ainda muitíssimas frutas de diferentes castas, grande número de tartarugas [e] madeiras em grande número de diversos tipos [...]”

Na “Relação do descobrimento do Rio das Amazonas, hoje S. Francisco de Quito e declaração do mapa onde está pintado”, documento atribuído ainda que de forma duvidosa ao padre jesuíta Alonso de Rojas

(2000), em 1777, e um dos quatro relatos produzidos na expedição de Pedro Teixeira⁴, mais uma vez aparecem as tartarugas. O texto traz semelhanças de descrição e estilo ao produzido pelo Jesuíta Cristóvão d'Acuña, de quem falaremos daqui a algumas linhas. De acordo com Rojas (2000), as margens do rio Amazonas alguns soldados incumbidos de descer o rio encontraram índias Omáguas em canoas para quem deram adornos em busca de comida. Seu território era próximo ao trecho do rio onde estava o domínio de Apária, ou seja, na confluência do rio Napo com o Marañón, terminando abaixo do Jutái. Depois do ocorrido, as mulheres teriam partido e, em breve, teriam vindo “até onde estavam este soldado [o único que sabia falar a língua dos Omáguas] e os seus companheiros, mais de quinhentos homens e mulheres, carregados de milho, mandiocas e tartarugas”(Rojas, 2000, p. 141).

Em 1639, o padre Jesuíta Cristóvão d'Acuña, designado para acompanhar Pedro Teixeira na viagem de volta, de Quito a Belém, trouxe maiores detalhes sobre o consumo, a criação de tartarugas nos currais e obtenção da manteiga de tartaruga. Do documento por ele escrito, intitulado “Novo descobrimento do grande rio das Amazonas (1639)”, se extrai a constatação da utilização de currais para se ter “carne fresca” durante o inverno amazônico visto que não era possível se manter as “chacinhas” de peixes boi pelo o ano todo por não haver sal em abundância na região, o que tornava difícil a conservação de sua carne por muito tempo recorrendo-se em alguns casos ao moquéim (Acuña, 1941, p. 180). Sobre a pesca deste mamífero, Acuña reafirma sua destruição:

Debaixo d'água sustêm pouco o anélito e assim, onde quer que ande, levanta amiúde o focinho para cobrir novo alento, donde vem a sua total destruição, pois ele mesmo se vai mostrando ao seu inimigo; veem-no os índios e o seguem em pequenas canoas, e esperam que, querendo respirar, tire fora d'água a cabeça, e cravando-o com os seus arpões, que fazem de conchas, lhe tiram a vida; dividem-no em porções médias, que assadas em grelhas de pau, duram, sem estragar-se, mais de um mês (Acuña, 1941, p. 180).

⁴ A expedição de Pedro Teixeira produziu quatro relatos sendo o primeiro de autoria do próprio Pedro Teixeira, enquanto o segundo, “Relação do descobrimento do Rio das Amazonas, hoje S. Francisco de Quito e declaração do mapa onde está pintado”, foi escrito pelo padre jesuíta Alonso de Rojas; já o terceiro e considerado o mais completo recebeu o nome de “Novo descobrimento do grande rio das Amazonas” (1639), do padre jesuíta Christóvão d'Acuña; o último e quarto relato é de Mauricio de Heriarte, “Descrição do Estado do Maranhão, Para, Corupa, Rio das Amazonas”, escrito bem depois do fim da expedição, em 1662. Cf Fernandes, Maria Luiza; Filho, Gregório Gomes. A expedição de Pedro Teixeira e a “descoberta” do Rio Branco. *Revista Territórios & Fronteiras*, Cuiabá, v. 7, n. 1, abr., 2014, p. 151.

Interessante o relato de Acuña (1941) no qual se mostrou a chacina e destruição do peixe boi, como ele mesmo relatou, identificando já um caminho de diminuição do número desses animais em alguns lugares, embora a preocupação maior fosse certamente na dificuldade de conservar os alimentos pela dificuldade da obtenção do sal e, portanto, do seu desperdício. O sal, segundo ele, era pouquíssimo empregado pelos locais para temperar as comidas e era obtido, na sua maioria, de cinzas de certas palmeiras tidas por ele como mais “salitre que sal.”

Mesmo que não fosse possível consumir a carne fresca de peixe boi durante todo o ano, por conta da dificuldade de conservação, era possível de alguma forma alimentar-se de outras carnes, pois de acordo com Acuña (1941, p. 180) na região não lhes faltava indústria para terem esse alimento durante todo o inverno, como no caso das tartarugas que, embora não fossem consideradas tão gostosas como aquela, eram, para ele, “mais sã e não menos proveitosa. Os indígenas faziam para isto, segundo ele, “uns currais grandes, cercados de paus, e cavados por dentro”, de modo que, como lagoas de pouco fundo, conservavam sempre em si a água de chuva, impossibilitando a alta mortandade destes animais nestes cativeiros (Acuña, 1941, p. 181).⁵ Quanto a isso, o padre jesuíta complementou:

Feito isso, no tempo em que as tartarugas saem a desovar nas praias, eles também deixam as suas casas, e emboscando-se nos postos conhecidos, por elas mais frequentados, esperam que, saindo à terra, venha cada qual ocupar-se em fazer a cova onde pretende deixar os ovos; saem nesta ocasião os índios, cercam-nas pelo lado da praia, por onde devem fazer a sua retirada para a água, e de chofre acometendo sobre elas, em breve tempo se veem senhores de grande quantidade, sem outro trabalho que o de as virar de pernas para o ar, com o que, sem se poderem mexer, as mantêm todo o tempo que querem, até que ensartadas todas em vários cordéis, por uns furos que lhes fazem no casco, lançadas na água, remando eles em suas canoas, as levam a reboque sem nenhum trabalho, até metê-las nos currais que fizeram, onde as soltam, dando-lhes por prisão aquele estreito cárcere, e alimentando-as com ramos e folhas de árvores, as mantêm vivas por todo o tempo que necessitam.

São estas tartarugas tão grandes e maiores que rodela de bom tamanho; é sua carne como de vitela; as fêmeas têm no bucho, quando as matam, mais de duzentos ovos cada uma, um pouco maiores e quase tão bons como os de galinha, embora de mais

⁵ Tanto os escritos de Pedro Teixeira como os de *Christóvão d'Acuña* Mauricio de Heriarte também estão disponíveis, o segundo em espanhol, na já citada obra de Papavero (2000, p. 137-237).

difícil digestão. Estão nesse momento tão gordas, que de duas se tira uma botija de manteiga, a qual, temperada com sal, é tão boa, mais gostosa e dura muito mais que a cozida de vacas; serve para frigar peixe e para quaisquer gêneros de guisados, em que aqui se usa a melhor e mais delicada manteiga.

Apanham estas tartarugas em tal abundância, que não há um destes currais que não tenha de cem tartarugas para cima, com o que nunca sabem estes bárbaros que coisa seja a fome, pois uma só basta para satisfazer uma família, por muita gente que tenha (Acuña, 1941, p. 181).

Curiosa era a captura descrita por Acuña de virar as tartarugas fêmeas de pernas para o ar! Menos curioso, no entanto, foi o nome dado a ela: “viração”. Como quase que óbvio o Padre Antonio Vieira chamou os locais onde ocorriam tal fato de “praias de viração”, às margens dos areais de algumas ilhas do rio Tocantins em 1653. Nestes locais, nas palavras de Vieira (1653 apud Costa, 2002, p. 236-238), nem a “inocência” das tartaruguinhas escapavam dos indígenas, os quais comiam e faziam matalotagem - além da indispensável farinha de mandioca, pois eram uma “delícia” e havia infinidade delas. Já adaptado ao paladar Vieira afirmou que os portugueses mandavam buscar as pequenas tartarugas e as tinham “por comer muito regalado”. Assim como os demais, destacou os currais ou viveiros onde ficavam as tartarugas sem comer, salvo algumas folhas de “aninga”, por quatro a seis meses. A carne era como a de carneiro, da qual se faziam guisados, já os ovos eram como os de galinha na cor e muito próximos no sabor, dos quais se fazia em tachos “as belas manteigas do Pará”. O jesuíta descreveu o processo de captura quando os indígenas, que emboscavam as tartarugas que haviam desovado virando-as e deixando-as imobilizadas e indefesas num processo considerado pelo jesuíta como simples e prosaico que requeria “mais notícia, que indústria”, além de referendar a coleta dos ovos destes animais.⁶

Na primeira metade do século XVII, apenas o Frei Cristovão de Lisboa (Costa, 2002) ensaiou uma descrição mais sistemática das tartarugas e, sorrateiramente, teceu algumas palavras sobre a jurará, comparando-as como “um modo de peixe conforme a tartaruga do mar salgado”, com

⁶ A partir do tratamento das fontes coloniais, Kerleson Costa afirmou ser apenas a partir dos escritos de Antônio Vieira que se é possível ver a menção da produção da manteiga a partir de seus ovos, inicialmente no Tocantins, aumentando a frequência destes relatos nos escritos do século XVIII, que passam a “mencionar também outras áreas exploradas, sobretudo o Solimões, já a partir da primeira metade do século”. Todavia, como já vimos nas citações anteriores, Simão Estácio da Silveira também já havia descrito, mesmo que rapidamente, a utilização destes ovos para a obtenção da dita manteiga.

cores disformes e tamanho considerável. As demais descrições parecem estar envolvidas em outra rede semântica que não era a da descrição morfológica detalhada. Mesmo assim, Cristovão de Lisboa sem se distanciar completamente dos relatos daquele período, pontuou a utilização dos ovos da jurará como um bom produto para se fazer muito boa manteiga, a qual serviria “tanto para comer, quanto para candeia.”

Em efeito, além de iluminação noturna necessária, é a partir da manteiga dos ovos que se tirará o proveito da conservação de uns alimentos e do frígir de outros. Sua utilização culinária foi importantíssima até pela pouca, ou quase nenhuma, utilização do sal no apetite indígena, em especial no caso amazônico onde a região é pobre deste conservante alimentar, exceto na costa. A alternativa foi a queima de certos vegetais como o caruru e também a partir do comércio com outros grupos indígenas, litorâneos ou até mesmo andinos. Os indígenas também estavam acostumados a outras formas de conservação, tal como o moquém e o piracuí (Fonseca, 2004). A primeira técnica consistia em assar carne ou peixe em fogo lento, a qual depois de moqueada, como leve sabor de fumaça, durava semanas e semanas. A segunda era basicamente uma farinha de peixe (pirarucu, tambaqui, pirapitinga, geralmente) que após submetido ao moquém era socada até reduzir-se à farinha, importantíssimo para a matalotagem de viajantes e pescadores (Morais, 2013, p. 124; Souza, 1994, p. 42).

João Felipe de Betendorf (1698), outro padre que desbravou o vale amazônico no século XVII, também relatou a “viração” e vários locais onde as tartarugas eram consumidas e como elas, as vezes mais, as vezes menos, faziam parte da alimentação local e também daqueles que para ali se dirigiam. Igualmente a Antônio Vieira, de quem recebia ordens, Betendorf elogiou rio Tocantins e “suas águas”, em especial na capitania de Cametá, pois as mesmas eram para ele “tão boas que as de todos os rios”, além de serem:

[...] ricas para beber e cheias de várias castas de peixes, como também suas ilhas, matas de caça e castanhas para banda de riba onde também se faz cada ano a viração de uma grande multidão de tartarugas, as quais suposto se acham pelas ilhas de todo o rio de flechas e covos⁷, contudo as que chama de viração principalmente se acham mais para as cabeceiras onde se vão buscar com tanto recurso de canoas e gente, que as canoas passam de cinquenta e a gente de algumas mil pessoas, e veem comumente providas de todas de suas tartarugas que

⁷ Covo. “Redil de pesca formada por esteiras armadas em paus e munidas de sapatas de chumbo.” *Redil. Aprisco. Curral*” Cf. Ferreira, Aurélio Buarque de Holanda. *Mini Aurélio: o dicionário da língua portuguesa*. São Paulo: Positivo, 2010, p. 206 e 648.

ajuntam em currais à borda da água quanto pode ser, servindo ai de sustento pelo ano todo ou ao menos para a maior parte dele [...] (Betendorf, 1910, p. 27).

No rio Paru, pertencente a capitania de Gurupá, havia também, segundo ele, “muito peixe, caça, cacau, salsa, castanhas”, bem como “peixe e tartarugas em abundância” (Betendorf, 1910, p. 32-33). Também foram citadas no rio Xingu, “Paranayba” para os indígenas, no rio Tapajós e no rio Amazonas, próximo aos tupinambaranas, local de “boas paragens para peixes e tartarugas” e na aldeia de Urubuquara (Betendorf, 1910, p. 35-36; p. 59) Nas águas claríssimas do rio dos Jurunas, ou seja, o Xingu, local de missão do Padre Manoel de Souza, além de pescados de todo o gênero, Betendorf disse ter “praias de areias belas e espaçosas”, pelas quais saíam de outubro em diante, “milhares e milhares de tartarugas a desovar”, como no rio dos Tocantins e outros semelhantes, as quais seriam o “ordinário sustento dos que vivem as suas margens”, e ainda dos “da terra dentro, os quais saem à viração delas” (Betendorf, 1910, p. 115).

Mais adiante, em outro momento, Betendorf (1910, p. 159) seguiu em direção ao rio Amazonas levando consigo desde vinho para a celebração de missas, até aguardente, além de um “bujãozinho” de doce e materiais para a matalotagem, sendo ele mesmo indicado a pegar farinha em “Murtigura”, hoje Vila do Conde, e ir à Cametá em busca de “umas poucas tartarugas, que as daria o padre Salvador do Vale.” Na mesma aldeia o padre afirmou que havia recebido do padre Francisco Veiga “uns três para quatro paneiros de farinha com uma só tartaruga, que os índios comeram por ceia”, enquanto que em Cametá o já prometido padre Salvador do Valle não lhe deu mais que uma “boa vontade, por não ter peixe, nem coisa alguma” para lhe dar naquela missão, estabelecendo um diagnóstico de transição entre a fartura e a escassez nas missões. Após o ocorrido, os religiosos partiram e se sustentaram pelo caminho “com farinha e um bocadinho de doce”, tirado daquele “bujãozinho” que levavam.

Na missão enviada pelo governador Ruy Vaz de Siqueira, em meio aos confrontos e tentativas de submissão dos aruaques, o Betendorf (1910, p. 234) descreve os hábitos alimentares daquele povoado nos rios tributários ao Amazonas onde, segundo ele, se baseava na mandioca desfeita “em vinhos”, ou consumida com outros legumes de batata e “carás”, e também peixe-boi, tartarugas e vários peixes de rio. Quanto ao rio Urubú, assim como fez com outros rios, Betendorf (1910, p. 495) teceu elogios aos seus ares e águas, ambos não tão “doentios” como os outros, e afirmou: “O

sustento ordinário, enquanto lá estive em companhia do padre missionário frei Theodósio, era peixe de “moquém”, ou tartaruga, das quais ele e os índios vão fazer provimento para a banda do rio das Amazonas, de onde as trazem e guardam em currais para o sustento do ano.”

Após várias jornadas no referido rio Urubu, afluente que desemboca na margem esquerda do Amazonas, defronte ao rio Madeira, o jesuíta se encontrou entre os tupinambaranas, as margens do rio tapajós, na antiga aldeia de Santo Inácio, hoje distrito de Boim, assistida pelo Padre Antônio Fonseca na companhia de um homem chamado Sebastião Vieira. Na ocasião, traz mais uma vez elogios a natureza amazônica referenciando os bons ares, a água, as terras fortes para mandioca, as matas abundantes em caça, assim como as fontes e rios fecundos em peixe, onde não faltavam tartarugas a umas jornadas de lá, porque eram tantas que referido padre da aldeia tinha naquele ano “umas mil por sua parte, em um curral” (Betendorf, 1910, p. 498).

Havia ainda outras técnicas de pesca e formas de utilização da jurará. Conforme Cristóvão d’Acuña (1941, p. 201) as tartarugas eram caçadas por “estólicas”, uma espécie de arpão de paus achatados, “de uma vara de comprimento e três dedos de largura”, em que se fixava na parte de cima um dente de osso e onde se prendia “uma flecha de nove palmos, com a ponta também de osso, ou de madeira muito dura”, seguro pela mão e disparada com força suficiente para fisgar “as tartarugas, quando, fugindo de ser reconhecidas só de quando em quando, e por um tempo muito breve, mostram a cabeça em cima das águas, atravessando-lhes o pescoço, único ponto em que, por estar livres das conchas, se pode fazer tiro.” Ainda de acordo com Acuña (1941, p. 203), a necessidade ensinou os indígenas a “cortar no casco mais duro da tartaruga, que é a parte do peito, uma prancha de um palmo de comprimento e pouco menos de largura, que curada no fumeiro, e afiada numa pedra, é presa num cabo, e com ela, como bom machado, embora não com tanta presteza, cortam o que desejam”, ou ainda era utilizada a queixada de peixe boi, ferramentas que ajudavam a lavar “tão perfeitamente, não só as suas canoas, mas também mesas, tábuas, assentos e outras coisas”, chegando a serem comparados com os melhores utensílios da mesma categoria feitos na Espanha.

A utilização de flechas com ponta de osso ou madeira na pesca se tornaria cada vez menos frequente. No decorrer do tempo, no contato mais estreito com o europeu, elas seriam gradativamente substituídas pelas

flechas com pontas de ferro, mais perfurantes e letais.⁸ O mesmo aconteceria com os machados feitos com casco do peito (plastrão) e queixada do peixe boi, posteriormente cunhados com o duro metal. Numa comparação, Warren Dean (1996) apontou que a utilização de implementos de ferro possibilitou mudanças na mata atlântica pela intensificação de um regime de derrubada e queimada promovida naquele ambiente. A própria arte de fundir o ferro foi aos poucos fazendo parte da labuta indígena na convivência com os brancos e o comércio destes produtos entre eles tornou-se inevitável. A adoção destes novos instrumentos também se firmava nos interesses indígenas. Poupar trabalho, expandir sua base de subsistência e até mesmo evitar perigos da floresta eram alguns deles. Seguindo ainda as constatações de Dean (1996, p. 63) facas e machados de aço, por exemplo, eram ferramentas que reduziam o trabalho indígena, “porque eliminavam a faina extenuante de lascar pedra e lavar madeira, e encurtavam cerca de oito vezes o tempo gasto para derrubar árvores e esculpir canoas.” Além disso, continua o historiador, “anzóis de ferro inauguravam uma nova maneira de explorar recursos alimentícios dos estuários,” tornando-se “difícil imaginar o quanto deve ter sido gratificante seu súbito ingresso na idade do ferro, o quanto isso foi transformador de sua cultura e o quanto foi destrutivo para a floresta” (Dean, 1996, p. 65). Gratificante, destrutivo e, claro, dependente pois os portugueses procuravam manter os indígenas na dependência destes utensílios.

Aliás, neste ramo da pesca, eram diversas as formas para capturas de peixes com destaque para a rede ou puçá, o cercado ou pari, e o cesto – ururu e jiki, além das técnicas tóxicas oriundas da maceração de vegetais como o timbó, o açacu e o tingui, os quais narcotizavam os peixes e os traziam à tona facilitando sua aquisição. No caso dos tupis também se confeccionavam armadilhas para peixes, anzóis e redes, feitas com lascas de bambu, cipó, taquara e traçados de tucum (Souza, 1994). Embora historicamente algumas destas tecnologias não tenham feito parte do extrativismo das tartarugas, talvez por não terem sido citadas tanto nos documentos relacionados até agora como nos que virão a ser relacionados nos próximos capítulos, é possível se pensar que a inserção de novos elementos constituintes destes instrumentos no decorrer do contato com os estrangeiros e seu impacto nas práticas locais de pesca.

⁸ Quanto as técnicas indígenas de pesca, neste ramo da pesca eram diversas as formas para capturas de peixes nas quais geralmente eram utilizadas também para pegar tartarugas. A rede ou puçá, o anzol e a própria lança, no caso de peixes maiores como o pirarucu, eram técnicas compartilhadas na obtenção destes animais. O cercado – pari, o cesto – ururu e jiki, tal como os diversos timbós oriundos da maceração de raízes tóxicas para os peixes talvez não tenham feito parte do extrativismo das tartarugas ou pelo menos não foram citados.

Diferente do puçá e do pari cujo objetivo era capturar peixes, os currais utilizados para as tartarugas tinham a função de contê-las. Como vimos até aqui, quase todos os cronistas e responsáveis pela descrição da natureza amazônica nos séculos XVI e XVII relataram a presença deste instrumento de armazenamento dos animais vivos sob determinado período para o consumo posterior, prática indígena que já existia antes da chegada dos europeus abarrotados de tartarugas, fossem jurarás ou outras de serventia para o consumo.

A MÃO DE OBRA INDÍGENA NA EXPLORAÇÃO DAS TARTARUGAS NOS SÉCULOS XVI E XVII

Seguindo a localização de captura e consumo indicada até aqui por alguns cronistas podemos verificar que estes animais eram capturados desde o rio Tocantins, com abundância na capitania de Cameté, até o Xingu, passando pelo Trombetas, o rio Paru, o rio Urubu e o rio Amazonas. Nestes locais a tartaruga serviu de alimentação aos homens e mulheres que por ali habitavam ou passavam, fossem eles indígenas, colonos, expedicionários ou jesuítas. Todavia, como no caso da mão de obra, o destaque será para as populações indígenas, em grande parte citadas constantemente pelas crônicas e documentos coloniais no processo de pesca e armazenamento das tartarugas, com ênfase para os currais, importante aparelho de pesca que pelos relatos estavam sempre abarrotados de quelônios, tais como a tartaruga da Amazônia, mas também muçuãs, tracajás e outras espécies de consumo.

Os processos envolvidos na ocupação europeia desencadearam, nas palavras de Antonio Porro (1992, p. 175), uma “realidade etnográfica substancialmente distinta”, com desaparecimento de nações que viviam ao longo do rio Amazonas, além da sua substituição por “novos contingentes indígenas” que participaram destes descimentos para a calha amazônica durante a colonização. Como resultado houve dois processos: primeiro, o desaparecimentos de padrões adaptativos da população original reconstituída só parcialmente após o repovoamento do colonizador; segundo, a formação de uma espécie de “neo-indígena”, constituída na figura do tapuio ou caboclo amazonense, inserido na sociedade colonial e marcado pelo “desenraizamento” e pela aculturação intertribal e interétnica”, fato que não impediu que essa população assimile ou aprimore técnicas no âmbito da moradia, navegação e manejo da flora e fauna.

Acredita-se que já no final do século XVII a várzea amazônica estivesse fortemente despovoada e infestada de epidemias oriundas dos

colonizadores. Fazendas, feitorias e aldeias missionárias que haviam sido originadas nos antigos povoados indígenas também sofriam com as epidemias e, concomitantemente, havia uma renovação da população ribeirinha devido ao número cada vez maior de índios descidos, aliada a demanda de braços e a própria filosofia das reduções religiosas. Estes fatores levaram ao “apogeu” da economia missionária apoiada na mão de obra indígena na primeira metade do século XVIII, quando a concorrência com o Estado e iniciativa privada estavam menos expressivas e, internamente, conseguiu “neutralizar” - ou pelo menos reduzir - as “especificidades culturais e linguísticas das nações indígenas, dissolvendo a diversidade das etnias na homogeneidade do tapuio” (Porro, 1992, p. 170).

Segundo Rafael Chamboleyron e Fernanda Bombardi (2011, p. 602), que investigaram os descimentos privados dos índios na Amazônia colonial, durante os séculos XVII e XVIII, foi o indígena a principal força de trabalho na região do Grão-Pará e Maranhão, numa convivência dos mais diversos trabalhos da colônia. Este domínio do trabalho indígena foi corroborado pelo quase incontestado domínio das ordens religiosas na região, num controle absoluto sobre as populações indígenas aldeadas, porém não só a Coroa vislumbrou alternativas para uso do trabalho livre, mas até os próprios moradores apropriaram-se deste serviço e aproximaram-se dos grupos indígenas.

As tentativas de proibição da escravidão indígena no Estado do Maranhão e Grão-Pará que se consolidará em 1757, com o diretório dos índios, já aparecia desde 1680, numa disputa com revogações e concessões da mesma, como Regimento das Missões em 1686 (influenciado pelo padre João Felipe Betendorff), que dispunha da repartição dos trabalhos dos índios livres descidos por missionários e moradores; a provisão de 1684, que consentiu aos moradores o direito de descer indígenas do sertão sob sua custa e administrá-los; além da restituição da escravização em 1688 por parte do rei, permitindo e reorganizando a escravização dos índios no estados do maranhão e Pará (Chamboleyron; Bombardi, 2011, p. 604-605).

As epidemias que alcançavam estes indígenas os matando e, portanto, diminuindo suas populações, foram acompanhadas de outras inúmeras razões que também promoveram a redução do controle das ordens religiosas sobre os índios, e resultou no aumento posterior da intervenção dos moradores locais nesse tipo de mão de obra, influenciado sobretudo pela presença dos aldeamentos privados, tornando-se frequente, em determinados períodos, a autorização destes moradores para descimentos por

conta própria e a utilização dos serviços indígenas. Desta maneira, é inegável que a mão de obra indígena foi fundamental para a sustentação, ocupação e defesa dos povoados portugueses e, por essa razão, criar estratégias de arregimentação e posse dela foi uma das grandes preocupações dos diversos grupos sociais na sociedade colonial, dentro de um engendramento das práticas de alianças entre as nações indígenas e os portugueses. Obviamente, eles alertam que não se pode esquecer a vitimização destes aldeamentos em meio a violência constante, a exploração desmedida dos colonos e moradores sob os aldeamentos, além das epidemias, utilizadas muitas vezes como justificativa para as inflexões nas políticas de arregimentação dos indígenas nesse período (Chambouleyron; Bombardi, 2011).

Todavia a violência se estabeleceu para com os índios em busca de um maior número de descimentos privados visto a escassez da mão de obra para particulares. A resposta, segundo Chambouleyron e Bombardi (2011, p. 616), foi mostrada a partir do momento em que “as populações indígenas conformaram inúmeras políticas para garantir seus interesses e limitar o espaço da ação dos moradores e dos objetivos da Coroa, ensejando que os portugueses desenvolvessem mecanismos para desarticular essas políticas e garantir o seu acesso a mão-de-obra nativa”, por meio de resistência, do próprio aldeamento que representava, as vezes, um espaço de proteção em meio a guerras interétnicas e contra os portugueses, escravizações e epidemias; e fugas.

Como afirmou Caio Prado Júnior (2008, p. 70), o vale amazônico necessitou inteiramente desta mão de obra indígena, uma vez que a atividade exigia a penetração na floresta ou nos rios para “colher os produtos ou capturar o peixe”, e também a condução das embarcações, principais meios de transportes para obtenção e escoamento da produção e extração de produtos da natureza. Para as duas características, dizia Prado Júnior (2008, p.70), o indígena estaria “admiravelmente preparado”, complementando:

A colheita, a caça, a pesca, já são seus recursos antes da vinda do branco: como pescador, sobretudo, suas qualidades são notáveis, e os colonos só tiveram nesse terreno que aprender com ele. Remador, também é exímio: ninguém, como o índio, suporta os longos trajetos, do raiar ao pôr do sol, sem uma pausa; ninguém espreita e percebe, como ele, os caprichos da correnteza, tirando dela o melhor partido: ninguém compreende tão bem o emaranhado dos canais que formam essa rede complicada e variável de época para época em que se dividem e subdividem os rios amazônicos (Prado Júnior, 2008, p. 70).

Neste caminho, aliando as missões aos “exímios pescadores”, lugares como a vila de Ega, chamada anteriormente de Tefé, se destacaria como local de embarque de expedições que seguiam em direção aos rios Japurá, Juruá, Içá, Jataí e Javari (Prado Junior, 2008, p. 73). Unida a pesca de peixes, “manatis” e tartarugas outras atividades extrativas se destacavam como a coleta dos ovos das últimas para extração da já citada manteiga de tartaruga empregada, sobretudo, na iluminação e alimentação. A pesca comercial se estabeleceu nos pesqueiros particulares ou reais, os quais se explorava por conta do erário; também podiam ser denominados temporários, estabelecidos em determinado local e época de acordo com tipo de pesca que se propunha, ou fixos, mais frequentes, que chegavam a obter grande vulto como o pesqueiro do Lago grande de Vila Franca, onde em dois anos se mataram só de tartarugas e peixes boi, cerca de 8.500 exemplares (Prado Junior, 2008, p. 74).

A atividade pesqueira serviu ao mesmo tempo de recurso alimentar e comercial nas áreas coloniais onde se estabeleceram. Os recursos pesqueiros eram explorados consentidos pelo governo colonial que reforçava cada vez mais seu controle sob os recursos hídricos da região. Diante disso houve a criação dos pesqueiros reais como forma de melhorar a exploração dos recursos pesqueiros da colônia. Estes locais eram assim chamados por serem mantidos pelo erário real e cuja produção servia ao estado destinando-se não somente à pesca, mas também à salga e salmoura dos recursos adquiridos. Se controle era realizado basicamente de duas formas: “através de legislação regulatória das atividades pesqueiras realizadas pelo colono e através do monopólio de certas praias pelos pesqueiros reais” (Fonseca, 2004, p. 155-156).

Essa dependência da mão de obra indígena na obtenção dos produtos animais e vegetais levou os portugueses a ocupação de vários lugares do vale amazônico, começando pela expulsão de outros europeus no curso principal do rio Amazonas e seus afluentes no século XVII; o estabelecimento das primeiras missões religiosas no mesmo século se estendendo para o posterior, até chegar na política de Pombal com a criação do Diretório dos Índios, já em meados do século XVIII, tendo como culminância a expulsão dos jesuítas do território amazônico.

Por outro lado, o povoamento europeu assentou-se no Pará principalmente no extrativismo vegetal das drogas dos sertões, nos apresamentos dos indígenas, bem como no aldeamento destes pelos missionários, onde o atraso e a situação de pobreza do Grão-Pará, até

meados do século XVIII, se deu justamente pelo fato de que a extração silvestre das drogas do sertão era puramente predatória; e quando não se podia contar com o trabalho indígena, o colonizador não encontrava solução para a exploração, que viria mais tarde com a tentativa e inserção da mão de obra africana.

A respeito do sertão, Chambouleyron; Bonifácio e Melo (2010, p. 17), afirmam que ele significava na Amazônia do século XVII tanto o interior do estado amazônico, quanto uma outra dimensão caracterizada por uma região distante das comunidades portuguesas, onde acontecia uma incessante e intensa escravização, a conversão das almas indígenas e a expansão do domínio português sobre a região frente ao progressivo conhecimento do território amazônico, sobretudo pela decadência do controle português da Índia. As drogas do sertão implicavam no intercâmbio com grupos indígenas deste sertão que auxiliavam os portugueses. As jornadas ao sertão na maioria dos casos seguiam um caminho certo e preciso: o curso dos rios.

Os “caminhos fluviais”, segundo os historiadores, são fundamentais para entender a lógica da ocupação portuguesa na região amazônica e a entrada no sertão amazônico tinha tempo certo, depende das chuvas e do regime dos rios. A partir deles se destacavam dois personagens na economia e na própria ocupação da região, trata-se das canoas e dos índios remeiros, os quais imbricavam tecnicamente aos saberes portugueses, fossem por utensílios, fossem por atuações (Chambouleyron; Bonifácio e Melo, 2010, p. 24-28). Além disso, as permutas também aconteciam em outros âmbitos como no caso dos hábitos alimentares, proporcionando o encontro e o intercâmbio entre múltiplos sujeitos e experiências.

EM BUSCA DE UMA CRÍTICA AMBIENTAL NO VALE AMAZÔNICO DOS PRIMEIROS SÉCULOS DE COLONIZAÇÃO OU À GUIA DE UMA CONCLUSÃO

Não é fácil definir a matriz de pensamento presente nos relatos dos séculos XVI e XVII sobre a descrição do mundo natural amazônico, tampouco achamos que conseguiremos fazer isso com precisão. Podemos, no entanto, inferir até agora que os mesmos não se distanciaram drasticamente no decorrer destes dois séculos, pelo contrário, constantemente os estudos sobre o imaginário e descrição das crônicas sobre o vale amazônico colocam nomes como Aguirre, Rojas e dos relatores da expedição de Pedro Teixeira na mesma esteira de pensamento, dando ênfase as exceções de cada uma das

viagens, bem como dos relatos. No que diz respeito a fauna, em especial às tartarugas, parece bem claro, como nos textos acima, a preocupação com uma descrição utilitária destes animais com atenção para as formas como eram consumidas e/ou armazenadas. A utilização dos ovos, produção da manteiga de tartaruga, a maneira de captura, técnicas de trabalho envolvidas para o consumo, ou mesmo para a conservação, além das informações econômicas que poderiam lhes dar um possível enriquecimento posterior passam a aparecer de maneira mais detalhada posteriormente.

O caminho percorrido até aqui nos mostra que os cronistas envolvidos na descrição e exploração da natureza amazônica desde os primeiros anos de ocupação do vale amazônico basearam-se em grande parte no modelo predatório de ocupação garantindo à elite local benefícios com este. Na afirmativa de Pádua (2004, p. 81), dentro de uma análise que abrangeu outros locais do Brasil colonial, esse processo só irá mudar efetivamente em fins do século XVIII, ainda que no século XVII algumas poucas vozes, como foi o caso do frei Vicente Salvador, tivessem se manifestado contra a massiva destruição do meio natural que vinha se processando no Brasil, sobretudo na região nordeste, “onde as atividades econômicas alcançavam uma escala mais expressiva, chegando a gerar processos visíveis de degradação ambiental.”

No território que abrangia a Amazônia no período seiscentista é possível se encontrar algumas medidas como a que foi adotada por D. Pedro II, regente (1667-1683) e rei (1683-1706) de Portugal, em carta a Artur de Sá e Meneses⁹, governador do Maranhão, datada de 24 de novembro de 1686, a respeito da extração do cravo no sertão amazônico. De acordo com o rei, com base nos escritos de Gomes Freire de Andrade, antecessor de Sá e Meneses, o modo de colheita do cravo feito naquela localidade levaria a planta à situação de extinção, semelhante ao Pau Brasil, algo a se temer. Por essa razão D. Pedro II (1910, p.88-90) firmou legalmente que só colhessem o cravo das árvores que tivessem dez anos de “descanso”, enquanto que das novas árvores deveria se respeitar o tempo de 20 anos após plantadas, para que elas se fizessem “capazes de tornar a dar o cravo, que numa vez se corta e tira delas, e que não possa vir a cada um ano, mais que três, até quatro mil

⁹ A referida carta “Firma o precedente de que o cravo só poderá ser colhido das árvores, que tiverem 10 annos de descanso, e das novas, 20 annos, depois de plantadas. Para impedir o dolo na execução desta carta régia, todo o cravo a embarcar será dado despacho e verificada sua procedência, em junta composta do governador, Provedor da Fazenda, e duas pessoas eleitas pelas Camaras, representando uma o povo e outra a Nobreza” e encontra-se nos Anais da Biblioteca e do Arquivo Público do Pará, Tomo I, 1902, doc. 40, p. 88-90, disponível em: http://ufdc.ufl.edu/AA00013075/00001/3j_A respeito de trajetória Artur de Sá e Meneses Cf. DeMétrio (2014).

arrobas de cravo, que são, as que bastam para prover a Europa”, efetivando para isso um bando a fim de controlar todas as pessoas que possuísem o produto. Sendo assim, todo cravo que embarcasse seria dado despacho e verificado sua procedência numa junta composta pelo Governador, provedor da fazenda e mais duas pessoas eleitas pela câmara, as quais uma representaria o povo e a outra a nobreza.

Apesar destas buscas por controle, nestes primeiros tempos da colonização europeia, “não encontramos na descrição da natureza americana uma preocupação com a natureza tomada em si mesma”, afirma Prestes (2000, p. 31-33). Esse utilitarismo antropocêntrico diminuirá gradativamente a partir das investigações da História Natural responsável por produzir “um conhecimento crescente dos seres que não mantém qualquer relação como homem, que não lhes trazem mal ou bem algum.” Ainda de acordo com a pesquisadora, agora sobre a diferença da descrição da natureza entre portugueses e espanhóis, “a cultura que trouxeram em sua bagagem, mais ou menos erudita, mais ou menos popular, foi a cultura do homem renascentista. E foi como homens renascentistas que olharam para a natureza tropical, do mesmo modo que outros ou eles próprios olhavam para a natureza em seus países europeus de origem” (Prestes 2000, p. 33).

As descrições da natureza dos cronistas também estavam sob fundamentos teológicos que davam destaque ao predomínio do humano e não ofereciam limites para a exploração, aliando-se às necessidades diárias de alimentação e adaptação num território totalmente novo a eles. Como constatou Thomas, no início da modernidade na Inglaterra era usual considerar o mundo como feito para o homem, e todas as outras espécies como subordinadas a seus desejos. Baseando-se nos fortes fundamentos teológicos difundidos a “civilização humana” era uma expressão virtualmente sinônima de conquista da natureza” ressaltada na perspectiva de singularidade humana quanto à fala, a razão, a capacidade de escolha, a disposição da consciência e instinto religioso” (Keith, 2010, p. 33-47). Enfim, foram estes homens os primeiros responsáveis pela produção dos primeiros documentos sobre a flora e fauna amazônica, a qual será base de estudos para diversos outros homens de ciência no decorrer dos séculos posteriores.

Para Márcio Souza (2019), embora existissem diferenças de atuação entre Espanha e Portugal havia uma maneira ibérica de encarar a vida e a sociedade, com pouco senso de nacionalidade em Portugal, relações familiares extensas, patriarcalismo, pouca tolerância religiosa e poder administrativo dividido em várias entidades. Apesar da distinção no

inventário da natureza feito por espanhóis e portugueses eram todas elas descrições atreladas ao ideal europeu de Novo Mundo e também à busca de novas regiões extrativistas e agrícolas, resumidamente.

Por outro lado, como já vimos, não se pode conceber o extrativismo destas tartarugas isentando os indígenas do processo. Com flechas em punho, anzóis e a destreza histórica sobre a atividade pesqueira nos rios amazônicos eles fizeram parte da prática extrativa das tartarugas e outros animais como o peixe boi e, mais tarde, o pirarucu. Aliaram suas formas de consumo com a exigência alimentar e colonizadora dos europeus; usufruíram, mesmo de maneira desigual, da aliança comercial estabelecida nas trocas culturais e instrumentais de pesca. Num paralelo com os tupis na mata atlântica estudados por Dean (1996, p. 66), pode se dizer que estes indígenas não eram “conservacionistas no sentido de poupar os recursos naturais para as gerações vindouras.” Essa provável ausência de preocupação pode ter sido não por descuido, mas resultado da “certeza razoável sobre a adequação dos seus recursos e sua capacidade de defende-los contra os competidores.” Esses competidores, infelizmente, foram os europeus, “cujos apetites insaciáveis eram muito mais destrutivos que qualquer uma das armas que empunhavam.”

Mais tarde, esses apetites europeus serão contrastados com as primeiras tentativas de controle da pesca das tartarugas nas praias locais, mesmo sendo elas não necessariamente ligadas à vontade de conservação dos produtos oriundos do extrativismo. A inserção cada vez maior da exigência comercial sobre a tartaruga e seus ovos para o consumo interno dos lugares, vilas e cidades levará estes animais a números de consumo grandiosos colocando-a num local de observação de homens como Padre João Daniel e Alexandre Rodrigues Ferreira, já no século XVIII.

REFERÊNCIAS

ACUÑA, Christóvão de. Novo descobrimento do grande rio das Amazonas (1639). In: MELLO-LEITÃO, Cândido de. *Descobrimientos do Rio Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1941, p. 180.

BETENDORF, João Felipe. 1910 [1698]. Chronica da missão dos Padres da Companhia de Jesus no estado do Maranhão. In: *Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*, Tomo LXXII, Parte I. Disponível em: http://biblio.etnolinguistica.org/betendorf_1910_chronica. Acessado em: 10 nov. 2014.

CARVAJAL, GASPAR de. Descobrimento do Rio de Orellana. In: LEITÃO, Cândido de Melo. *Descobrimientos do Rio Amazonas*. Tradução: C. de Melo-Leitão. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1941, p. 27-28.

CHAMBOULEYRON, Rafael. Opulência e miséria na Amazônia seiscentista. *Raízes da Amazônia*, Manaus, v. 1, n. 1, p. 105-124, 2005.

CHAMBOULEYRON, Rafael; BONIFÁCIO, Monique da; MELO, Vanice Siqueira. Pelos sertões “estão todas as utilidades”. Trocas e conflitos no sertão amazônico (Século XVII). *Revista de História*, São Paulo, p. 13-49, 1º sem., 2010.

CHAMBOULEYRON, Rafael; BOMBARDI, Fernanda Aires. Descimentos privados de índios na Amazônia colonial. *Varia História*, Belo Horizonte, v. 7, n. 46, p. 601-623, jul./dez. 2011.

DEAN, Warrean. *A ferro e fogo: a história da devastação da mata atlântica*. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

DEMÉTRIO, Denise Vieira. *Senhores governadores*: Artur de Sá e Meneses e Martim Correia Vasques. 322 f. Tese (Doutorado em História Social). Instituto de Ciências Humana e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, 2014.

FERNANDES, Maria Luiza; FILHO, Gregório Gomes. A expedição de Pedro Teixeira e a “descoberta” do Rio Branco. *Revista Territórios & Fronteiras*, Cuiabá, v. 7, n. 1, p. 147-164, abr, 2014.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Mini aurélio*: o dicionário da língua portuguesa. São Paulo: Positivo, 2010

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*: uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FONSECA, Dante Ribeiro. *Pesca e abastecimento na colonização da Amazônia*. Tese. (Doutorado em Ciência: Desenvolvimento socioambiental). Programa de Pós-Graduação em desenvolvimento sustentável do Trópico Úmido. Núcleo de Altos Estudos Amazônicos – NAEA. Universidade Federal do Pará, Belém, 2004, p. 133-139.

GONDIM, Neide. *A invenção da Amazônia*. Manaus: Editora Valer, 2007.

KEITH, Thomas. *O homem e o mundo natural*: mudanças de atitudes em relação aos homens e aos animais (1500-1800). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

MORAIS, Raimundo. *O meu dicionário de cousas da Amazônia*. [1931] Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2013.

PÁDUA, José Augusto. *Um sopro de destruição: pensamento político e crítica ambiental no Brasil escravista (1786-1888)*. Rio de Janeiro: editora Zahar, 2004.

PAPAVERO, Nelson *et al.* *O novo Éden: a fauna da Amazônia Brasileira nos relatos de viajantes e cronistas desde a descoberta do rio Amazonas por Pinzón (1500) até o Tratado de Santo Idelfonso (1777)*, 2000, p. 110.

PIZARRO, Ana. *As vozes do rio: imaginário e modernização*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

PORRO, Antonio. *História Indígena do alto e médio Amazonas: séculos XVI e XVIII. In:*

CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/FAPESP, 1992.

PRADO JÚNIOR, Caio. *História econômica do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 2008.

PRESTES, Maria Elice Brzezinski. *A investigação da natureza no Brasil Colônia*. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2000.

REI [D. Pedro II]. Firma o precedente de que o cravo só poderá ser colhido das árvores, que tiverem 10 annos de descanso, e das novas, 20 annos, depois de plantadas. Para impedir o dolo na execução desta carta régia, todo o cravo a embarcar será dado despacho e verificada sua procedência, em junta composta do governador, Provedor da Fazenda, e duas pessoas eleitas pelas Camaras, representando uma o povo e outra a Nobreza. Destinatário: Artur de Sá e Menezes. 24 de novembro de 1686. *Anais da Biblioteca e do Arquivo Público do Pará*, Tomo I, 1902, doc. 40, p. 88-90. Disponível em: <http://ufdc.ufl.edu/AA00013075/00001/3j>

ROJAS, Alonso de. Relação do descobrimento do Rio das Amazonas, hoje S. Francisco de Quito e declaração do mapa onde está pintado.” *In:* PAPAVERO, Nelson *et al.* *O novo Éden: a fauna da Amazônia Brasileira nos relatos de viajantes e cronistas desde a descoberta do rio Amazonas por Pinzón (1500) até o Tratado de Santo Idelfonso (1777)*. Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi, 2000.

SILVEIRA, Simão Estácio. Intento da Jornada do Pará [1618]. *In:*

PAPAVERO, Nelson *et al.* *O Novo Éden: a fauna da Amazônia Brasileira nos relatos de viajantes e cronistas desde a descoberta do rio Amazonas por Pinzón (1500) até o Tratado de Santo Idelfonso (1777)*. Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi, 2000a.

SILVEIRA, Simão Estácio da. Relação sumária das cousas do Maranhão. Escrita pelo capitão Symão Estácio da Sylveira. Dirigida aos pobres deste reino de Portugal. *In*: PAPAVERO, Nelson *et al.* *O Novo Éden: a fauna da Amazônia Brasileira nos relatos de viajantes e cronistas desde a descoberta do rio Amazonas por Pinzón (1500) até o Tratado de Santo Idelfonso (1777)*. Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi, 2000b.

SOUZA, Márcio. *História da Amazônia: do período pré-colombiano aos desafios do século XXI*. Rio de Janeiro: Record, 2019.

SOUZA, Maria Luiza Rodrigues. Técnicas indígenas. *In* VARGAS, Milton. *História da técnica e da tecnologia no Brasil*. São Paulo: Centro Estadual de educação Tecnológica Paulo Souza, 1994.

TEIXEIRA, Pedro. Relação do General Pedro Teixeira do Rio Amazonas para o Presidente do Peru (1639). *In*: PAPAVERO, Nelson *et al.* *O novo Éden: a fauna da Amazônia Brasileira nos relatos de viajantes e cronistas desde a descoberta do rio Amazonas por Pinzón (1500) até o Tratado de Santo Idelfonso (1777)*, Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi, 2000.

VÁZQUEZ, Francisco. Relación... *In*: PAPAVERO, Nelson *et al.* *O novo éden: a fauna da Amazônia Brasileira nos relatos de viajantes e cronistas desde a descoberta do rio Amazonas por Pinzón (1500) até o Tratado de Santo Idelfonso (1777)*. Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi, 2000.

AS CONDIÇÕES SANITÁRIAS E O COMÉRCIO DE ESCRAVIZADOS NOS PORTOS COSTEIROS DA AMAZÔNIA NO ÚLTIMO QUARTEL DO SÉCULO XVIII E INÍCIO DO XIX¹

Diego Pereira Santos

RESUMO

A constituição das questões sanitárias no século XVIII passava pela presença de agentes da prática médica que exerciam funções na colônia. A circulação desses homens no Mundo Atlântico atesta a importância que tiveram no sentido de resolver às situações como as infestações provocadas na população em geral e/ou ocasionais dada uma rota ou viagem específica na qual a proteção da tripulação era essencial. A ênfase deste texto serão os *agentes* da saúde, ou seja, indivíduos que estavam relacionados as atividades de saúde nas capitanias do Pará e Maranhão ou que funcionaram como tais antes de obrigatoriedade dessas funções no século XVIII e, a partir disso, poder-se-á estabelecer ligações com o comércio de escravos e as preferências por determinadas *nações* africanas na Amazônia Colonial.

Palavras-chave: Agentes; Saúde; Comércio de escravos; Pará; Maranhão.

INTRODUÇÃO

A constituição das questões sanitárias no século XVIII passava pela presença de agentes da prática médica que, de maneira geral, exerciam suas funções na colônia. A circulação desses personagens no mundo Atlântico e nos portos costeiros atesta a importância que tiveram no sentido de atender às situações estruturais, como as infestações

¹ A pesquisa ora apresentada faz parte da tese de doutoramento em desenvolvimento na Universitat de Barcelona – Espanha.

provocadas na população em geral e/ou ocasionais, dada uma rota ou viagem específica na qual a proteção da tripulação era essencial.

A Medicina dos setecentos era integrada por agentes/praticantes que estavam organizados de forma hierarquizada, ou seja, organizados em diferentes níveis e importância. pode-se identificar, de forma geral, nas áreas coloniais da América três atividades específicas, que correspondiam aos físicos, com grau de relevância mais significativa; os cirurgiões, de valor intermediário; e, finalmente os boticários.² Apesar disso, a ênfase deste texto serão os *agentes diretos* da saúde, ou seja, indivíduos que estavam relacionados as atividades de saúde nas capitanias do Pará e Maranhão ou que funcionaram como tais antes de obrigatoriedade dessas funções no século XVIII e, a partir disso, poder-se-á estabelecer ligações com o comércio de escravos e as questões sanitárias locais.

A SAÚDE NO MARANHÃO

Em relação ao Norte da colônia, apesar da existência de um comércio de escravizados desde o século XVII, somente no século XVIII, em particular na fase final do monopólio da Companhia de Comércio, foi que se estabeleceu um rigor maior em relação à necessidade de visitas às embarcações. Para tanto, valeu-se da consulta, leitura e organização das folhas do livro de entrada de navios na capitania do Maranhão entre 1777-1806, infelizmente não se encontrou, apesar das indicações de memorialistas e documentais, o mesmo livro para o Grão-Pará. O estado crítico em grande parte do livro dos *Termos de Visita de Saúde* (TVS) e a não contemplação de um período mais amplo, não deixa de revelar a riqueza documental no sentido da recuperação da dinâmica dos trânsitos de embarcações e escravos naquela paragem, assim como rotinas de controle que envolviam escravizados, negociantes, agentes de saúde e até pessoas livres transportadas ou embarcadas.

O livro apensado elenca registros de duzentos e setenta e cinco desembarques os quais fora possível de se identificar minimamente o nome da embarcação entre os registros ilegíveis, oxidados, molhados e mal acondicionados existentes no Arquivo Público do Maranhão. A publicação foi numerada de rubricas do capitão-mor das Ordenanças de São Luís do Maranhão e, naquele momento, mestre de campo, Domingos Antunes Pereira em 29 de agosto de 1777.³ No escopo da fiscalização e do controle,

² LiNdemann, Mary. *Medicina e sociedade no início da Europa Moderna*. Lisboa: Replicação, 2002, p. 67.

³ AHU-Maranhão, Cx. 47, D. 4559. Requerimento do capitão-mor das Ordenanças de São Luís do Maranhão, Domingos Antunes Pereira, ao rei D. José, em que solicita seu provimento no posto de mestre-

elementos centrais nesse tipo de registro, estavam indicados o porto de origem da embarcação, o nome do capitão, tipologia da embarcação, a data de entrada no porto, dias de viagem, tripulação, quantidade de dias de viagem e de escravos embarcados / desembarcados e informações geográficas do lugar de desembarque. Por vezes, ainda foi possível quantificar as quantidades de homens e mulheres, a presença de crianças, se durante a viagem a embarcação teria passado por algum outro porto no qual arribaram escravos, escalas e até mesmo a quantidade de mortos no curso total da viagem e mesmo em suas várias etapas, caso houvesse ocorrência dessas.

Ao longo dos Setecentos, quando iniciaram os apontamentos no livro constituído das embarcações desembarcadas no Maranhão, ainda não havia ainda uma provedoria-mor de saúde constituída, fato que ocorria somente na corte de D. João em 1809 devido ao medo da ocorrência de epidemias associadas aos tumbeiros.⁴ Acredita-se que, até por esse caráter ainda não oficial de uma junta orientadora da inspeção, o controle funcionasse ainda de maneira inicial, pelo menos foi o que foi possível constatar quando da análise dos sujeitos associados no momento da ocorrência das visitas de saúde nas embarcações fiscalizadas.

O império marítimo português demandou esforços de criação de uma infraestrutura logística capaz de dar apoio técnico e assistência médica globalmente. Durante o processo de Conquista da Amazônia, solicitou-se, no ano de 1623, “o envio de munições e pessoal especializado, de uma botica e um cirurgião e bandeira e tambores para a capitania do Pará”.⁵ Pode-se, portanto, compreender que a dinâmica relacionada ao comércio ultramarino, diminuindo as distâncias e ampliando as fronteiras, exigiu da Coroa Portuguesa uma política de ações voltadas a garantir a posse e a segurança das populações locais, ao mesmo tempo em que deu aos seus agentes a possibilidade de adequação às dinâmicas regionais.

A ação direta não foi inicialmente entregue a um juiz da saúde, normalmente quem era responsável pelo papel de verificação das embarcações eram os membros do Senado da Câmara de São Luís do Maranhão. Esses

-de-campo da capitania do Maranhão. Posterior a 07 jul. 1774.

⁴ Rodrigues, Jaime. *De costa a costa: escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro (1780-1860)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 284.

⁵ Requerimento do capitão do presídio do Grão-Pará, Manuel de Sousa de Eça, para o rei [D. Felipe III], a solicitar a adoção de um regimento particular para o governo que vai assumir; a mudança de localização da fortificação de madeira; esclarecimentos se deverá ir pessoalmente fazer o descobrimento do Cabo do Norte e pôr fim às feitorias e expulsar os estrangeiros; e o envio de munições e pessoal especializado, de uma botica e cirurgião e bandeira e tambores para a capitania do Pará. AHU, Pará (Avulsos). Conselho Ultramarino. AHU_ACL_CU_013, Cx. 1, D. 23. [13 de janeiro de 1623]

personagens envolvidos diretamente na política local / regional combinavam o exercício dos seus ofícios com o cumprimento do papel de procuradores da saúde. Além desses são indicados comumente nos registros as atuações de um escrivão, responsável por escrever o auto; um cirurgião, que deveria fazer a verificação na tripulação, responsabilizando-se ainda, sob o juramento dos Santos Evangelhos, junto ao capitão da embarcação examinada, em dizer a verdade sobre a carga verificada; e um alcaide, que possuía função iminentemente militar e funcionavam, junto aos escrivães como auxiliares dos membros da câmara na administração das cidades, sendo ainda nomeado por ela.

O primeiro indivíduo que se conseguiu rastrear realizando a função de *Procurador da saúde* foi o próprio congênere da câmara, José dos Santos Freire no ano de abertura dos termos de saúde em 1777.⁶ No mesmo ano também é mencionado o nome de João Gomes Pereira Viana.⁷ Ambos os citados tiveram em comum as reclamações realizadas contra a Companhia Geral de Comércio do Maranhão sob a alegação dos benefícios proporcionados pelo comércio livre, não obstante as queixas contra o governador e capitão general do Maranhão e Piauí Joaquim de Melo e Póvoas.⁸ Outros que também ocuparam o cargo foram os procuradores do Senado da câmara José Alvares, o vereador “mais moço” a ocupar aquela função;⁹ o tenente José Afonso (sic),¹⁰ Raimundo de Moraes Reis,¹¹ o também vereador Antônio da Rocha Vieira, o capitão Francisco Mariano Salgado, José Pereira da Silva; até presidentes daquela casa, como foi o caso do médico e juiz de fora José Gomes dos Santos.

A ação dos alcaides e a necessidade deles no processo de visita aos navios passava principalmente pela função deles em termo da vigilância das cidades e vilas. Entre outras funções, esses poderiam dentro do escopo de suas ações “Prender por mandado dos juízes ou de flagrante delito. Trazer os presos às audiências perante os juízes. Fiscalizar a atuação dos almotacés

⁶ Termo de Visita e Saúde - TVS. f. 04 (verso) e 05 (verso). Arquivo Público do Estado do Maranhão (APEM).

⁷ Termo de Visita e Saúde - TVS. f. 06 (frente) e 10 (verso). Arquivo Público do Estado do Maranhão (APEM).

⁸ CARTA da câmara da cidade de São Luís do Maranhão, de Henrique Guilhon, Antônio José Freire, José dos Santos Freire, José Alves e João Gomes Pereira Viana para a rainha D. Maria I, sobre os vexames que o povo sofre com a Companhia Geral de Comércio do Maranhão. Solicita-se a liberdade de comércio pelo prejuízo que têm feito as companhias comerciais. E ainda queixas contra o governador e capitão-general do Maranhão e Piauí, Joaquim de Melo e Póvoas. AHU, Maranhão (Avulsos). Conselho Ultramarino. AHU_ACL_CU_009, Cx. 52, D. 5017 [9 de maio de 1778]

⁹ Termo de Visita e Saúde - TVS. f. 07. Arquivo Público do Estado do Maranhão (APEM).

¹⁰ Termo de Visita e Saúde - TVS. f. 13. Arquivo Público do Estado do Maranhão (APEM).

¹¹ Termo de Visita e Saúde - TVS. f. 26. Arquivo Público do Estado do Maranhão (APEM).

com relação as carnes e pescados”.¹² Um dos que se destacou na função de Alcaide foi Bento Garcês. Antes de 1775, lhe é solicitado pagamento pela sua função de Guarda e vigia do contrato de subsídios reais.¹³ É possível que a partir dali, entre um ou dois anos depois, tenha este sujeito assumido a função de Alcaide, tendo, inclusive, envolvendo-se em uma situação que levado à prisão o Capitão João Belfort, como contratador que era das carnes do açougue, em cumprimento de mandatos dos ministros.¹⁴ Outros nomes ainda estiveram ligados ao cargo: Bernardo Barbosa Gatinho¹⁵ e Felix da Silva Rabelo.

Não menos importantes era a figura do cirurgião. A comissão de oficiais do senado da câmara de São Luís contratava-os para que pudessem auxiliar na revista às embarcações. Os nomeados *cirurgiões do partido* eram homens que, na maioria das vezes, podiam conferir e tratar as doenças, tais como as asserções cutâneas, e também deste mesmo modo verificar as possibilidades de que aquelas doenças se alastrassem para o restante da embarcação ou se tornasse um perigo ainda maior ao sair dos navios e se proliferar entre a população local. Segundo Santos Filho, os médicos e cirurgiões do partido eram “responsáveis por prestar curativos, fazer visitas, fornecer laudos de exame e auxiliar na fiscalização”.¹⁶

Torna-se plausível ainda considerar uma maior preocupação maior com a saúde dos escravizados, visto que a morte poderia ainda provocar danos à economia local devido a intensa procura pelos escravos, assim como os negociantes e lavradores estabelecidos. Monique Palma, ao quantificar a distribuição geográfica desses sujeitos, evidenciou que as capitanias do Pará e Maranhão teriam recebido 39 cirurgiões, número significativo em conjunto; e também destacável quando se pensa as capitanias separadamente: Maranhão (21) e Grão-Pará (18). Os números seriam apenas inferiores à Bahia (37), Rio de Janeiro CA (31) e Minas Gerais (23) e, no caso do Pará, Pernambuco,

¹² Salgado, Graça (coord.). *Fiscais e meirinhos: a administração do Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: Brasília: INL, 1985, p. 139.

¹³ Requerimento do capitão Domingos da Rocha Araújo [provedor da fazenda Real do Maranhão, Henrique Guilhon], solicitando que se tome nota do pagamento feito a Bento Garcês pela sua função de Guarda e vigia do contrato de subsídios reais. Anterior a 30 de junho de 1775. AHU, Maranhão (Avulsos). Conselho Ultramarino. AHU_ACL_CU_009, Cx. 49, D. 4766. [anterior a 30 de junho de 1775].

¹⁴ Requerimento do alcaide Bento Garcês ao governador e capitão-general, D. Antônio de Sales e Noronha, solicitando a sua soltura da prisão, pelo bom comportamento que teve e para obedecer a uma ordem dos seus superiores. Anterior a 4 de maio de 1779. AHU, Maranhão (Avulsos). Conselho Ultramarino. AHU_ACL_CU_009, Cx. 54, D. 5115. [Anterior a 4 de maio de 1779]

¹⁵ Termo de Visita e Saúde - TVS. f. 62. Arquivo Público do Estado do Maranhão (APEM).

¹⁶ SANTOS FILHO, Licurgo de Castro. *História geral da medicina brasileira*. São Paulo, SP: Hucitec, Ed. da Universidade de São Paulo, 1977, p. 261 – 266).

como 19 cirurgiões.¹⁷ Os *cirurgiões do Partido* Bento da Cunha,¹⁸ João Antônio Colaço,¹⁹ Felipe de Melo Garcia,²⁰ e Manoel da Cunha.²¹ A partir de 1789 começa também a ser indicado nos documentos a figura do *médico do partido* do partido, estando a frente das visitas dos escravos o doutor José Gomes dos Santos²² e permanecendo alguns anos naquela função.

Nos *Requerimentos* indicados no Arquivo Histórico Ultramarino, sobre as capitanias do Maranhão e Grão-Pará, percebe-se que um dos motivos mais recorrentes para a presença dos médicos e cirurgiões eram as infestações. Pelo menos em dois momentos, na capitania do Maranhão, essa parece ter sido a consequência de contágios que ameaçavam a saúde pública local. Na primeira metade do século XVIII, Manuel Ferreira da Graça, ao requerer o cargo de cirurgião-mor, credencia-se após ter realizado várias curas de “suposição” na cidade de São Luís do Maranhão, além de ter servido aos enfermos quando do contágio geral das bexigas que aconteceu no decênio da década de 1720. (AHU-M, Cx. 15, Doc. 1568) Anos depois, em 1789, os oficiais da câmara da cidade de São Luís do Maranhão solicitam à Rainha D. Maria I, aprovação de um contrato estabelecido com José Gomes dos Santos, tendo como causa a epidemia de bexigas existentes naquela cidade.²³

Repetiu-se, em 1802, a solicitação, agora por parte do governador do Maranhão, D. Diogo de Sousa Coutinho, para João Rodrigues de Sá e Melo Souto Maior, solicitando um cirurgião “instruído” no tratamento de bexigas. A diferença, porém, é que nos *Oitocentos* era necessário um cirurgião instruído na inoculação de vacina e que pudesse, ainda, “fazer o mesmo nas outras capitanias vizinhas”.²⁴ Essa situação de contágios gerais, incitava, nas áreas setentrionais maior cuidado, pois como se pode perceber, em outros momentos elencados acima, foram bastante recorrentes, em particular entre as capitanias do Pará e Maranhão. As medidas profiláticas,

¹⁷ PALMA, Monique. A presença de cirurgiões portugueses na América portuguesa no século XVIII/ The presence of Portuguese surgeons in the 18th-century Portuguese America. *V Encontro Internacional de Jovens Investigadores em História Moderna*, 2017. p. 11-12.

¹⁸ Termo de Visita e Saúde - TVS. f. 07. Arquivo Público do Estado do Maranhão (APEM).

¹⁹ Termo de Visita e Saúde - TVS. f. 61 (verso). Arquivo Público do Estado do Maranhão (APEM).

²⁰ Termo de Visita e Saúde - TVS. f. 62. Arquivo Público do Estado do Maranhão (APEM).

²¹ Termo de Visita e Saúde - TVS. f. 77 e 78 (verso). Arquivo Público do Estado do Maranhão (APEM).

²² Termo de Visita e Saúde - TVS. f. 85. Arquivo Público do Estado do Maranhão (APEM).

²³ requerimento dos oficiais da câmara da cidade de São Luís à rainha D. Maria I, em que solicitam aprovação do contrato estabelecido com o médico e cirurgião, José Gomes dos Santos, devido à epidemia de bexigas existentes. AHU, Pará. Conselho Ultramarino. AHU_ACL_CU_009, Cx. 73, D. 6293. [26 de janeiro de 1789].

²⁴ OFÍCIO do governador D. Diogo de Sousa Coutinho para João Rodrigues de Sá e Melo Souto Maior, solicitando um cirurgião experiente no tratamento das “bexigas” (variola). AHU, Pará (avulsos). Conselho Ultramarino. AHU_ACL_CU_009, Cx. 120, D. 9173. [14 de janeiro de 1802].

portanto, deveriam acompanhar a evolução dos contágios permanentes e agir diretamente na gravidade dos problemas enfrentados, esforços que se somariam para a resolução mais direta do problema.

A especificidade do cargo passava ainda pela experiência prática que teriam adquirido ao longo de suas trajetórias. Tratava-se de justificar, com serviços prestados a Coroa Portuguesa e/ou aos particulares, que o cirurgião era versado naquela naquele exercício profissional. Os anos acompanhando embarcações e curando a tripulação compunham um currículo aparentemente desejado entre as autoridades, fosse ela a Coroa, muitas vezes a própria autoridade real ou os governadores locais que, em geral, validavam suas atuações e até reconheciam seus papéis de destaque ao elevar suas condições ao cargo mais elevado de cirurgião-mor.

Ao se habilitar ao cargo – João Barreira de Macedo (AHU-M, Cx. 17, D. 1770) – enviou carta direta ao rei D. João V. O pretendente credenciou-se ao cargo indicando ter embarcado “várias vezes para os portos da Bahia e Pernambuco por cirurgião de algumas naus mercantes”. Parece que essa experiência mais imediata em embarcações e o fato de terem exercido a profissão em longas travessias confirmava suas habilidades e colocava o solicitante em posição privilegiada, tanto pelo cuidado da tripulação no mar, mais também em terra. Anos depois, em meados do século XVIII, o cirurgião António Fernandes de Carvalho usaria o mesmo discurso da experiência prática em viagens da Ilha da Madeira para o Maranhão e Grão-Pará e de Lisboa para a cidade do Grão-Pará. (AHU-M, Cx. 35, D. 3481)

Ao que tudo indica, na cidade do Grão-Pará também já havia o cargo, pois nos idos dos anos de 1730, quando Lázaro Fernandes Borges solicita ao rei [D. João V] carta de sesmaria na margem esquerda do igarapé Puvuquequava (AHU-M, Cx. 24, D. 2438) constavam entre suas qualificações ser o mesmo cirurgião “assistente e morador da cidade de Belém do Grão-Pará”. Uma de suas alegações possibilita compreender que ele tinha pretensões outras, que provavelmente pela sua vinculação ao cargo, conseguiu auferir. Afirma o solicitante da data de terras serem as supracitadas para cuidar da “cultura do cacau”, tendo, naquele momento, “escravos bastantes para bem poder fazer”.

Outro cirurgião que também se envolveu na questão das datas de sesmarias foi Francisco Xavier Bezerra. Questionando o fato de seu filho Agostinho de Castro e Moura ter perdido as terras no Guararé, Bezerra, que era assistente e cirurgião aprovado na cidade de São Luís do Maranhão, demonstrava junto com o filho ter, inclusive, comprado escravos

da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão para fazer avançar as culturas que explorava naquelas terras (AHU-M, Cx. 60, D. 5486).

A presença de cirurgiões no comércio de almas também aparece como um elemento relevante no sentido de compreendermos a dimensão de seus negócios e sua participação indispensável da costa da África à costa brasileira. Paulo José Feliciano, homem preto, livre e cirurgião, natural de Angola, fez com o capitão e dono do navio *Vulcano (vulcão) Grande* – Isidoro Alves – um acordo de ir o primeiro ao porto de Cabinda “a negócio da escravatura”. O acerto entre os dois era de que, ao término do negócio, o cirurgião voltaria para Angola. Junto a essa primeira embarcação, havia outra que a acompanhava, a *Escuna Bonfim* e que deveria retornar para Angola com os efeitos da negociação e transportar os passageiros haviam ajustado o torna-viagem, sendo este o caso do cirurgião. Ocorre que, para forçar o esse último a não retornar para sua “pátria”, o capitão “subiu” a escravatura às escondidas, fez a escuna sair à noite “por sinais particulares” e não deixou com que o suplicante conferisse a parte superior do navio e, sem ter visto nenhuma embarcação no porto em direitura à Angola que pudesse lhe levar de volta, viu-se obrigado a seguir para o Maranhão. Reportava-se à justiça, agora, devido os “imensos” prejuízos causados pelo adiamento de sua volta, o não pagamento das soldadas do Maranhão à Lisboa e de Lisboa até Angola, não obstante a não prestação de contas dos ganhos econômicos obtidos pelo proprietário da embarcação.

Diante do exposto, o caso de Paulo José Lopes é bastante significativo da presença de homens livres, não escravos, no comércio de escravos e inserido em redes de relacionamento que se iniciam na costa da África. Mesmo sem intenção de ter vindo ao Maranhão, pois como se constatou, o cirurgião tinha a pretensão de retornar para Angola, não conseguiu e foi ao Maranhão, deixando os seus negócios em segundo plano.

OS LUGARES DE DESEMBARQUE DOS ESCRAVIZADOS

As indicações dos espaços geográficos dos desembarques de negreiros no Maranhão são também elementos relevantes, pois eram espaços associados aos rios presentes na região, assim como marcas do fortalecimento de estruturas coloniais, como os fortes. Em termos nominais, remete-se a diversos espaços: inicialmente, o lugar privilegiado das chegadas foi a chamada “Praia Grande”,²⁵ também denominada “Porto da Praia

²⁵ Termo de Visita e Saúde - TVS. f. 05 (verso). Arquivo Público do Estado do Maranhão (APEM).

Grande”.²⁶ Ao longo do tempo, foi então se ampliando para “de Frente da boca do Rio São Francisco”, “Fronteiro do forte de São Francisco” (1789), “Fortaleza de São Francisco” (1796 e 1797) e “Forte de São Francisco”, (1796),²⁷ ocasionalmente na “Boca do igarapé denominado Olaria” (1788),²⁸ e na “Boca do Rio Angelim” (1796).²⁹

Figura 1 - Carta da ilha de S. Luiz do Maranhão.



Fonte: Justo Jansen Ferreira, 1912.

O porto chamado *Praia Grande* no Maranhão, que se localizava em uma ponta de terra na confluência do Rio Anil e do Rio Bacanga, foi construído no século XVIII devido ao crescimento do comércio que se concentrava na região central da capitania maranhense.³⁰ Reinaldo Barroso Júnior afirma esse porto confundia-se com o próprio porto de São Luís, destacando-se como “reduto de entrada e saída de mercadorias, pessoas e serviços”.³¹ Ao consultar os anúncios de jornais, Iraneide Silva ressalta que a cidade de São

²⁶ Termo de Visita e Saúde - TVS. f. 06 e 26 (verso). Arquivo Público do Estado do Maranhão (APEM).

²⁷ Termo de Visita e Saúde - TVS. f. 54 (verso), 83 (verso), 92, 94 e 97. Arquivo Público do Estado do Maranhão (APEM).

²⁸ Termo de Visita e Saúde - TVS. f. 77. Arquivo Público do Estado do Maranhão (APEM).

²⁹ Termo de Visita e Saúde - TVS. f. 93, 95 (verso) e 96. Arquivo Público do Estado do Maranhão (APEM).

³⁰ Em 1999 o porto passou por reforma e foi reinaugurado com o nome de *Cais da Praia Grande*.

³¹ Barroso Júnior, Reinaldo Santos. Nas rotas do atlântico equatorial: tráfico de escravos rizicultores da Alta-Guiné para o Maranhão (1770-1800). 119f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Bahia, Programa de Pós-Graduação em História, Salvador, 2009, p. 51.

Luís girava “em torno do bairro da Praia Grande e do porto e do comércio”, pois as publicações tratavam da “compra, venda e aluguel de trabalhadores e trabalhadoras escravizadas, objetos e bens”.³² Constata-se, portanto, que a presença do porto gerou transformações internas no bairro e que as mudanças provocadas foram percebidas diante das atividades de comércio associadas àquela região, especificamente em relação ao comércio de pessoas.

A “boca” do Rio São Francisco ou, como mencionado no mapa acima, “P. S. Francisco”, constitui-se, inicialmente, como um arquipélago no qual estavam alocados os Tupinambás e lugar de construção de uma feitoria bem estabelecida pelos franceses ainda no século XVII, tendo sido ali a área de rendição dos franceses. Sobre a presença portuguesa, ela teria se dado naquela região a partir da ocupação por Alexandre de Moura que teria montado ali uma base de operações e negociações denominada *Forte Sardinha* ou *São Francisco*, tendo o controle deste forte, junto a outros, fundamental para a tomada do Forte São Luís.³³ A área era estratégica, pois ficava em frente ao porto da *Praia Grande* passando a se denominar no século XVIII como *Ponta de São Francisco*. A opção de capitães de embarcações e negociantes de mão de obra negra pelo local parece ainda ter sido favorecida pelas possibilidades de venda ampliadas naquela região, do mesmo modo que ampliava as alternativas de ajustes para algum deslocamento que demonstrasse ser necessário.

O *Rio Angelim*, hoje também conhecido como *Riacho do Angelim*, é um afluente da bacia hidrográfica do *Rio Anil*. A foz ou embocadura do Rio é a área na qual o rio desagua, ou seja, no caso em destaque, a área de *Porto Grande*. Essa geografia favoreceria a incursão de navios e, principalmente, embarcações de menor porte, como as “sumacas”. A possibilidade de um comércio mais rápido e não tão demorado contribuiria para que as embarcações de pequeno porte se valessem dessa rota que, apesar de mais distante do centro comercial e portuária de São Luís, estava aparentemente menos sujeita ao controle e a circulação de embarcações, poderia ainda ser percebida como uma forma de ampliação das redes de circulação devido ao aumento considerável das trocas estabelecidas naquela região.

Apesar das informações apensadas sobre esses portos e áreas de desembarque, não se conseguiu maiores informações sobre o Igarapé do

³² SILVA, Iraneide Soares da. *É preta, é preto em todo o canto da cidade: História e imprensa na São Luís/MA (1820 - 1850)*. Tese apresentada ao Programa de pós-graduação em História. Universidade Federal de Uberlândia. 2017. 202 f.

³³ Cf. CORREA, Helidacy Maria Muniz. A Conquista do Maranhão e Grão-Pará na política ibérica. *Revista Navigator*, n. 19, 2014, p. 19-31.

Olaria. A única indicação precisa foi a que se encontrou no mapa de Joaquim Cândido Guillobel, conforme imagem abaixo:

Figura 2 - Mapa da Ilha de S. Luiz do Maranhão.



Fonte: Joaquim Cândido Guillobel, levantado por: Antonio Bernardino Pereira do Lago, Coronel do Real Corpo de Engenheiros. 1820

De acordo com o registro cartográfico, o igarapé ficaria no *Rio Bacanga*, lado oposto aos rios *Anile Angelim*. Apesar dos aspectos relacionados à sua localização, não se conseguiu dados mais densos e precisos sobre o *Olaria*, seja em fontes bibliográficas ou documentais, o que poderia estar relacionado ao caráter ocasional da utilização desse porto e paragem para o desembarque de cativos.

O que se pode precisar, no entanto, é que essas áreas foram lugares de comercialização de escravos na macrorregião de São Luís, considerando essa em sua relação mais ampla, abarcando as áreas de contato comerciais e portos vinculados. O comércio marítimo, apesar da existência de um congênere terrestre que começou a ser cada vez mais estimulado a partir do último quartel do século XVIII, ainda era a forma mais comum de se *tráfico* escravizados. A consideração deles como peças ou mercadorias, também deve ser encarada a partir das próprias dinâmicas criadas e recriadas diante da experiência da escravidão. Não poucas vezes os negociantes de escravos e mercadorias valeram-se de percepções sobre a *qualidade* dos

escravos tendo em vista seu maior aproveitamento como mão de obra e o fizeram levando em conta aspectos da geografia de África e a reputação dos cativos embarcados e que agora estavam sendo (re)territorializados em solo americano.

“NAÇÕES”, “SORTES” E A REPUTAÇÃO DOS ESCRAVOS

A saúde dos escravos era considerada um tema de grande monta e relevância quando se considerava a dinâmica do comércio de escravos e causava grandes discussões em torno da questão da mão de obra e seus impactos na colônia. Uma das questões principais discutidas passava pelas consequências causadas na saúde da população local, uma vez que as epidemias eram transportadas, dentre outras maneiras, nos porões dos navios que transportavam escravizados, o que coadunava com a especulação de que os esses eram os responsáveis por disseminar as doenças já em solo brasileiro. O fato de virem em naus com grande quantidade de escravizados, a partir do comércio estabelecido pela Companhia Geral, serviu como alerta às autoridades coloniais na virada do século XVIII para o XIX, tal como considerou o governador da capitania do Grão-Pará, José Narciso de Magalhães Meneses, em 1806, sobre o dano que causava à saúde pública do Pará devido a quase sempre chegada de escravatura de Angola com “bexigas e outras doenças epidérmicas”.³⁴ A relação com as doenças somava-se ainda a valor de mercado, pois escravos considerados de qualidade inferior eram vendidos também a preços mais baixos.

Analisar o plano das construções de visões sobre os escravizados não deixa de ser um elemento importante para entender como houve classificações externas aos negros colocados naquela condição e que muitas vezes interagiram com a realidade colonial tornando as “nações” africanas como protagonistas diante dos interesses dos mais diversos atores sociais. A construção desses estereótipos não condizia, na maioria das vezes, com a realidade, mas passava a interagir diretamente na forma como se forjava uma imagem negativa sobre as populações desterritorializadas. A questão dependia menos se as “nações” correspondiam de fato as etnias relacionais em África, mas principalmente como se constituíram intencionalidades diversas e vinculativas a partir da diáspora. Sendo ainda possível que as denominações fossem incorporadas de forma a trazer algum tipo de benefício ao grupo negado. Outrossim, muitas foram as queixas relacionadas a mão de

³⁴ Normalmente esses escravos eram deslocados e isolados no sítio do Pinheiro, pois ali era o lugar indicado a todos aqueles que apareciam infectados com bexigas no século XIX.

obra, o valor pelo qual os escravos eram vendidos, a dinâmica do comércio e até a “reputação” dos desembarcados.

O antropólogo Luís Nicolau Parés afirma que os “nomes de nação não são homogêneos e podem referir-se a portos de embarque, reinos, etnias, ilhas ou cidades” tendo ainda servido aos “interesses de classificação administrativa e controle” por parte de negociantes e senhores de escravos.³⁵ Essa forma de denominar os escravos, portanto, passava pelo interesse real de uso da mão de obra em solo americano, podendo-se ainda ser alterada de acordo com as conveniências e intencionalidades. Para além dessas questões externas e as classificações metaétnicas criadas no contexto da exploração, afiança o autor sobre as possibilidades, ligadas à realidade do comércio de escravos no Brasil e na África, no sentido da incorporação de classificações exteriores como autodenominações, destacadamente sobre as denominações jeje e nagô, demonstrando o alargamento que essas denominações ganharam do outro lado do Atlântico.

A partir do tráfico de escravizados na Amazônia, constitui-se uma das percepções mais recorrentes nas trocas de missivas e documentos administrativos entre as capitanias e o Reino, a diferença entre os negros “mina” / “Elmina”³⁶ e os centro-ocidentais. Os “mina” eram considerados como superiores e de melhores atributos, inclusive para o trabalho; enquanto recaia a “letal qualidade” sobre os advindos das regiões do Congo e de Angola e, comparativamente, inferiores em relação aos primeiros e, portanto, menos valorosos no mercado. Uma das grandes questões relacionadas à introdução de pretos, desde o início das atividades da Companhia, foi a regulamentação dos preços de venda. Frei Miguel de Bulhões e Sousa, chegou a entrar em contenda com o administrador e caixa Amaro Soares Lima (administrador da Companhia) em razão dos altos preços pelos quais a Companhia passou a praticar na venda dos escravizados da Costa da Mina e que consternou todo o povo.³⁷

³⁵ Luís Nicolau. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. 3. ed. rev. e ampliada. São Paulo: editora da Unicamp, 2018, p. 24.

³⁶ A primeira denominação agregava vários grupos étnicos procedidos da região da “Costa da Mina”, litoral da África Ocidental que se prolongava a leste do Castelo de São Jorge da Mina, no atual Gana, incluindo as antigas Costa do Ouro e Costa dos Escravos.

³⁷ Ofício do Bispo do Pará, Frei Miguel de Bulhões e Sousa, para o secretário de Estado dos negócios estrangeiros e da guerra, Sebastião José de Carvalho e Melo, remetendo o mapa das Rendas Reais da capitania correspondentes aos anos de 1750 a 1754; sobre o franqueamento do acesso aos livros de abertura da alfândega da cidade aos caixas da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão; a nomeação de Amaro Soares para o ofício de caixa da mesma Companhia de Comércio e a utilidade desta, sobretudo no tráfico e comércio de negros para aquela região. AHU, Pará. AHU_CU_013, Cx. 39, D. 3666 [7 de novembro de 1755].

O valor correspondente por escravos estava muito acima do que a maioria dos possíveis compradores estavam dispostos a empenhar; em segundo lugar, a falta geral de mão de obra caso de fato a empresa fosse utilizar os “índios de repartição”, afinal, sobrariam poucos entre os que já eram escassos para o trabalho nas lavouras. Os “lavradores” deveriam ser os principais beneficiados com a utilização da mão de obra escrava, mas os “mercadores” que mandavam vender os escravos no Estado do Maranhão e Pará por “excessivos preços”. Buscando equilibrar a relação entre os interesses da Companhia e do Estado, pondera Manuel Bernardo de Melo e Castro, sobre os preços praticados pela Companhia em relação aos escravos, o número reduzido de africanos que chegavam ao porto de Belém e a qualidade dos mesmos. Ainda em 1759, um ofício do governador informava sobre a carga de negros que haviam chegado na cidade do Pará esclarecendo sobre a grande mortandade existente naquela embarcação. O navio que havia sido abastecido de escravos em Angola e embarcado com 500 escravos chegara ao porto de destino com 368, tendo morrido significativos 132 negros. Os motivos dos falecimentos alegados eram vários, entre os quais o fato de já terem embarcado doentes em Angola, a lotação da embarcação e o fato de serem os escravizados moxicongos, “de mais ínfima reputação”.³⁸ Nessa carregação, somente Custódio de Freytas, que não era lavrador, comprou um lote de 50 pretos por preço de 80 mil réis, todos para a revenda.

A historiografia do tráfico de cativos para a Amazônia após o fim do monopólio exercido pela companhia pombalina do Grão-Pará e Maranhão (1755-1778) constitui outra visão paradigmática e modelar sobre a presença dos escravos na região, a de que os desembarcados nos portos da Amazônia, em especial para o Pará, tinham como característica fundamental a pouca qualidade e reputação, sendo constantemente classificados como doentes e “letaes”, isso porque, segundo Maclachlan, a CGGPM comercializava escravos contaminados para o Maranhão e Pará.³⁹

O discurso da reputação inferior e da letalidade dos escravos vindos da *África Banto Ocidental* encontra pouco respaldo na documentação, senão pelo seu caráter discursivo e especulativo. Analisando os discursos dos dois lados do atlântico, pode-se perceber que a essência da questão estava

³⁸ Ofício do governador e capitão Geral do Estado do Maranhão e Pará, Manuel Bernardo de Melo e Castro, para Francisco Xavier de Mendonça Furtado, sobre o número de escravos pretos que chegaram à capitania e o preço pelo qual foram vendidos. AHU, Pará (Avulsos) AHU_ACL_CU_013, Cx. 45, D. 4105. [06 de agosto de 1759]

³⁹ Maclachlan, Colin. African slave trade and economic development in Amazonia, 1700-1800. In: ToPlin, Robert Brent (Org.) Slavery and race relations in Latin America. Westport: Greenwood Press, 1974, p. 134.

muito mais no número de escravos embarcados e nos interesses em manter o comércio com a região ocidental, mais suscetível as redes estabelecidas pela Companhia. No ano de 1761, em ofício do governador de Pernambuco, Luís Diogo Lobo da Silva, enviado para Francisco Xavier de Mendonça Furtado, consta a falta de cuidado e desobediência dos contratadores em Angola, “por adiantar os seus interesses”. Os negociantes particulares buscavam, segundo aquele governador “ilidir (sic) a forma que se procura estabelecer com o aumento de cabeças que todas as embarcações solicitam introduzir”. Recorria-se, ainda, como dispositivo legal e normativo a lei das arqueações de dezoito de março de 1654 e remetida pelo conselho em 10 de dezembro de 1744 nas quais se evitava a mortalidade. O descumprimento em favor dos contratadores ainda passava pela alteração das medidas das arqueações, sendo as de Angola, apesar da padronização, as maiores “a favor daqueles racionais”.⁴⁰

A historiografia do tráfico de escravos para a Amazônia parece ter incorporado essa visão totalizante e parcial dos *entes* administrativos e autoridades locais, em particular durante a vigência do monopólio da Companhia, tornando paradigmática e modelar a relação dos desembarcados com a pouca, para não dizer péssima, *qualidade* e *reputação* dos escravos vendidos no Norte, com ênfase no Pará, muitas vezes caracterizados como doentes e “letaes”. Segundo Maclachlan, um dos principais interlocutores dessa tese, a CGGPM comercializava escravos contaminados para o Maranhão e Pará,⁴¹ o que significava que morriam com grande facilidade e, por conseguinte, não retornavam ao proprietário o valor investido na força de trabalho, o que gerava a eles muito mais prejuízos do que ganhos com a compra, pois era um investimento, muitas vezes, a longo prazo.

Para uma melhor compreensão da questão, foi necessário realizar um levantamento pormenorizado das viagens que conduziram de forma forçada cativos à Amazônia. Com base no banco de dados construído ao longo da pesquisa, um quantitativo considerável de desembarcados aportou na Amazônia, sendo as principais zonas de comércio as regiões do tronco linguístico Banto, em particular os portos Congo e Angola; e os portos

⁴⁰ Ofício do governador da capitania de Pernambuco, Luís Diogo Lobo da Silva, ao secretário de Estado de Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, sobre se ter enviado a Juta do Comércio as medidas destinadas a arqueação dos navios que se ocupam no transporte de escravos, informando a falta de cuidado e desobediência dos contratadores em Angola que superlotam os navios, ultrapassando os limites estabelecidos e prejudicando o comércio. AHU, Pernambuco. Conselho Ultramarino. AHU_ACL_CU_015, Cx. 94, D. 7456. [14 de janeiro de 1761].

⁴¹ Maclachlan, Colin. African slave trade and economic development in Amazonia, 1700-1800. In: TOPLIN, Robert Brent (Org.) *Slavery and race relations in Latin America*. Westport: Greenwood Press, 1974, p. 134.

da Senegâmbia, com destaque para Cacheu e Bissau. De acordo com a argumentação conduzida acima, torna-se necessário compreender que, apesar da possibilidade de que os navios viessem infectados de Angola, os navios eram carregados com uma quantidade de escravos significativamente maior do que os que partiam da *Alta Guiné*, nesse sentido, pode-se situar a questão, prioritariamente, nos números elevado de escravos e nos interesses comerciais da Companhia e menos na “reputação” e na naturalização das doenças daqueles autóctones sem, contudo, desconsiderá-las.

A contabilização dos trânsitos de embarcações, entre 1755 e 1778, vindas dessa zona e a quantificação dos números de aportados afiançou: em cinco navios saídos daquele porto em direitura ao Maranhão chegaram 1.942 escravos, uma média de 388,4 escravos em cada empreitada. Quando estabelecemos o mesmo parâmetro de análise para o Grão-Pará, a situação não se demonstra diferente, uma vez que em doze trânsitos desembarcaram 5.101 escravos (diferença de 3.159 a mais em relação ao Maranhão), revelando-se uma média significativa de 425 cativos. Os números do Grão-Pará, portanto, foram superiores as levas de africanos desembarcados no Maranhão, assim como de cada viagem (Ver apêndice A). Essa última afirmação corroborou para que a paragem paraense fosse a menos reputada em relação a mão de obra e relacionada, sobremaneira, as doenças e epidemias que se alastravam entre as populações setentrionais.

Estendendo-se a discussão para termos mais ampliados, pode-se mesmo constatar que, em termos de relação, que os escravos vindos da *África Banto* também traziam, seja nos comércios para o Pará seja para o Maranhão, um maior quantitativo de escravizados em cada viagem marítima. Não foi possível cotejar em todos os anos, pois o intervalo de chegadas de navios centro-africanos foi bem mais esparsa e irregular que as embarcações da região ocidental, mas se conseguiu tal intento em alguns anos, ainda que menos para o Maranhão e mais para o Pará. Para o Maranhão, no ano de 1756, chegaram três navios, um com 178 do porto de Bissau e dois, que computaram ao todo 655, identificados como saídos de Angola e Bissau, respectivamente;⁴² No ano de 1765, a discrepância é ainda mais clara, pois um único navio de Angola descarregou no Maranhão 413 escravos na galera São Luís Rei da França⁴³, chegando naquele mesmo ano, ainda três embarcações, duas de Cacheu e uma de Bissau,⁴⁴ que somaram ao todo 441 cativos vivos

⁴² TST, viagem n. 9054 e CARREIRA, Antonio. Migrações nas ilhas de Cabo Verde. Instituto caboverdiano do livro, 1983, 2. ed.

⁴³ TST, viagem n. 8949. Vergolino afirma a “chegada de 420 e tantos negros” (p. 75)

⁴⁴ TST, viagem n. 9070, 19575 e 19554.

que adentraram o porto de São Luís. Percebe-se, como foi quase regra, que os tumbeiros vindos de Angola trouxessem em duas, quase três vezes a mais, a quantidade de negros que provinham da Alta Guiné.

Deve-se atentar ainda para o fato de que nem todos os negros que partiram da praça de Angola foram considerados de qualidade duvidosa ou ruim. No ano de 1758, partiu de Lisboa uma galera, de propriedade da Companhia Geral de Comércio, com destino ao primeiro porto de compra em Luanda (Angola) e saiu de lá com 490 escravos. Deste total, 399 (-91) teriam chegado ao porto de destino no Grão-Pará. A embarcação foi composta de diversas carregações que compunham a carga da embarcação, entre elas os escravos. Esses últimos teriam sido vendidos com grande rapidez e sem questionamentos por parte dos interessados, uma vez que “foram muitos os compradores por serem de boa qualidade, bem como o fato de muitos terem sido levados fiados”.⁴⁵

A análise dos dados possíveis sobre a mortalidade, também demonstra que ocorreu maiores baixas dos escravizados entre os centro-ocidentais, pelo menos quando foi possível checar os dados dos números de embarcados / desembarcados e o número de mortos. No ano final do monopólio, em 1778, aduz-se o caso da galera *Santo Antônio Delfim* que sai de Lisboa em 1777, partindo para Benguela com carga de 563 escravos da Companhia e de particulares. Ao longo da viagem atlântica de Benguela ao Pará contabilizaram-se 60 óbitos, ou seja, um número superior a 10% (10,65%) da carga total, desembarcando ao todo, 503 escravizados divididos por sexo 383 homens e 122 mulheres.⁴⁶ No mesmo período, a galera *São Pedro Gonçalves* que praticou a rota triangular (Lisboa – Cacheu – Pará) saiu de Cacheu com 169 escravizados e desembarcou, no dia 25/02/1778, 159 cativos, tendo apenas 10 mortes ao longo o último percurso de África para a Amazônia entre 107 homens e 57 mulheres retornando para Lisboa em 30 de abril de 1778. (AHU-P, Cx. 79, D. 6553). Nessa última embarcação, contabilizando as perdas em percentuais, ter-se-ia 6,28% de decessos.

⁴⁵ Auto de devassa contra os antigos administradores da Companhia Geral de Comércio de Grão-Pará e Maranhão, Amaro Soares Lima e Baltasar do Rego Barbosa. AHU, Pará (Avulsos). Conselho Ultramarino. AHU_ACL_CU_013, Cx. 47, D. 4290. [15 de setembro de 1760].

⁴⁶ OFÍCIO do governador do Estado do Grão-Pará e Rio Negro, João Pereira Caldas, para o secretário de Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro, remetendo documentos relativos à importação de escravos e fazendas, e à exportação de gêneros, ouro e letras pela Companhia Geral Comércio do Grão-Pará e Maranhão. AHU, Pará (Avulsos). Conselho Ultramarino. AHU_ACL_CU_013, Cx. 78, D. 6504. [29 de dezembro de 1777]; OFÍCIO do governador do Estado do Grão-Pará e Rio Negro, João Pereira Caldas, para o secretário de Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro, remetendo os mapas das embarcações entradas e saídas do porto do Pará e dos gêneros e escravos transportados. AHU, Pará (Avulsos). Conselho Ultramarino. AHU_ACL_CU_013, Cx. 82, D. 6717. [04 de fevereiro de 1779]

Outro fator a ser levado em conta era o tempo de cada deslocamento. As informações, a partir de 1778, considerando a documentação, vão se tornando cada mais detalhadas no que tange a caracterização do comércio. A duração de uma viagem era sempre um fator que deveria ser considerado na empreitada do tráfico, pois quanto mais demorada ela fosse, maiores seriam também as chances que os escravos morressem ou fossem acometidos de alguma doença durante a viagem. Por outro lado, caso o navio chegasse com rapidez e agilidade ao porto de destino, as possibilidades de entrega dos aprisionados com segurança e, portanto, com menos mortalidade a bordo eram significativamente maiores. Ressalte-se ainda que a partir do cumprimento do tempo esperado se evitava os perigos do mar e até mesmo que aquele navio fosse aprisionado por embarcações de outras nacionalidades, fatores que poderiam comprometer integralmente aquela transação.

A comparação das navegações das duas principais áreas fornecedoras de escravos demonstrou que no ano de 1780, ano escolhido por se ter a possibilidade de comparação em um mesmo ano, o capitão e proprietário da embarcação, João do Espírito Santo gastou 50 dias para vir de Bissau (Lugar principal de saída dos escravos) para o Pará em 50 dias de navegação. O capitão Lourenço Gomes dos Santos, tendo comprado negociado cativos em Benguela com direitura ao mesmo porto chegou em 53 dias. O tempo, portanto, naquele ano, foi similar entre os dois portos. Todavia, para o Maranhão, as embarcações vindas de Cacheu e Bissau, ao que se pode aferir, estiveram sempre na casa dos 30, não superando 40 dias de viagem. Já em relação aos portos de Angola e Benguela, para o mesmo período não se conseguiu dados suficientes para realização de comparativo.

Tomando por base os dados analisados, torna-se possível aferir que a questão dos dados de dias de viagem não confere indícios suficientes para a conclusão de que esse era um fator determinante e, ainda que não se possa desconsiderá-los, a questão da grande quantidade dos embarcados nas áreas costeiras centro-ocidentais em trânsito ainda demonstra ser esse o ponto mais seguro para a compreensão da estereotípiia das autoridades coloniais, qual seja a de que eles fossem considerados um problema de saúde pública.

À GUIA DE CONCLUSÃO

A análise dos dados de saúde contribuiu para a identificação de sujeitos que fizeram parte da composição da prática médica e que compuseram a realidade das dinâmicas relacionadas ao comércio de escravos para a Amazônia. No intento de controlar as infestações de bexigas, além de

explorar a capacidade de arregimentação desses personagens, as autoridades coloniais concretizaram discursos e territorializaram a reputação dos escravos que partiam da costa centro-ocidental africana, vistos como de *ínfima* ou *má reputação*. Contudo, a partir do cruzamento de fontes disponíveis para a compreensão das viagens, foi possível assinalar que, antes que fosse um discurso conclusivo, haviam outras variáveis que inferiam diretamente neste processo, como os prolongados dias de traslado e a quantidade superior de escravizados deslocados por embarcação para os portos de Belém e São Luís, os quais também se conseguiu estabelecer nessa análise. Entre os discursos dos governadores e a *práxis*, foi crível estabelecer uma análise mais acurada sobre a dinâmica do comércio de escravos que foram desembarcados na região e até mesmo seus portos de procedência. Nesse ínterim, longe de concluir a questão, o artigo proposto aponta para possibilidades de pesquisas no campo do tráfico de escravizados para a área setentrional da colônia brasileira.

FONTES PRIMARIAS

Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa sobre a capitania do Maranhão

AHU-Maranhão, Cx. 47, D. 4559. REQUERIMENTO do capitão-mor das Ordenanças de São Luís do Maranhão, Domingos Antunes Pereira, ao rei D. José, em que solicita seu provimento no posto de mestre-de-campo da capitania do Maranhão. Posterior a 07 de julho de 1774.

CARTA da câmara da cidade de São Luís do Maranhão, de Henrique Guilhon, Antônio José Freire, José dos Santos Freire, José Alves e João Gomes Pereira Viana para a rainha D. Maria I, sobre os vexames que o povo sofre com a Companhia Geral de Comércio do Maranhão. Solicita-se a liberdade de comércio pelo prejuízo que têm feito as companhias comerciais. E ainda queixas contra o governador e capitão-general do Maranhão e Piauí, Joaquim de Melo e Póvoas. AHU, Maranhão (Avulsos). Conselho Ultramarino. AHU_ACL_CU_009, Cx. 52, D. 5017 [9 de maio de 1778].

OFÍCIO do governador D. Diogo de Sousa Coutinho para João Rodrigues de Sá e Melo Souto Maior, solicitando um cirurgião experiente no tratamento das “bexigas” (variola). AHU, Pará (avulsos). Conselho Ultramarino. AHU_ACL_CU_009, Cx. 120, D. 9173. [14 de janeiro de 1802].

REQUERIMENTO do alcaide Bento Garcês ao governador e capitão-general, D. António de Sales e Noronha, solicitando a sua soltura da prisão, pelo bom comportamento que teve e para obedecer a uma ordem dos seus superiores. Anterior a 4 de maio de 1779. AHU, Maranhão (Avulsos). Conselho Ultramarino. AHU_ACL_CU_009, Cx. 54, D. 5115. [Anterior a 4 de maio de 1779].

REQUERIMENTO DO CAPITÃO DOMINGOS DA ROCHA ARAÚJO [provedor da fazenda Real do Maranhão, Henrique Guilhon], solicitando que se tome nota do pagamento feito a Bento Garcês pela sua função de Guarda e vigia do contrato de subsídios reais. Anterior a 30 de junho de 1775. AHU, Maranhão (Avulsos). Conselho Ultramarino. AHU_ACL_CU_009, Cx. 49, D. 4766. [anterior a 30 de junho de 1775].

REQUERIMENTO DOS OFICIAIS DA CÂMARA DA CIDADE DE SÃO LUÍS à rainha D. Maria I, em que solicitam aprovação do contrato estabelecido com o médico e cirurgião, José Gomes dos Santos, devido à epidemia de bexigas existentes. AHU, Pará (Avulsos) Conselho Ultramarino. AHU_ACL_CU_009, Cx. 73, D. 6293. [26 de janeiro de 1789].

Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa sobre a capitania do Pará

REQUERIMENTO DO CAPITÃO DO PRESÍDIO DO GRÃO-PARÁ, Manuel de Sousa de Eça, para o rei [D. Felipe III], a solicitar a adopção de um regimento particular para o governo que vai assumir; a mudança de localização da fortificação de madeira; esclarecimentos se deverá ir pessoalmente fazer o descobrimento do Cabo do Norte e pôr fim às feitorias e expulsar os estrangeiros; e o envio de munições e pessoal especializado, de uma botica e cirurgião e bandeira e tambores para a capitania do Pará. AHU, Pará (Avulsos). Conselho Ultramarino. AHU_ACL_CU_013, Cx. 1, D. 23. [13 de janeiro de 1623].

OFÍCIO DO BISPO DO PARÁ, Frei Miguel de Bulhões e Sousa, para o secretário de Estado dos negócios estrangeiros e da guerra, Sebastião José de Carvalho e Melo, remetendo o mapa das Rendas Reais da capitania correspondentes aos anos de 1750 a 1754; sobre o franqueamento do acesso aos livros de abertura da alfândega da cidade aos caixas da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão; a nomeação de Amaro Soares para o ofício de caixa da mesma Companhia de Comércio e a utilidade desta, sobretudo no tráfico e comércio de negros para aquela região. AHU, Pará. AHU_CU_013, Cx. 39, D. 3666 [7 de novembro de 1755].

Ofício do governador e capitão Geral do Estado do Maranhão e Pará, Manuel Bernardo de Melo e Castro, para Francisco Xavier de Mendonça Furtado, sobre o número de escravos pretos que chegaram à capitania e o preço pelo qual foram vendidos. AHU, Pará (Avulsos). AHU_ACL_CU_013, Cx. 45, D. 4105. [06 de agosto de 1759].

Auto de devassa contra os antigos administradores da Companhia Geral de Comércio de Grão-Pará e Maranhão, Amaro Soares Lima e Baltasar do Rego Barbosa. AHU, Pará (Avulsos). Conselho Ultramarino. AHU_ACL_CU_013, Cx. 47, D. 4290. [15 de setembro de 1760].

OFÍCIO do governador do Estado do Grão-Pará e Rio Negro, João Pereira Caldas, para o secretário de Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro, remetendo documentos relativos à importação de escravos e fazendas, e à exportação de gêneros, ouro e letras pela Companhia Geral Comércio do Grão-Pará e Maranhão. AHU, Pará (Avulsos). Conselho Ultramarino. AHU_ACL_CU_013, Cx. 78, D. 6504. [29 de dezembro de 1777].

OFÍCIO do governador do Estado do Grão-Pará e Rio Negro, João Pereira Caldas, para o secretário de Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro, remetendo os mapas das embarcações entradas e saídas do porto do Pará e dos gêneros e escravos transportados. AHU, Pará (Avulsos). Conselho Ultramarino. AHU_ACL_CU_013, Cx. 82, D. 6717. [04 de fevereiro de 1779].

Termo de Visita e Saúde Arquivo Público do Estado do Maranhão (APEM).

- Folhas: 04 (verso), 05, 05 (verso), 06, 07, 10 (verso), 13, 26, 26 (verso), 54 (verso), 61, 62, 77, 78 (verso), 83, 85, 92, 93, 94, 95, 96, 97.

Transatlantic Slave Trade (TST)

- Fichas numeradas de viagem: 8949, 9054, 9070, 19554 e 19575

REFERÊNCIAS

BARROSO JUNIOR, Reinaldo Santos. *Nas rotas do atlântico equatorial: tráfico de escravos rizicultores da Alta-Guiné para o Maranhão (1770-1800)*. 119 f. Dissertação de Mestrado em História. Universidade Federal da Bahia, Programa de Pós-Graduação em História, Salvador, 2009.

CARREIRA, Antonio. *Migrações nas ilhas de Cabo Verde*. 2. ed. Instituto Caboverdiano do Livro, 1983, 322 p.

CORREA, Helidacy Maria Muniz. *A conquista do Maranhão e Grão-Pará na política ibérica*. **Revista Navigator**, n. 19, 2014, p. 19-31.

LINDEMANN, Mary. *Medicina e Sociedade no início da Europa Moderna*. Lisboa: Replicação, 2002.

MACLACHLAN, Colin. African slave trade and economic development in Amazonia, 1700-1800. In: TOPLIN, Robert Brent (Org.) *Slavery and race relations in Latin America*. Westport: Greenwood Press, 1974.

PALMA, Monique. A presença de cirurgiões portugueses na América portuguesa no século XVIII/The presence of Portuguese surgeons in the 18th-century Portuguese America. *Encontro Internacional de Jovens Investigadores em História Moderna*, 5, 2017. p. 1-22.

PARÉS, Luís Nicolau. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação Jeje na Bahia*. 3. ed. rev. e ampliada. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2018.

RODRIGUES, Jaime. *De costa a costa: escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro (1780-1860)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. 420 p.

SALGADO, Graça (coord.). *Fiscais e meirinhos: a administração do Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: Brasília: INL, 1985.

SILVA, Iraneide Soares da. *É preta, é preto em todo o canto da cidade: história e imprensa na São Luís/MA (1820-1850)*. 202 f. Tese apresentada ao Programa de pós-graduação em História. Universidade Federal de Uberlândia, 2017.

SANTOS FILHO, Licurgo de Castro. *História geral da medicina brasileira*. São Paulo: Hucitec/Ed. da Universidade de São Paulo, 1977.

A AMAZÔNIA E OS CASTANHAIS DE USO COMUM: LEGISLAÇÃO AGRÁRIA, CONFLITOS PELA TERRA E ALIANÇAS NO PARÁ (1930-1991)

Adriane dos Prazeres Silva

RESUMO

Dentro da Amazônia brasileira especialmente, no estado do Pará, existiu uma forma ancestral de habitar, de viver nas matas (mais conhecida como florestas) essas vivências em terras de uso coletivo, são um dos objetos de nossa análise. Logo, este trabalho insere-se no debate sobre terras de uso comuns ou terras coletivas, mais especificamente sobre os castanhais de serventia pública e o processo de resistência, permanência e luta pela terra na Amazônia, partindo do início do século XX até 1991. Desta feita, entre 1930 e o início da década de 1990, alguns sujeitos no interior da floresta Amazônica vivenciaram cotidianamente a experiência em terras coletivas, e em nome desse costume de habitá-la, conflitaram-se, lutaram, resistiram, e algumas comunidades conseguiram permanecer nesses territórios até o presente século XXI.

Palavras-chave: Terras coletivas ou comuns; Amazônia e Governo Militar.

INTRODUÇÃO

O conceito utilizado no título deste trabalho: “os castanhais de uso comum¹, ou melhor as terras de uso comum” traz embutido em si

¹De maneira mais geral este conceito está alinhado teórico-metodologicamente com a definição de terras de uso comum na perspectiva de Alfredo Wagner Berno de Almeida, essas são terras usadas de acordo com as “tradições ou costumes”. A utilização ocorre através de normas específicas e instituídas para além do código legal vigente e acatadas de maneira consensual, nos meandros das relações sociais estabelecidas entre vários grupos familiares que compõem uma unidade social. Tanto pode expressar um acesso estável à terra. Isto inspirou a compreensão de que o fenômeno dos Castanhais de uso comum do Baixo Tocantins necessitava de uma outra concepção, para isso criamos o conceito terras indígenas/comunitárias que será melhor explicada adiante.

uma lógica de ocupação, especialmente algumas ocupações efetivadas em terras da Amazônia. Nesse sentido, trata das experiências² de sujeitos de dentro da mata³. Quem conhece esse lugar⁴ sabe que ela tem um perfume ímpar. Aquele que viveu ou vive sob suas copas não esquece seu cheiro, seus sabores, seus encantos e medos que, por sua vez, conjugam-se com o local de trabalho de homens e mulheres conhecedores de variados segredos da floresta. Esses espaços possuem inúmeros mistérios e realidades, ecossistemas diversificados assim como seu povo. Portanto, a Amazônia é múltipla assim como sua gente e suas experiências que foram e são vivenciadas em torno de suas águas, matas e terras (Almeida, 2008; Thompson, 1987; Benatti, 2001; Yu-Fu, 2013).

Nessa perspectiva, em busca de compreender o uso de terras comuns verifiquei que no dia 14 agosto de 1961 foi publicado o Decreto Estadual Nº 3.691 que reservou os castanhais para Servidão Pública para a população do município de Baião (município pertencente ao Estado do Pará). O governador do estado do Pará em exercício, Newton Burlamarque de Miranda, usando das atribuições que lhe conferiam o Art. 42, item I da Constituição da Política Estadual e considerando ainda o Art. 7º, § 1º, Capítulo II⁵, da Lei Nº 913, de 4 de dezembro 1954, especialmente em seu Art. 10, promulgou⁶ para a Servidão Pública da

² O conceito de “experiência” será utilizado segundo a visão Thompsoniana, portanto, terá o sentido “da vivência cotidiana de situações de indivíduos, ou de grupos de indivíduos, ou de grupos de indivíduos numa determinada sociedade, sendo tratados em âmbito do cultural, fatos que coadunam suas ações.

³ José Heder Benatti (2001) conceitua a “mata” como espaço físico onde se encontram as árvores silvestres, a floresta, a fauna. Na mata são desenvolvidas as atividades extrativistas, como a coleta de frutos, castanhas, cipós, madeiras e a exploração do látex. Ocorre também a caça de subsistência e encontramos as áreas de pousio (ou capoeira) que são espaços abertos anualmente na floresta para semear ou plantar por um ou dois anos. Em seguida essas áreas são deixadas em repouso durante um período que pode ser longo o suficiente até que o solo recupere os nutrientes. Eventualmente, na capoeira ainda existe algum produto que pode ser colhido, na maioria dos casos é a mandioca.

⁴ Aqui é utilizada a categoria de lugar na perspectiva de Yi-Fu (2013, p. 12) que “afirma que lugares são centros aos quais atribuímos valor, portanto diferente espaço, que é mais abstrato que lugar. O que começa como espaço transforma-se em lugar à medida que o conhecemos melhor e o dotamos de valor.

⁵ Segue transcrição do trecho que trata o Art. 7º, capítulo II, da Lei Nº 913 sobre as terras de serventia pública: “Sem prejuízo das áreas destinadas afins especiais, o Estado reservará a terras devolutas, com produtos nativos coletáveis, que julgar necessário à serventia pública, preferida as situadas nas proximidades dos centros populosos e de maior produção. § 1 – Junto a cada povoação de mais de cem habitantes, onde houver terras devolutas, com produtos nativos coletáveis, o Estado reservará obrigatoriamente, área não inferior a uma légua quadrada para serventia pública dos respectivos moradores. § 2 – São também mantidas como de serventia pública as terras já destinadas a esse fim por decretos especiais” (Pará, 1954).

⁶ Transcrição do Art. 10, da Lei Nº 913: “As matrículas vigorarão por safra, sendo abertas antes do dia 2 de dezembro e consideradas canceladas a 30 de setembro do ano seguinte: a) aos que já tenham trabalhado nas mesmas terras em safras imediatamente anteriores, para renovação de matrícula; b) aos moradores do município a mais de dois anos” (Pará, 1954).

população do referido município⁷ três áreas de castanhais à margem esquerda do rio Tocantins”.⁸

A Lei Nº 913 visava regularizar a questão agrária. Esse código, “dispunha sobre a colonização e a aquisição de terras devolutas do estado do Pará e extração de produtos nativos” (Pará, 1954). Apesar de ter restituído os aforamentos perpétuos, que na prática retirou vários direitos de homens e mulheres dependentes do extrativismo vegetal e os destinou às elites locais, ainda tinha como eixo fundamental manter a floresta de pé.

Desta feita, com um olhar mais acurado sobre o Decreto Nº 3.691, de 1961, é possível perceber algumas nuances fundamentais da realidade agrária da Amazônia Brasileira, uma delas é a presença de castanhais de uso comum, ou castanhais de uso coletivo, ou ainda castanhais do povo⁹. Esse dispositivo também lança luz sobre três aspectos das leis agrárias paraenses que, por sua vez, qualificam a citada legislação a fazer parte dos debates de terras de uso comum¹⁰: o primeiro é o Capítulo VII que trata de terras de uso comum, no caso da Lei Nº 913/ 1954 sobre os castanhais de uso comum – essa prática surgiu em outubro de 1891 com o Decreto Nº 410 e permaneceu até a década de 1960; o segundo fato é a existência de um aparato legislativo que visava controlar a criação e manutenção desses territórios; e o terceiro é o apontamento de terras, ou melhor, de castanhais de uso comum, especificamente para o Baixo Tocantins¹¹ que, por sua vez, pouco tem recebido atenção da bibliografia pertinente tanto em âmbito regional quanto nacional (Lamarão, 1977; (Monteiro, 1977; Kitamura, 1988; Emmi, 1987; Petit, 2003; Carneiro, 2018; Velho, 2013; Fontes, 2018; Emmi, 1987).

⁷ A Lei Nº 913 possuía como atributo as disposições sobre a colonização e aquisição de terras devolutas do Estado e a extração dos seus produtos nativos. Também é apontada por pesquisadores como a responsável por reinstituir o aforamento perpétuo). No entanto, gostaria de apontar para a permanência dos artigos que tratam as terras de uso coletivo, que no meu entender podem ser lidos em duas perspectivas: a primeira circunscreve numa tentativa de disciplinaria o uso dessas terras pela população local; e a segunda é a forma como esses sujeitos utilizaram a mesma lei em seu benefício. Aqui, esta segunda modalidade servirá ao intuito de constatar a ação de homens e mulheres que protagonizam sua própria vivência. Não julgamos impertinentes as análises anteriores sobre a disciplinarização do uso de terras, concordo com E. P. Thompson (1987) que uma lei é o resultado dos legisladores, mas não somente deles. Às vezes ela fere o interesse do coletivo e outras o coletivo a utiliza em seu benefício, tornando esse campo uma verdadeira arena de lutas.

⁸ Decreto Nº 3.691, de 14 de agosto de 1961, publicado no Diário Oficial, de 18 de agosto de 1961.

⁹ Termo utilizado por Marília Emmi (1987).

¹⁰ No Pará, a primeira norma que regulamentava o acesso à propriedade da terra foi o Decreto Nº 410, de 08 de outubro de 1891. No Art. 20 do decreto já existia a regulamentação dos “campos de uso comum”; em 15 de setembro 1892, a Lei Nº 82 substituiu este decreto, contudo, o Art. 30 da citada lei assegurou os campos de uso comum.

¹¹ Baixo Tocantins (uma das microrregiões do estado do Pará), composto pelos municípios: Abaetetuba, Baião, Barcarena, Cametá, Igarapé-Miri, Limoeiro do Ajurú, Mocajuba, Moju, Oeiras do Pará e Tucuruí.

Diante deste fato, é no âmbito da história social da questão agrária, mais especificamente no circuito de debates em terras de uso coletivo que essa pesquisa é inserida e visa contribuir com a discussão nacional. Esse trabalho aborda o período de 61 anos¹², cujo escopo foi a luta, a resistência¹³ e a permanência na terra. Nesse processo compreendemos que existiram dois grandes movimentos de expansão das fronteiras: o primeiro ocorreu no que a historiografia recente denominou de segunda república, ou seja, após o golpe de 1930 que levou Getúlio Vargas e seu grupo ao poder – esse movimento iniciou as políticas desenvolvimentistas para a Amazônia; e o segundo aconteceu após o golpe Civil-militar de 1964, portanto, durante ditadura militar (Whitehead, 2015; Scott, 1990).

Dentro do Estado do Pará consegui construir a cartografia de quarenta e nove castanhais¹⁴, nos quais foi possível vislumbrar sujeitos e a vida que pulsava no seu interior, para esse artigo irei trabalhar somente com os castanhais de Serventia Pública. Mais especificamente a especificidade do conceito de terras (já estabelecido pela bibliografia pertinente) que não dava conta de compreender o fenômeno analisado. Desta feita, tivemos que criar o conceito de terras indígenas/comunitárias.

No que diz respeito ao uso de fontes consultei e utilizei os processos de arrendamentos de castanhais do Instituto de Terras do Pará, cujo cotejamento me permitiu vislumbrar os sujeitos sociais da floresta e seu modo de vida. Utilizei também a legislação Agrária paraense, que foram essenciais para o fornecimento da localização dos castanhais de uso comum, seus limitantes e alógica estatal para questões de terras no Pará, no período de 1930-1966. Foram utilizados ainda, memórias dos entrevistados de sujeitos sociais que vivenciaram sob as copas das florestas, seus relatos foram importantes para compreender o mundo do trabalho nos castanhais de uso comum, suas alianças e conflitos.

¹² De acordo com Laurence Whitehead a lógica dos movimentos internos da América Latina, destinados aos seus cidadãos entre 1930–1990, sofreu transformação social causada por fatores externos, como por exemplo, a urbanização, a alfabetização, a mobilidade, etc. No caso extremo, na década de 1930, em Estados latino-americanos incipientes (e sob certos aspectos “Oligárquicos”), a maioria da população residia e domiciliava no meio rural, não tendo acesso à educação escolar e com poucas possibilidades materiais de produção.

¹³ Trabalhamos o conceito de “resistência” na mesma concepção de James Scott (1990). Entendemos que tanto as práticas cotidianas quanto dos movimentos sociais são consideradas como formas de resistência, não sendo triviais ou sem consequências, portanto, buscamos também qualificar as diversas maneiras que os trabalhadores rurais expressam as relações de dominação.

¹⁴ Esse debate faz parte da minha tese de doutorado *As terras de uso comum e os castanhais do vale amazônico: Luta, Resistência e a lei dos posseiros (1930-1991)*. Defendida a UFPA no programa de pós-graduação de História Social da Amazônia.

Os Castanhais de uso Comum na Amazônia

Nesse trabalho busco compreender a luta pelo direito de viver nas matas, pelo um modo de vida que perpassava pela posse das terras, em especial de castanhais de uso comum, ou como eram designados na legislação Agrária “castanhais de servidão pública”. Para melhor compreender os debates desenvolvidos, neste trabalho se fez necessário algumas reflexões que desdobraram -se a partir do cotejamento das fontes que elegi. Ao fazer essas análises, necessitei entender os conceitos de terras de uso coletivo, terras de uso comum, terras de preto, terras de santo e mesmo terras indígenas, terra de índios. Meu maior interlocutor nessa empreitada foi Alfredo Wagner de Almeida (2008), pois ele que desenvolveu instigantes¹⁵ debates desde a década de 1980 é o autor mais referenciado, quando se trata de terras de “tradicionalmente ocupadas” e não obstante, é o autor que pesquisa a Amazônia e do ponto de vista internacional os instigantes trabalhos de Rosa Congost (2007) foram essenciais.

Para compreender as lutas no interior da floresta, se fez necessário o uso do conceito de classe¹⁶ utilizado por Edward Palmer Thompson (1987) e do cotejamento das fontes arroladas pude ensejar a assertiva de que existiu a construção de uma identidade que foi forjada na luta pela terra. Em 1930, ela se configurou de maneira peculiar e em finais de 1970 e 1980, ganhou novos contornos, dos quais um dos motores foi a ditadura militar na Amazônia. Nessa conjuntura, esses sujeitos sociais reconheceram-se na luta e acionaram categorias identitárias que julgavam pertinente para o seu momento de lutas, estavam construindo uma identidade.

¹⁵ ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras de preto, terras de santo, terras de índio - uso comum e conflito. Novos Cadernos NAEA, Belém: NAEA, v. 10, p. 163-196, 1989; ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras de preto, terras de santo, terras de índio - posse comunal e conflito. Humanidades (Brasília), Brasília: UnB, v. 15, p. 42-49, 1987; ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Traditionally occupied lands in Brazil: terras de quilombos terras indígenas babaquais livres, castanhais do povo faxinais e fundo de pasto. Manaus: UEA Edições, 2010; ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras tradicionalmente ocupadas: terras de quilombo, terras indígenas, babaquais livres, castanhais do povo, faxinais e fundos de pasto. 2. ed. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 2008; ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras tradicionalmente ocupadas: terras de quilombo, terras indígenas, babaquais livres, castanhais do povo, faxinais e fundos de pasto. 1. ed. Manaus, AM: PPGSCA-UFAM, 2006, v. 1, 140 p.; ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; OLIVEIRA FILHO, J. P. de. A demarcação como afirmação étnica: um ensaio sobre a FUNAI. In: OLIVEIRA FILHO, J. P. (Org.). Indigenismo e Territorialização - Poderes, Rotinas e Saberes Coloniais no Brasil Contemporâneo. Rio de Janeiro: Contracapa, 1998. p. 69-124.

¹⁶ A noção de classe de Thompson traz consigo a noção da relação histórica que é algo mais fluido. Segundo o historiador, a classe acontece quando alguns homens, como resultado de experiências comuns herdadas ou partilhadas sentem e articulam a identidade de seus interesses e contra outros homens cujos interesses geralmente se opõem dos seus.

Processo semelhante a este de reconhecimento de identidades ocorreu na tese de doutoramento Marcus Dezemone (2008) intitulada “*Do Cativo à reforma Agrária Colonato, Direito e conflito (1872-1987)*”. Em sua tese, Dezemone compreende a gênese do sistema de colanato, suas alterações e suas superação do desenvolvimento de noções de direitos que ocorreram por meio do conflito desde o período imperial ao período de redemocratização do Brasil. Ao estudar esses sujeitos sociais, ao longo de 115 anos, na fazenda Santo Inácio, no interior do Rio de Janeiro, o pesquisador consegue lançar luz sobre os rastros e demonstrar o perfil social e as identidades acionadas por esses sujeitos sociais. As memórias referentes ao tempo forjaram-se em meio aos conflitos, bem como, a legislação e a identidade. Destaco que após a década de 1970, e a conjuntura de lutas em que os trabalhadores(ras) contaram com a Fetaq e Contag, ocorreu a transição da autoidentificação de Colonos para posseiros.

No intuito de entender em que categoria de análise, as terras que essas populações ocupavam, dialoguei com a bibliografia Pertinente, para além dos trabalhos de Alfredo Wagner (2008), me foi válido as reflexões desenvolvidas por Davi Avelino Leal (2013), José Heder Benatti (1999), Neusa Maria Mendes de Gusmão (1995), Nazareno Campos Nazareno Campos (2011), Flávio Gomes e João Pacheco de Oliveira (1998).

O método de que utilizei a priori, foi a comparação, desta feita percebi que as terras que analisei a priori no Baixo Tocantins não foram terras da Igreja, ou de Santos, não foi de Preto, pois segundo Alfredo Wagner esta caracterizava-se pelas doações de libertos durante a escravidão e no pós-abolição, conceito também apoiado por Flávio Gomes (2005). No entanto, ao analisarmos os conceitos de terras comuns ou coletivas e terras de índios e terras indígenas me deparei com uma inflexão.

Como é de nosso conhecimento as terras de uso comum, ou de uso coletivo, são diferentes de terras de índios ou terras indígenas ou comunal, as duas últimas são sinônimas. O que diferenciam terras comunais ou comuns segundo Alfredo Wagner de Almeida (2008) e José Benatti (2005), são as populações que a ocupam e o tipo de posse que praticam, no caso, das duas últimas são as etnias indígenas heterogêneas e no caso de terras de uso comum, ou coletivo, podem ser seringueiros, quebradeiras de coco de babaçu e castanheiro como é o caso aqui analisado¹⁷. Em relação com as terras de indígena, João

¹⁷ Para compreender melhor os conceitos de terras de uso comum ou coletivos ler Alfredo Wagner de Almeida e João Oliveira Filho (1998); Maria Regina de Almeida (2005); Benatti (2005, 2001).

Pacheco de Oliveira (1998), nos alerta que sua criação terras indígenas está intimamente ligada, às assembleias da década de 1970 que trouxe as aldeias a opinião de que as terras deveriam ser demarcadas.

Segundo Alfredo Wagner as terras de índios caracterizam-se juridicamente “pelos domínios titulados, portanto, são reconhecimentos oficiais, formais a grupos indígenas ou seus remanescentes, na segunda metade do século XIX, e início do século XX¹⁸”. No entanto, as terras indígenas possui um outro teor, segundo a lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, e constituição de 1988, afirmam que essas são terras tradicionalmente ocupadas pelos índios, sua posse segundo Alfredo Wagner (2014) é permanente e o uso fruto exclusivo dos recursos naturais, as terras são entendidas juridicamente como bens da união. Nesse sentido, para Maria Regina Celestina de Almeida, após a constituição de 1988, os povos indígenas foram favorecidos pelos direitos à diferença etnocultural desta feita, segundo a autora os estudos sobre terras de índios podem revelar a possibilidade de algumas delas transformar-se em terras indígenas. As terras que foram os castanhais de uso comum, de Anilzinho e Joana Peres (ver Imagem), não obedecem por completo a esses paradigmas, exposto. Ao fazer um árduo investimento de pesquisa no corpo documental do ITERPA/GEA e o conjunto de Leis agrárias do Estado do Pará do fim do XIX a meados do XX, ou seja, de 1891 a 1966, nas memórias dos trabalhadores e na bibliografia pertinente.

Foi possível, entender, que existia uma incongruência, entre os conceitos de terras já debatidas pela bibliografia referentes a terras de uso comum ou coletivas, e mesmo para terras de índios, terras indígenas e o modo que foram ocupadas as terras nessa Amazônia Tocantina. De acordo com minhas análises, essas classificações não dão conta de entender por inteiro as especificidades das terras das de castanhais de Joana Peres e Anilzinho. Para resolver a especificidade do quadro das fontes e teórico, se fez necessário debater os conceitos de terras Coletivas ou Comuns, terras de índios, terras indígenas, terras de preto, terras de fundos de pastos, ou mesmo faxinais¹⁹.

Desta feita, foi verificando as fontes e dialogando com os quadros teóricos que compreendi que para o período que analiso as terras dessa região são **terras de indígenas/comunitárias**. Esse conceito, que criei justifica-se, porque, primeiro as terras aqui analisadas não são terras coletivas ou comuns,

¹⁸ Os domínios titulados, que foram entregues formalmente a grupos indígenas ou seus remanescentes, na segunda metade do século XIX e princípio do XX, sob a forma de doação ou serviço prestados ao Estado” Alfredo Wagner de Almeida in Maria Regina de Almeida (2005 p- 461)

¹⁹ Para entender ler Alfredo Wagner de Almeida (2008); e José Heder Benatti.

somente e nem são terras de índios, ou indígenas. Através deste fenômeno afirmo que nesse lugar, existe a presença de uma terra híbrida, **Terras indígenas/Comunitária**, uma vez que ela conjuga dois fenômenos, ora foi terras de Asuriní, (em maior proporção), Asurui, Parakanãs e mesmo Gaviões, e ora castanhais de uso coletivo.

As terras aqui em debates não cabem no conceito de terras índios somente, nem de terras indígenas, pois segundo as análises de João Pacheco de Oliveira (1998) “existe um hiato entre os direitos potenciais a ampla extensão das terras utilizadas no passado e direitos efetivamente adquiridos, ou seja, entre as áreas indígenas reconhecidas e as regularizadas”. Nesse sentido, um fenômeno análogo ocorreu nas terras da etnia Asuriní. A demarcação dessas terras indígenas foi iniciada em 1977, regularizada e homologada²⁰ em 1982, sua extensão territorial ficou em 21.722 km². Portanto, o território que eles viveram e possuíram foi aquém do que eles ficaram depois do processo de demarcação. O que ficou com a população das franjas dos castanhais do baixo Tocantins (homens e mulheres negras e brancos pobres, mas não sem conflitos com os arrendatários de castanhais)²¹.

Portanto, é com base nessa assertiva, e revisando o quadro teórico e as fontes que constatei que de Anilzinho e Joana Peres, não eram terras somente terras indígenas, as fontes e a bibliografia pertinente apontam, que eles habitaram essa região até o início ou meados da década de 1960, após esse período os povos das franjas adentraram ao interior desses castanhais. Abaixo temos a imagem pertencente ao processo de David Benchimol²² de 1932, ele é um Estudo das terras compreendidas entre o rio Tocantins e adjacentes do Rio Jacundá, consta na imagem que ela foi feita em 1924, esse croqui nos mostra as nuances de uma parte significativa do que foi o território dos Asuriní e que se tornou a morada das populações das franjas dos castanhais.

Ela nos revela as ilhas em que as populações franjas refugiaram-se durante os confrontos com os Asuriní, demonstra a o Furo dos Anjinhos, os Rios Joana Peres, Ipahú, Jacundá, os Igarapés Anilzinho, Mariano, os Paraná, o Lago Grande, Lago Pinto, as posses ali existentes, mas também silencia a presenças das comunidades negras e indígenas. Ela revela somente o que interessa ao arrendatário Davi Bencchimol quer revelar ao governo do

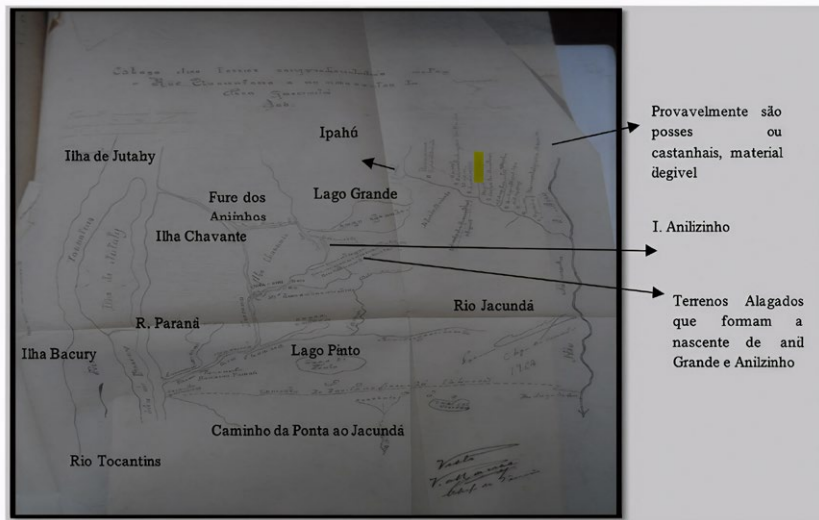
²⁰ Consultei o dado da extensão territorial das terras Asuriní no trabalho de Beto Ricardo; Fany Ricardo, ed. (2011). Povos Indígenas no Brasil: 2006-2010. São Paulo: Instituto Socioambiental. 763 p. ISBN 97885585994853. Acesso 3 abr. 2014.

²¹ Para entender melhor esse debate ler minha tese.

²² Processos arquivados na GEA em nome de David Benchimol, ordem 3671, Processo 1932/05452.

Estado do Pará, o fato de dominar e tornar útil as terras de castanhais, ou seja, gerar receita, foram abundantes as denúncias de desvios e sonegação de impostos.

Figura 1 - Mapa anexado ao Processo 1932/05452, ordem 3671, de David Benchimol.



Fonte: GEA, ITERPA.

O mapa acima é de 1924, representa, as terras que qualifiquei como indígenas/comunitárias, essa designação, foi utilizada, por três motivos, primeiro porque existiu o Posto do SPI do Trocará²³, próxima da Região, portanto, uma presença do Estado que reconhecia esse território como sendo habitados por indígenas, segundo existe as fontes arroladas de variados corpos documentais que indicam essa mesma presença e terceiro a memórias dos moradores da franja desses castanhais reconheciam essa presença e esse direito dos Asuriní e qualificavam esse espaço como terras desta etnia. Portanto, a priori considero que até meados de 1960 essas terras, era um território indígena reconhecido pelo SPI, pelos arrendatários e pelos moradores das franjas dos castanhais como pode ser verificado, em três depoimentos distintos. Primeiro temos as lembranças de Lázaro Borges presente no relatório da FASE de 1979, que faz a seguinte afirmação:

Os antigos donos de toda essa área, ou melhor, região e dos castanhais eram os índios surunís que chegaram a matar muita gente em defesa desse patrimônio dos castanhais. [...] Conta

²³ Documentação Microfilmada do SPI-150-00122 e 00122. Telegrama de 1961.

o senhor Lázaro Borges, posseiro expulso do Anilzinho: eu nasci na era de 1920, e corri muitas vezes com meus pais e parentes indo para a ilha Jutai com medo dos índios Surunis, estes defendiam com unhas e dentes os castanhais.²⁴

A declaração do senhor é incisiva, ela nos demonstra que existia por parte dos povos das franjas dos castanhais que esse território era dos Asuriní e que os confrontos ocorreram, porque os primeiros estavam defendendo o que era seu, ou seja, o patrimônio dos castanhais, o lugar que possuíam os elementos de sua sobrevivência, e que durante o final do período imperial e início do republicano tornou-se o lar ancestral de outras populações.

Nesse sentido, ainda a fim de azeitar o meu argumento, demonstrando o quanto as terras eram indígenas/comunitária, temos dois processos com a baixos assinados dos moradores de Joana Peres solicitando o castanhal homônimo para serem arrendados de forma coletiva. O Primeiro processo datado de 1936 foi deferido e o segundo de 1939 foi indeferido:

[...] apelamos para o honrado governo de V. Excia. e pelo esclarecido espírito de justiça de V. Excia. para ser arrendado de um modo coletivo para serem suavizadas as necessidades de tão crítica para nós [...] quando fomos atacados pelos indígenas que enfestam a margem do rio Tocantins e de Alcobaca e [ilegível] e tem seus serviços de roças atacadas pelo selvagem (1939).

Acima é fruto de uma abaixo assinado de 1936, feito por “pobres Lavradores”, categoria utilizada pelos moradores de Joana Peres, que já tinham costume coletar castanhas daquela de forma coletiva, no entanto, como os tempos eram de arrendamentos, eles e elas apropriaram-se dessa ferramenta para legitimar esse costume, que tinha força de Lei, portanto, os argumentos de Edward Palmer Thompson (1987) aplica-se a esse momento histórico, quando ele reconhece que a lei é uma arena de batalha em que os sujeitos ao buscarem seus direitos, e os resultados desses conflitos.

Ao confrontar as fontes, consegui descobrir que esses “lavradores pobres” conseguiram os Castanhais para uso coletivo da comunidade de 1930-1934 e 1936-1938, mas isso não ocorreu em 1939. Outra documentação que prova essa presença dessas populações e o abaixo assinado de Joana Peres de 25 de agosto de 1939, o trecho que destaquei é uma parte das denúncias feitas pelos moradores contra o prefeito Arlindo de Mello e Silva e seu concunhado,

²⁴ Relatório da FASE de Anilzinho, 18 de outubro de 1979.

que ambos estariam confabulando para enviar pessoas de outras localidades para coletar castanha nos castanhais de Joana Peres, nesse sentido, exponho o Trecho a seguir: “[...] como são longos os annos que nós e nossos ancestrais vínhamos mansa e pacificamente explorando e beneficiando o referido castanhal”.

Essa pequena citação é um fundamental por dois motivos, primeiro que ela mais um elemento entre o leque de fontes já apresentados que destaca essa presença ancestral das populações das franjas dos castanhais e os segundo é como eles conseguiram utilizar os elementos da lei a seu favor, à medida que utilizam a frase “Mansa, pacificamente, explorando e beneficiando o referido castanhal”. Estão argumentos da legislação ao seu favor e no caso era o Decreto 1044 de 7 de julho de 1933, em seus Art. 10 e Art. 11 que tratam respectivamente de dar preferência a quem mais tempo arrendou um castanhal caso tenha mais de um pretendente para um determinado castanhal e o segundo discute as benfeitorias que nesses castanhais deveriam ser construídos. Portanto, os lavradores sabiam o que estavam fazendo quando acionaram o estado e pediram o castanhal Joana Peres para uso coletivo.

Retorno a argumentação sobre o caráter híbrido dessas ora uma terra de indígenas, ora uma terra coletiva, mas que designo de comunitária, por conta de como ela foi designada a partir da década de 1970. Portanto, no meu entender, elas são terras híbridas tanto dos Assuriní/Assuruí/Parakanã, quanto comunitárias. Nesse sentido, não tenho como estabelecer uma fronteira, estanque para analisar o fenômeno aqui presente, pois desde a década de 1930 eram reconhecidas como castanhais de uso coletivo, mas que já existia uma presença de índios, mais antiga e ambas começaram a confrontar-se e conviver desde o final do XIX a até ao menos meados da década de 1960.

Parte da prova desse fenômeno de que os castanhais foram de uso coletivo estão nos processos sob salvaguarda da Gerência de Aforamento e nos decretos, bem como na Lei Anilzinho ou Lei do Posseiro. O Decreto Nº 3.641/1961 é fruto das lutas árduas de experiências dilatadas dessas populações num tempo e espaço²⁵. Portanto, a partir de 1960 a 1970, os povos das franjas instalaram-se definitivamente nesses lugares, e em junho de 1980, temos a criação da Lei Anilzinho, a Lei dos posseiros²⁶ cujo Art. 1º e a terra é da comunidade. Portanto, a terra não é privada, ela é comunitária.

²⁵ Irei debater o Decreto Nº 3.641/1961, subtópico 3.3 que trata sobre os castanhais de Serventia Pública do Baixo Tocantins.

²⁶ Discutiremos melhor a Lei Anilzinho no 5 capítulo. Para mais informações ver Adriane dos P. Silva (2016).

Desta feita a qualifico como Terras indígenas/comunitárias.

No escopo desse processo temos uma terra híbrida que une dois mundos, tanto, elementos Asuriní os senhores do baixo Tocantins, quanto dos povos das franjas dos grandes Castanhais, que também viviam dos bens mata e que uma das maneiras de relacionar com o mundo mercadológico era através das vendas dos produtos colhidos por esses trabalhadores e trabalhadoras dentro da mata eram os pequenos lavradores, ou lavradores pobres no sentido da lei, ou lavradores em pequena escala, e que a partir da década de 1970 acionaram as identidades de **posseiros comunitários**, eram homens e mulheres negros, brancos pobres²⁷.

Tendo em vista os matizes de minhas análises, tanto teórica, quanto do quadro de fontes, denominei essas de terras **indígenas/comunitárias**, pois elas unem elementos de dois mundos²⁸, primeiro eram terras reconhecidamente dos Asuriní e depois terras dos moradores das franjas territoriais como já explicado no parágrafo anterior. Chegamos a esta conclusão ao analisei, as discussões instigantes, principalmente de Alfredo Wagner Berno de Almeida, e também de Nazaré Campos, bem como, o verbete *terras comuns ou coletivas* discutido por José Benatti (2005) e Terras de índios discutido por Manuela Carneiro da Cunha (2005), no dicionário da terra e também as análises propostas por João Pacheco de Oliveira (1998). Principalmente quando debatem, quem são os beneficiados com a terra. Que no caso das terras de uso coletivo ou comuns, são as populações tradicionais e no de terras indígenas são as populações originárias.

Foi no escopo de minhas análises que, através dos indícios tabulados nas fontes, elas são terras que conjugam os dois elementos, como afirmaria a biologia, são terras híbridas que contém elementos de terras indígenas e isso reconhecidos por esses sujeitos históricos em evidência. Como já demonstrado anteriormente, portanto, **terras indígenas/comunitárias**.

O comunitárias está ligado a categoria utilizadas na construção da lei Anilzinho, que afirma que a terra era da comunidade. Nesse momento volto a me alinhar com os argumentos de Edvirges Marta Ioris (2014), que escreveu *uma floresta de disputas: conflitos sobre espaços, recursos e identidades sociais na Amazônia*, que utiliza a autodenominação em processos aqui analisados, e essa presença de comunitárias também está intimamente ligado, às

²⁷ Seus nomes em dois quadros abaixo, após terminarmos as discussões sobre a justificativa do conceito terras indígenas/comunitárias.

²⁸ No momento não há condições para prolongar o debate, ou mesmo, fomentá-lo de forma mais intensa quais elementos da cultura indígena se amalgamaram com esses moradores. Pretendemos explorar mais o assunto com futuras pesquisas e construir artigos posteriores sobre esse processo.

Comunidade Cristãs, mais conhecidas como Comunidades Eclesiais de Base²⁹, presente nesse território no final da década de 1970. Abaixo temos uma foto de Lázaro Borges:

Figura 2 - Lázaro Gonçalves Borges e Maria Raimunda Gonçalves Borges (Anilzinho - 1990).



Fonte: Acervo da Família Borges, cedida por Dionésio Borges. Nota: Nas terras que resistiram em permanecer.

Ele é o Senhor Lázaro Borges³⁰, e ela a senhora Maria Raimunda Gonçalves Borges (irmãos), da esquerda para direita notamos que o senhor tem um olhar altivo, de expressão séria, chapéu de palha na cabeça, sem camisa, com uma calça comprida de tecidos, ela com olhar perspicaz, com roupa de lazer, brincos caprichados, relógio e pulseira que revelam sua vaidade, ambos negros, com sandálias de dedos, a vontade nas terras que conseguiram manter através de suas lutas e resistências.

O cenário é o terreiro cujas plantações já estavam por ali a gerações, ele e ela são a síntese em carne e osso desses debates, eles viveram a década de 1930, os confrontos com os Asuriní, testemunharam seus tios e pais solicitarem pela primeira vez o castanhal de Anilzinho, o Joana Peres, para os seus usos coletivos, testemunharam os embates com Esperança Rocha, a dama dos castanhais, assim como as alianças intermediada por Valdemar, o Volta Seca, foram expulsos e perseguidos junto com seus vizinhos e parentes

²⁹ Iremos discutir essa parceria entre a Igreja católica progressista do Baixo Tocantins e os movimentos sociais no capítulo 4, subitem 4.3.

³⁰ São as memórias desse senhor que encontrei num relatório da FASE, datado de 1979, a foto pertence ao arquivo pessoal de sua família, cedida por seu neto Dionésio Borges de Macieira, um dos líderes das comunidades que compõem a Resex Ipaú-Anilzinho.

tiveram suas plantações e casas queimadas, foram levados a Tucuruí por ordem Judicial, tentaram, mas não conseguiram lhes retirar da terra.

Portanto, eles foram lavradores pobres no sentido da lei, mas não deixaram de mariscar, pescar, catar ou apanhar castanhas, foram posseiros e posseira, portanto, ele e ela foram posseiros/comunitários. Porque viveram as alegrias desafios da rua do fogo, aprenderam a importância do viver em suas terras, matas, lagos, paranás, furos e igarapés, e principalmente que suas terras eram sagradas. Portanto, vivenciaram o cotidiano em terras indígenas/comunitárias herdadas do que concederam como aliança tácitas com os primeiros senhores daquelas terras os Asuriní.

Eles enfrentaram um grande desafio “que chamavam de coisa muito pior” Os governos militares e os grandes projetos vindos para a Amazônia. Descobriram o que era ter suas terras invadidas, espoliados de seu lar ancestral, mas ele e ela e seus grupos criaram estratégias de resistência, testemunharam a criação da lei Anilzinho: a Lei dos posseiros. Desta feita, vamos entender um pouco mais desses castanhais que ambos vivenciaram e é sobre esses castanhais de serventia pública que nunca foram citados pelos estudos pertinentes, ou pouco foi reverberado suas presenças que iremos adentrar nesse momento.

Os Castanhais de Serventia Pública do Baixo Tocantins

Durante as pesquisas de doutorado encontrei seis castanhais de uso comum no baixo Tocantins, foram eles: Clavinote, Nazareth dos Patos, Castanhalzinho, Remansão, Joana Peres e Anilzinho. Em relação aos castanhais de uso comum, 4 deles estavam do lado esquerdo (Anilzinho, Joana Peres, Remansão e Castanhalzinho, Clavinote) somente Nazareth dos Patos do lado direito. Nesse sentido, descobri que cinco deles estavam localizados em Baião e um o Clavinote, em Tucuruí, os períodos em que encontrei seus registros foi entre as décadas 1930 a 1960. Eles foram solicitados ao intendente Magalhães Barata, ao governador Zacarias de Assunção e Newton Bulmarque de Miranda³¹. Portanto, o fato da grande maioria dos castanhais, não somente, os de serventia pública localizarem-se na margem esquerda do rio Tocantins, é um dos possíveis motivos que justifique porque Cametá, foi o porto escoador da maior parte da Castanha nos anos de 1930.

³¹ Foi eleito vice-governador e assumiu o mandato em 31 de janeiro de 1964 e 15 de junho de 1964. Teve seus direitos políticos cassados pelo golpe civil-militar de 1964. O governador do período era Aurelio do Carmo.

Destaco ainda que foram nos castanhais de Serventia pública Joana Peres e Anilzinho, consagrados e reconhecidos pelo Estado, que após uma intensa luta de trabalhadores dessas matas para reconquistá-lo para as comunidades locais, que se desdobraram as experiências de lutas e permanência na terra, e a construção em 1980 da Lei Anilzinho, após a tentativa de invasão das³², as terras que denomino de indígenas/comunitárias.

O que une os seis castanhais, além da experiência nos castanhais de uso coletivo, foi a busca e os conflitos existentes em torno de sua posse, entre “lavradores Pobres” e as famílias mais abastadas, como em Nazaré dos Patos, com os Sant’Annas, Joana Peres e Anilzinho com Esperança Rocha e sua Prima Benedita Rocha, os Benchimols, e os irmãos portugueses Lemos. Portanto, foram lugares de intensas disputas e resistências e é um pouco mais dessas histórias e suas peculiaridades que iremos nos debruçar nesse momento. Vamos iniciar por Remansão.

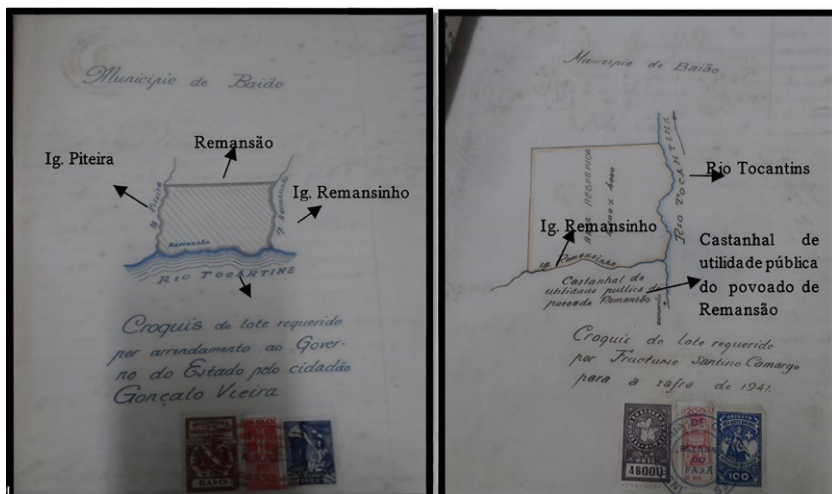
Remansão se situava à margem esquerda do rio Tocantins para onde fazia frente, limitando-se pelo lado de cima com o remansinho, que separava as terras de serventia pública do povoado de Remansão, pelo lado de baixo com o lote de Rosalina Santos e fundos com Estrada Couto de Magalhães, possuía medidas aproximadas de 4 mil de frente por 4 mil dito de fundos. Honarato de Melo foi arrendatário e Frutuoso Santiago Camargo o segundo, um de seus arrendatários foi Gonçalo Vieira que era casado e possuía uma posse que continha cultura permanente, que no caso inferir, que plantações de cacau, seringa, andiroba e outros arrendou. Gonçalo Vieira arrendou Remansão em 1935. Descobri que Remansão era de serventia pública pelo processo de Gonçalo Vieira no momento que ele solicitava um arrendamento. Ele declarou que até a 1933 o citado “castanhal dependia da prefeitura de Baião sempre nele trabalho por meio de matrículas para ele e seu numeroso pessoal todos residente no povoado de Remansão, situado dentro do lote em apreço”.

No entanto, mesmo em 1941, de acordo com o processo de Frutuoso Sabino Camargo ele pertenceu ao povoado de Remansão. Atualmente o castanhal Remansão, junto com outros castanhais jazem, formando, um verdadeiro cemitério de castanhais, sob o lago artificial construído para manter a hidrelétrica de Tucuruí. Abaixo temos a imagem A e B, na primeira temos a representação do Lote do Castanhal Remansão, arrendado Por Gonçalo Vieira e B, de Frutuoso Sabino Camargo. No A,

³² Debatida em minha dissertação, O Vale do Tocantins e a Lei Anilzinho: a Lei dos Posseiros (1961-1981). Defendida em 2016, no programa de pós-graduação em História Social da Amazônia. E também vou me debruçar melhor sobre essa questão no 4 capítulo da tese.

temos a visão parcial de onde localizou-se de fato Remansão em B temos o arrendamento de Camargo, mas que traz em destaque a comprovação de que Remansão foi um castanhal de Utilidade pública do povo de Remansão.³³

Figura 3 - Croquis dos Processos de Gonçalves Vieira (1936/00017) e Frutuoso Santiago Camargo (1940/00018).



Fonte: GEA, ITERPA.

Remansão foi mais um dos castanhais de servidão Pública reconhecido pelo Estado, mas que teve sua existência ceifada pelos governos militares e seu projeto de poder, para Amazônia, a falta de planejamento para com a construção da Hidrelétrica de Tucuruí teve consequências desastrosas, uma delas foi a Contratação da CAPEMI (Caixa de Pecúlios, Pensões e Montepios Beneficente) que faliu durante o desmatamento da cobertura Vegetal para instalação do Lago da hidrelétrica de Tucuruí³⁴ que segundo Lúcio Flávio Pinto (2012) possui 270 km de extensão, por 10 de largura, o segundo maior lago artificial do país, o que nos demonstra a magnitude dos impactos ambientais e sociais no rio Tocantins e nas florestas da região e suas populações³⁵.

Nesse momento iremos entender um pouco sobre mais um castanhal de Servidão Pública do baixo Tocantins, o castanhal Clavinote foi no dia 3 de outubro de 1950, data em que os moradores do lugar Murú,

³³ Essas informações são frutos do cotejamento dos processos deferidos sob salvaguarda da GEA/ITERPA: Honorato de Melo 1936/00011; Frutuoso Santiago Camargo 1940/00018 e Gonçalves Vieira 1936/00017.

³⁴ Ler Adriana dos Prazeres Silva, monografia A influência da teologia da libertação na luta pela terra na prelazia de Cametá (1980-1990), defendida pela Universidade do Pará em 2011.

³⁵ Iremos aprofundar esse debate no capítulo 4 da tese.

município de Tucuruí, onde estava localizado o castanhal “Clavinote”, se dirigiram a então governador Zacarias de Assunção, através de uma petição que transformou-se em processo e continha um abaixo assinado com 43 assinaturas tais como Saturnino Valente Gonçalves, Raimundo Santana dos Santos, Bento Berito Estumano, Domingos Moreira, e Francelino Neves entre outros. Segundo eles aquele era “um momento angustiante”, pois terceiros estavam tentando tomar os castanhais que consideravam seus.

Após analisar o citado processo percebi que o povoado de Murú solicitava o Castanhal Clavinote, mas para conseguir seu intento adularam o então Governador, desta feita foi possível verificar após uma série de elogios a figura de Zacarias de Assunção que na visão dos moradores de Murú “possuía um passado era uma linha reta entre a honra e o dever (...) e continuavam afirmando “que Deus havia trazido Zacarias de Assunção para o Pará, com a finalidade de trazer ao estado o clima de tranquilidade e respeito ao direito de cada um e de todos, numa manifestação sem igual da democracia pregada pela a constituição Federal”³⁶.

Não devemos ser ingênuos em pensar que as adulações das famílias de Murú, são esvaziadas de sentido bajular, mas uma estratégia para alcançar um intuito maior, ou seja, de sensibilizar o então governador para ceder o referido castanhal para população de Murú. Nesse sentido, foram cinco famílias que segundo os impetrantes “a anos empregavam suas atividades na extração da castanha, e que a castanha seria o único produto nativo da área a qual pertencia Murú³⁷”. Portanto, de acordo com os argumentos dessas famílias retirada do Clavinote de suas vidas implicava na manutenção de suas sobrevivências. Nesse sentido, a petição prossegue afirmando que:

[...] eles poderiam dispor de outros elementos e por certo, sufocaria a sua revolta pelo o que estava ali se desenrolando, procurariam outros meios, mas o que não desejavam era continuar vegetando, até que áurea de dias melhores fosse os visitar e amenizar a miséria em que se encontravam.

Ao cotejar a fonte acima, foi possível concluir que no entendimento dessas pessoas, já era uma prática comum de anos a utilização dos castanhais Clavinote. Ao examinar essa fonte, foi possível inferir que já havia existido um reconhecimento, do que o supracitado castanhal já tinha sido de Servidão Pública. Portanto, era no intuito de renovar tal pedido que essas famílias apelavam ao governador do Estado para confirmar como de Serventia Pública o castanhal Clavinote.

³⁶ ITERPA–GEA, Processo deferido 2151/53, Tucuruí, 26 de setembro de 1953.

³⁷ Ibid..

Segundo os lavradores moradores de Murú, “facilitava a vida” dos trabalhadores da floresta que ali residiam. Contudo, os sujeitos sociais aqui em perspectiva, argumentavam que em 1953, o castanhal havia sido arrendado ao menor de idade Haroldo Pinto Lopes, e esse despacho foi proferido pelo então governador Zacarias de Assunção, essa situação era julgada como um ato de “apadrinhamento político, rapinagem dos que possuíam o pensamento que só quem tivesse proteção poderiam viver bem naquelas terras”³⁸. O que configurava na visão dos impetrantes como injustiças contra as suas vivências na terra.

Os lavradores da região afirmavam que “estavam com medo, do que poderia ocorrer com os sustentos das suas famílias e apelavam ao bom senso” e lembraram ainda dentro do referido processo que em 1951, e em outros anos os “governos anteriores, consideraram a Serventia Pública as terras de Clavinote”, esses homens e mulheres concluíram que com estes atos o governador Zacarias de Assunção os tornariam “livres da pressão de um senhor que tudo lhes tirava e nada lhes dava” e por fim solicitavam o cancelamento do processo de arrendamento do menor Haroldo Pinto Lopes³⁹.

Não obstante, esses abaixo-assinados argumentavam que acreditavam também que o Governador Zacarias de Assunção, sabia que eles retiravam os bens da floresta em meio “aos mais duros sacrifício era extraída a castanha e entregue ao arrendatário pelo preço que ele bem o desejava pagar”, esses habitantes da floresta denunciavam também que a medição da castanha se fazia irregularmente num caixão de sabão que, apenas se parecia com um hectolitro, mas não possuíam as medidas adequadas e a denúncia prosseguia com a afirmação de que:

[...] dinheiro era uma coisa que só viam nas noites bem enluarada, porque o pagamento era feito com coisas de primeira necessidade e com preços exorbitantes, sendo que alguns desses produtos só valiam para alimentar porcos. “Ai daquele que se aventurar e vender o produto, por melhor preço, a outrem, ou retirar-lo de castanhais. sem tardança, intervém a polícia que as afirmativas dos donos da terra, só fazem o que eles querem e determinam.”⁴⁰

A citação acima nos demonstra como as populações de Murú enxergavam-se nos jogos de poderes, mas também posicionavam contra que

³⁸ Retirado do processo deferido 2151/ 53 Tucuruí, 26 de setembro de 1953.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ ITERPA–GEA, Processo deferido 2151/53, Tucuruí, 26 de setembro de 1953.

julgavam ser injusto e contra a sua exploração era impostas, portanto, eles tinham uma noção de seus direitos e da exploração que os arrendatários como o jovem Haroldo Pinto Lopes e sua família tentavam lhes impor, desde a medidas injustas do hectolitro como os baixos preços atribuídos ao valor da castanha, bem como, a ameaça de policiais contra aqueles que se recusassem a vender sua produção aos arrendatários locais, como bem sabemos era bastante árduo. Porém, o ano de 1954 e em outros momentos existiu outra esperança, pois esses trabalhadores e trabalhadoras acreditavam que o referido documento chegaria as mãos do governador e ele os atenderia, assim como ocorreu em 1951, 1952 e outros anos que tiveram para si um castanhal de Serventia Pública, nesse sentido faziam a seguinte assertiva:

Vossa excelência receberá este petitório, que é a súplica daqueles que tudo esperam do alto espírito de justiça com que procura entender os deserdados da sorte”⁴¹ [...] afirmavam que Zacarias de Assunção não se curvaria a política rasteira e nociva aos interesses do Estado, restabeleceria sem dúvida, uma situação e iria minimizar os sofrimentos de todos os infra-assinados, cujas assinaturas deixam de ser reconhecidas, dada a pressa em que estavam de fazer chegar à petição as mãos do Governador.

Foi através dessas apelações que as famílias conseguiram reverter o quadro em que se encontravam anteriormente, ou seja, os castanhais Clavinote haviam sido arrendados para o menor de idade Haroldo Pinto Lopes e sua família o que prejudicava os seus interesses. No entanto, as reivindicações desses sujeitos sociais foram atendidas pelo então governador e o castanhal Clavinote foi restituído a Serventia Pública para os moradores de Murú, toda a adulação, que acionaram através do órgão burocrático, foi um ato de resistência, diante do que julgavam menos favorável a seu modo de vida. Não obstante outro Castanhal de Serventia Pública do baixo Tocantins que teve muito conflito por sua posse foi o de Nazareth dos Patos.

O castanhal de Nazareth dos Patos localizava-se na vila homônima, que entre 1930-1940 pertenceu a Baião, mas atualmente é um distrito que pertence a Breu Branco. Mas é sobre o período em que dominava os grandes castanhais que vamos delinear brevemente esse castanhal. Ao averiguar o processo de Elias Bichara comerciante, casado e residente em Nazaret dos Patos de 1937, foi possível verificar os conflitos de interesses entre o citado comerciante e a família Sant’anna. O senhor Bernardino Antônio Sant’anna em 1937 ao que consta no processo foi o arrendatário, e naquele corrente

41 ITERPA–GEA, Processo deferido 2151/53, Tucuruí, 26 de setembro de 1953.

ano conseguiu renovar conseguiu renovar o arrendamento do castanhal, Nazareth dos Patos os dados de produção desse castanhal 120 hectolitros possuindo por safra e possuía 12 mil m².

Ao cotejar as fontes referentes ao processo de Baião foi possível compreender quatro sujeitos disputando o poder Elias Bichara que dizia proteger a população de Nazareth dos Patos e devolver, os castanhais que foram de Serventia Pública *versus* os irmãos Maximiano, Bernardino e sua esposa Maria Sant'Anna. Foi no dia 06 de dezembro de 1937, que Elias Bichara que afirmava ser presidente da comissão dos moradores de Nazareth dos Patos, dirigiu-se a inspetoria de Minas e Castanhais declarando:

[...] ser proprietário de terras de três pedaços que comprou de outros madeireiros da mesma área e no centro dessa área de terras [...] existiam diversos pontos de castanhais até chegar à propriedade de Arthera, a margem direita do Ig. Arathera: que na safra variam as produções entre 15 a 40 hectolitros 1931-1932. Os peticionários e demais herdeiros conseguiram da então interventoria Federal do Estado por intermédio do prefeito municipal de Baião que 1931 a 1932 ficassem com os castanhais do centro por ser explorado população da povoação que são herdeiros dos castanhais.

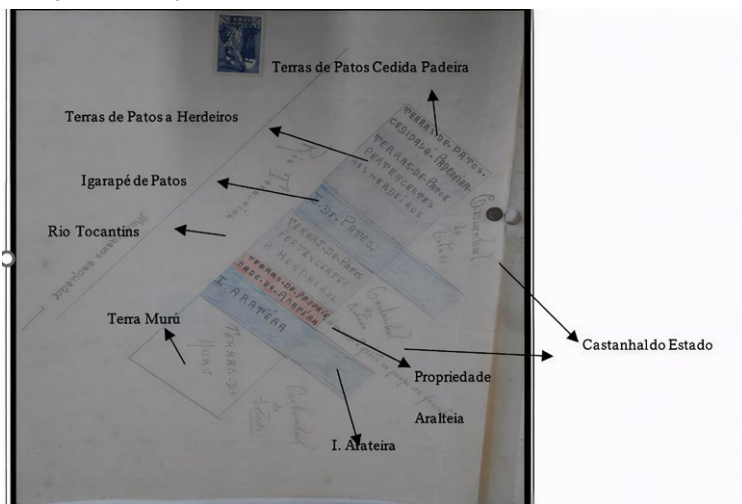
A citação que destaquei revelam que existiu já em entre 1931 a 1932, um castanhal de Serventia Pública, próximo da propriedade Anthera e do Igarapé de mesmo nome, e que Elias Bichara havia comprado terra de madeireiros, nesse sentido, é possível inferir que nesses castanhais já existiam o costume de coletar nesses castanhais livremente, pois como já apontamos no capítulo 1 esse era um processo mais comum do que o arrendamento, que passou ser mais sistematizado e burocratizado pelo Estado na década de 1930, no entanto, outro dado pertinente que a citação nos revela é a presença dos madeireiros nessa parte da Amazônia já na década de 1930.

Elias Bichara prosseguiu acusando os irmãos Maximiano e Bernardino Sant'anna, os irmãos eram comerciantes, Maximiano possuía seus negócios no lugar Murú e Bernardino Antônio Sant'anna tinha 65 anos em 1937. Em 1931 conseguiram arrendar o castanhal Murú e, segundo Elias Bichara, através de métodos escusos conseguiram arrendar o castanhal de Serventia Pública de Nazareth dos Patos. Portanto, ambos foram acusados por Elias Bichara de serem politíqueiros e tomarem a posse dos castanhais da população de Nazareth dos Patos. Contudo, Elias Bichara não venceu essa batalha, ou seja, o castanhal de Nazareth dos Patos ficou com a família Sant'Anna em 1940, quem passou a ser a arrendatária foi a então viúva Maria

Mereciana Sant'Anna, esposa de Bernardino que faleceu entre 1938-1939⁴².

O argumento para que o comerciante Bichara fosse derrotado, está nos argumentos orquestrados Inspetoria de castanhais que utilizou o Art 3º do decreto Nº1779 de 16 de setembro de 1935 que, (...) ficava vedado o arrendamento aos proprietários de terras de castanhais, assim como aos seus prepostos e ainda aos arrendatários que na safra anterior não houve despacho castanha dos seus arrendamentos”. Desta feita, o pedido de Elias Bichara, para que os castanhais do centro da povoação de Nazareth dos Patos, voltasse a Serventia Pública da referida população foi indeferido. No entanto, no mesmo ano Elias Bichara, conseguiu arrendar o lote de terras devolutas de castanhais da margem direita do rio Tocantins denominado “Tauá”. Sim, Elias Bichara teve seu e solicitação de Serventia Pública, negados, mas o arrendamento particular foi conquistado. Não obstante, a conclusão que alcancei foi que a população dessa região ficou sem o seu castanhal e sua posse passou Maria Merecianna Sant'anna, analisando os meandros dessa conjuntura é possível afirmar que o castanhal em questão estava no centro de uma disputa entre comerciantes é bem provável que a população de Nazareth dos Patos desejava ter de volta seu castanhal que ficou sob o domínio dos Sant'annas. Abaixo temos um Croqui do processo de Maria Mereciana Sant'anna:

Figura 4 - Croqui do Processo 1941/s/n, de Maria Mereciana Sant'anna.



Fonte: GEA, ITERPA.

42 Processos deferidos de Bernardino Sant'anna 1936/00023; Maximiano Sant'anna 1932/02635; e o indeferido de Elias Bichara 1937/00041.

O croqui acima, além de revelar as terras que possuíam herdeiros ou que foram cedidas em arrendamento, nos revela em vermelho os castanhais alvo de disputas, ou seja, o Aralteia, os demais castanhais do lado esquerdo pertenciam, ao Estado portanto, em algum momento de sua história foi de Extração Livre, portanto, Nazaré dos patos teve um Castanhal de Serventia Pública em 1933. No entanto, em torno dele não encontrei articulações de trabalhadores lutando para manter sua posse caso que encontraremos com os três próximos castanhais, Castanhalzinho, Joana Peres e Anilzinho.

Vamos explorar de maneira mais acurada o Castanhal de Serventia Pública denominado de Castanhalzinho, localizado na Vila de Umarizal reconhecida como uma comunidade remanescente de quilombo. Uma das primeiras menções a esse castanhal Serventia pública que encontrei foi através do processo de 1937 de Moisés Menassé Ephima⁴³, morador de Jutahy que solicitou diversos pontos de castanhais, os castanhais solicitados por eles localizavam-se a margem esquerda do rio Ipaú, Janiquara, Guariba, Jahubal e Castanhalzinho e fundos com Três Ranchos. Desta feita, a produção informada do que o arrendatário informou como sobra dos pontos castanhais citados acima eram 12 barricas, portanto, se considerarmos que uma barrica é equivalente de 110 a 120 hectolitros, logo a produção dessas sobras de castanhais era de 1.320 a 1.440 hectolitros aproximadamente de Castanhas.

Ao averiguar o processo é possível perceber que Moisés Menassé Meneses Ephima estava bem-informado sobre o posicionamento, delimitações e produção dos castanhais da região sabia, no entanto, os castanhais por ele solicitado naquele ano deveria ser indeferido, pois segundo a comissão, Moisés Ephima, não apontava, pontos de Castanhais, mas semi-castanhais”, fato que não se confirmou, pois mesmo com tal veredicto o supracitado senhor conseguiu arrendar as ditas terras⁴⁴.

O processo de Ephima é importante por dois motivos o primeiro por nos mostrar que esses lugares com terras de castanhais estavam longe de ser uma massa uniforme de florestas e pouco conhecido pelos sujeitos que delas retiravam seu sustento e também dos órgãos burocráticos do estado tais como as Prefeituras municipais e intendência de Minas e Castanhais, e as categorias como ponto de castanhais, semi castanhais, sobra de castanhais, portanto, essas experiências de viver nos castanhais gerou também códigos específicos, e além do mais nos aponta já em 1937 para a presença do Castanhalzinho.

⁴³ Processo deferido de Moisés Menassé Ephima 1937/000133 sob salvaguarda da GEA/ ITERPA.

⁴⁴ *Ibid.*

No entanto, foi no processo de Pedro Vieira de 1954, mais especificamente num telegrama em nome da população de Umarizal, que reclamava sobre a presença de um senhor denominado “Expedito Corrêa estava tentando a render castanhal de serventia pública daquela localidade”. Essa citação me evidenciou a presença de mais um castanhal de Serventia Pública no baixo Tocantins. Nesse sentido, as memórias de Milton Lopes Farias nos são essenciais para lançar sobre as vivências nesses castanhais, ele também trabalhou desde uns seis ou oito anos de idade, “na panha da castanha”.

Segundo Farias, a principal atividade da vila de Umarizal (onde localiza-se o citado castanhal) era a agricultura de subsistência, o cultivo da mandioca, feijão e depois milho e arroz. Desta feita, relembra também que a partir dos seis anos de idade os meninos eram envolvidos na atividade da coleta da castanha. O sistema que utilizavam era a meia, um processo, que metade do valor das castanhas ficavam com os extratores e a outra metade poderia converter-se em itens de primeira necessidade. Os relatos de Nilton de Farias “Saci” prosseguem com a afirmação que na década de 1960-1970 na vila de Umarizal, não possuía o ensino fundamental maior e que ele havia terminado a 4º e aquele era o último grau de estudo na Vila.

Para continuar os estudos ele necessitou migrar para a cidade de Baião e fazer o teste de seleção para então poder concluir seus estudos, e era com o dinheiro que ele sua mãe e seu padrasto adquiriram na coleta da castanha no Castanhalzinho o “merengueiro⁴⁵ do povo”, que compraram as roupas, os cadernos, lápis, borracha enfim seu material escolar que necessitava para dar prosseguimento a sua formação escolar. Portanto, as memórias Nilton Farias são fundamentais para demonstrar a importância desses castanhais de Serventia Pública do baixo Tocantins que além de saciar a fome, azeitavam sonhos e forneciam condições materiais de dar prosseguimento da busca de conhecimento de um menino do interior⁴⁶. No entanto, não foram somente esses tipos de sonhos que os castanhais do baixo Tocantins embalaram, para entendermos melhor essa afirmação iremos adentrar o castanhal Joana Peres e Anilzinho.

De acordo com o que foi exposto a maioria dos castanhais do Pará, possuía uma extração livre durante o período imperial e o início da república, durante as seis primeiras décadas do nosso período republicano

⁴⁵ Aqui, o sentido da frase é que esse castanhal satisfazia as necessidades materiais da população de Umarizal.

⁴⁶ Nilton Lopes de Farias foi prefeito de Baião por dois mandatos consecutivos. Ele revelou ainda que os comerciantes locais também compravam também naquele tempo o coco da sapucaia. Entrevista realizada

encontrei a comprovação de 48 de castanhais, e esses foram os casos também dos castanhais Joana Peres e Anilzinho, mesmo com a presença indígena Asuriní, foram reconhecidos como castanhais de Servidão Pública. Desta feita, estou convencida de que o escopo dos sistemas de arrendamento de castanhais de 1930, tornou mais complexo os jogos de poder nas estruturas sociais e econômicas que envolviam os ditos castanhais.

Nós sabemos que em 1930, Getúlio Vargas assumiu a presidência da República (através de um golpe de Estado) junto com seu grupo de poder, esses sujeitos, possuíam um projeto de nação e um dos objetivos dos novos mandantes era a centralização administração, pois, nesse período de acordo com Marcos Napolitano (2016) a organização Executiva e legislativa do país girava em torno do modelo federativo e os Estados possuíam mais autonomia em relação ao governo central.

A premissa pode ser comprovada com Decreto N° 11, de 7 de novembro de 1930, “que afirmava que a Junta Governativa provisória que assumiu o poder Executivo e Legislativo no Estado do Pará, havia percebido que a indústria da castanha constituía uma das maiores rendas do Estado”. Como nos aponta o trabalho de Barbara Weintein (1993), do quanto a economia da castanha foi importante para o Pará em meio à crise da borracha. Mas esses castanhais em sua quase totalidade foram entregues “nas mãos de particulares, por compras em dinheiro, em prestações, ainda com cupons apólices da dívida do Estado, aforamentos perpétuos entre outros e através desses mecanismos incorporaram aos seus patrimônios os castanhais do Estado”⁴⁷.

Portanto, o projeto de poder federal instituído com o golpe de 1930, possuía como uma das premissas para o estado do Pará, de acordo com Magalhães Barata, cuja intenções foi possível aferir através do Decreto 416/1931 por ele assinado seria a defesa do patrimônio das terras do Estado, especialmente as terras em que existissem Minas de ouro e/ou Castanhais. Segundo ele esses bens preciosos para a economia estiveram relegados a segundo plano, pois, na compreensão do intendente os governos constitucionais do que chamou “da velha República”⁴⁸, “havia abandonado as jazidas auríferas e de outros minerais à ganância de aventureiros e entregavam os castanhais aos cabos eleitorais, a título precário de Aforamento, sem fórmula regular enfiteuse”⁴⁹. Segundo a professora Edilza Fontes (2017), a

⁴⁷ Decreto N° 11, de 7 de novembro de 1930.

⁴⁸ A historiografia já consolidou o debate que República Velha é um termo incoerente com o período aqui analisado.

⁴⁹ Decreto N° 416, de 10 de julho de 1931 que criou a inspetoria de Minas e Castanhais e regulamentou o serviço dessa repartição.

intendência, junto com a diretoria de Obras e Agricultura e comércio de 1931, e a Diretoria de Obras Terras e Aviação passaram tratar das questões das terras devolutas do Pará.

Diante da conjuntura do período foi executado o decreto 416/1931 que criou a Inspetoria de Minas e Castanhais e a regulamentou. Desta feita, iremos verificar um maior engendramento nas estruturas burocráticas do Estado, a fim de disciplinar o uso de terras de castanhais e Minas no Pará. Essa estrutura burocrática passou a produzir os processos de arrendamento e foi por meio deles que tive acesso José Gomes de Oliveira que em 1932 conseguiu arrendar Joana Peres, ele era agricultor. Já pelo processo da Senhora Ermita Nogueira Brito, que também tentou arrendar em 1936 o castanhal Joana Peres, identifiquei a produção dessas terras que foram de 120 hectolitros de castanhas⁵⁰.

No meu entender um dos acontecimentos mais interessantes, que temos nesse período na região ocorreu no dia 25 de novembro de 1936, data em que os lavradores “pessoas idôneas lavradores pobres no sentido da Lei habitantes de Joana Peres”, que habitavam mais de 30 anos dito povoado, solicitaram novamente castanhais para serem explorados de maneira “coletiva”. Afirmaram que quando ocorreu o “advento da revolução”, ou seja, a tomada de poder de Getúlio Vargas e seu grupo em 1930, eles solicitaram o deferido Castanhal a interventoria do Estado e foram atendidas⁵¹.

Na frase, entre aspas podemos entender qual estratégia resistências utilizada pelos peticionários de Joana Peres, “eram pessoas idôneas, lavradores pobres no sentido da Lei”, eles sabiam que categoria utilizar diante dos órgãos burocrático, do Estado para acionar a lei e conseguir o que julgavam justos, afinal eles já possuíam um costume longo de habitar aquelas terras.

Através do abaixo assinado foi possível também entender que os castanhais de Joana Peres foram colocados a serventia pública em 1930, 1931, 1933, 1934 e 1935 foi colocado para ser arrendada coletivamente, a matrícula por pessoa chegou a 10.800 réis o que era considerado um preço excessivo. Segundo as informações contidas no processo o ano de 1934 em que ficaram do castanhal Joana Peres, ele rendeu 30 barricas e em 1935 quando passou para mão particulares não alcançou 5 barricas, ou seja, eles queriam provar ao então governador e aos técnicos e funcionários

⁵⁰ Processos deferido de José Gomes de Oliveira 1932/02164 e Ermita Nogueira Brito 1946/00045 sob salvaguarda do ITERPA/GEA.

⁵¹ Abaixo-assinado de 1936. Deferido Baiao.

da Inspetoria de castanhais que era mais lucrativo, para o Estado que os castanhais ficassem sob sua posse coletiva.

Os peticionários afirmam que desejavam que o referido castanhal fosse cedido para arrendamento de “um modo coletivos”, afirmavam também que essa iniciativa suavizaria as necessidades de povoado “que se encontravam tão críticas”, pois, estavam em confronto com os Asuriní “que denominaram de selvagens”, e nesse confronto tiveram as suas roças perdidas. Os argumentos utilizados por esses lavradores em pequena escala convenceram aos mandatários da Inspetoria que cederam o castanhal no ano de 1937, a seguir temos uma citação retirada do abaixo assinado:

Joana Peres 25 de novembro de 1936. Ex^o. Senhor. Governador do Estado.

[...] Agora prestes a chegar a nova safra apelamos para o honrado governo de V. Excia e pelo esclarecido espírito de justiça de Vossa Excia é dotado para que seja o referido castanhal seja sedido novamente a nós abaixo assinados para que seja arrendado **de um modo coletivo** para que essa população da dita povoação seja contemplada para serem suavizadas suas necessidades [...]

Ao explorar a citação acima encontramos novamente fragmentos das estratégias de lutas desses trabalhadores para manter o que julgavam justo como seu aos olhos da Lei do Estado, pois, ela reconhecia em parte esse direito e através desses argumentos eles criaram uma tradição de luta, para tanto evocam “o espírito de Justiça do governo”, e que os castanhais voltassem a ser cedido novamente aos abaixo-assinados, pois, deste modo a situação, a qualidade de vida destas pessoas seriam suavizadas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O trabalho que por hora terminamos, nos traz os seguintes ensejos: primeiro que os coletores e coletoras aqui tratados não são os mesmos presente nas pesquisas de Otávio Velho (2013) explorado, longe de e dependente dos patrões. Os trabalhadores que analiso são conectados com a terra, mas não somente a ela, também são ligados aos seus castanhais, ao Grande Lago, a boca dos Anjinhos, eles estão ligados às vivências aos igarapés e matas, eles são os posseiros comunitários, trabalham junto com sua família, não estão recentemente na terra. Eles possuem umas vivências semelhantes aos trabalhadores analisados pelo pesquisador Aldair Carneiro (2013), ou seja, possuíam uma atividade diversificada dentro da floresta que também era seu

ambiente de trabalho, no entanto, eles têm consciência que viviam em uma terra uma terra da comunidade, a qual conceituamos como terras indígenas/comunitárias.

Afirmo que os castanhais de Serventia Pública, ou castanhais da comunidade existiram desde tempos imemoriais, mas tenho registros desde o final do império, no caso, desses lugares nós temos dois tipos de visões o reconhecimento estatal que foi uma tentativa de disciplinar o uso desses espaços, caracterizada pelas inscrições, as taxas de pagamento nas prefeituras, e todas as regularizações pertinentes a entrada dos extratores de castanha nesses lugares. No entanto, existiu uma segunda visão, que foi a ressignificação dos decretos pelas populações que vivenciavam no seu cotidiano nessas terras, como podemos perceber muitos desses castanhais foram invadidos, os tornaram propriedade privada, ou mesmo foram arrendados.

Portanto, a experiência de viver naqueles castanhais de uso comum, foi fundamental para resistirem na luta pela terra. Não obstante, qualifico essas terras como indígenas/comunitárias, ou seja, terras híbridas, ora uma terra indígena, reconhecida pelo Estado, através do SPI, como também pelas populações das franjas dos castanhais e mesmo pelos arrendatários e quase que paralelamente uma terra comunitária, com a lembrança de seus primeiros habitantes e com a certeza de que as terras eram da comunidade, confirmado pelo primeiro item da lei do posseiro⁵².

O argumento desse artigo é que esses sujeitos já vivenciaram a luta, e traçaram resistências coletiva desde a década de 1930 se acentuando ainda mais entre 1936-1939. Portanto, a forma ancestral de habitar a terras bem como suas estratégias de lutas foram repassadas por gerações. Desta feita, os protagonistas desse processo, nasceram e vivenciaram suas experiências cotidianas em terras indígenas/comunitárias e compreenderam através do conflito que não permitiriam que seus territórios ancestrais fossem invadidos. No escopo desse processo vão acionar suas experiências de lutas e rechaçarão a Lei 3691/1966 que negou o seu modo de viver na terra, para tanto construíram a Lei que de fato os representa a Lei Anilzinho: a Lei dos Posseiros.

Através da sistematização das fontes e das análises desse quadro teórico, estou convencida, de que o modo de vivenciar o trabalho e o cotidiano nesses castanhais de uso comum, foi o motor que gerou a resistência em manter

⁵² Encontra-se a RESEX Ipaú/Anilzinho, mas deixou de fora uma área superimportante para essas populações o Lago Grande, o que está trazendo para a comunidade uma série de problemas por sua posse.

seu modo de vida, que por sua vez desdobrou-se nas lutas pela terra na região. Portanto, a cada tentativa de apropriação individual por parte de arrendatários de 1930-1960 e depois de grileiros em entre 1970-1980, foi gerador conflitos. Contudo, nessa história existiu uma singularidade, uma inflexão dessas experiências que foi a construção da lei dos posseiros, a Lei Anilzinho. Após várias lutas e resistências, os posseiros/comunitários do baixo Tocantins, verbalizaram, colocaram no papel, o costume de se habitar a terra, que já estava incrustado em suas vivências e na coletividade desde de seus antepassados “a terra era da comunidade”, mas a lei também trouxe elementos que refletiram o seu período histórico, que ainda é uma máxima dos nos movimentos sociais do campo “a terra é pra quem nela trabalha” e também a necessidade de uma “reforma agrária radical e imediata”.

Portanto, faz-se necessário afirmar também que outro argumento desse artigo e o fato dos castanhais Joana Peres e Anilzinho estarem conectados aos circuitos de castanhais de uso coletivo no Pará esses castanhais que de acordo, com que apontei anteriormente denominei de terra indígena / comunitária, por possuíram uma tradição de se habitar terra Comunalmente com os índios Asuriní e coletivamente com denominei de povos das franjas.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. 2. ed. Manaus: PGSCA-UFAM, 2008.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Bemo de. Atualização Agônica: a trajetória das instituições religiosas como mediadoras dos conflitos agrários na Amazônia. In: LACERDA, Paula Mendes (org.). *Mobilização social na Amazônia* (recurso eletrônico: a luta por justiça e por educação). Rio de Janeiro: E-Papers, 2014.

ALMEIDA, Alfredo Wagner de. *Conceito de terras tradicionalmente ocupadas* (Palestra - Seminário Questões Indígena), 2004. p. 1-10.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Terras de índios. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010. In: MOTTA, Márcia (org.). *Dicionário da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 461-465.

CAMPOS, Nazareno José de. *Terras de uso comum no Brasil: um estudo de suas diferentes formas*. São Paulo: FFLCH/USP, 2000. p. 258.

CARNEIRO, Aldair José Dias. *Castanhais, agricultores e índios: conflitos pelos*

usos da terra em castanhais do Médio Tocantins (1948-1980). 2009. 139 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Pará, Belém, 2009. Disponível em: <http://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/4283>. Acesso em: 20 fev. 2018.

CARNEIRO, Aldair José Dias. *Os castanhais do sudeste do Pará: cotidianos e discursos (1930-1964)*. 2018. 327 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Pará, Belém, 2018. Disponível em: <http://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/10284>. Acesso em: 3 jan. 2019.

CONGOST, Rosa. *Tierras, leyes, história: estúdios sobre “la gran obra de la propiedad”*. Barcelona: Crítica, 2007.

CUNHA, Manuela Carneiro; ALMEIDA, Mauro Barbosa (org). *Enciclopédia da Floresta*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

DEZEMONE, Marcus. *Do cativo à reforma agrária: colonato, direitos e conflitos (1872-1987)*. Tese (Doutorado em História) – UFF, Niterói, RJ, 2008.

FONTES, Edilza J. O. Paisagens amazônicas: o espaço vazio e a floresta. In: COELHO, Anna Carolina de Abreu; ALVES, Davison Hugo Rocha; NEVES NETO, Raimundo Moreira das (org.). *Perspectivas de pesquisa em História da Amazônia: natureza, diversidade, ensino e direitos humanos*. Belém: Açáí, 2017, p. 147-171.

GOMES, Flávio. Terras de preto. In: MOTTA, Márcia (org.). *Dicionário da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

GUSMÃO, Neusa Mendes de. *Terra de pretos, terra de mulheres: terra mulher e raça num bairro rural Negro*. Brasília MiNC/Fundação Cultural Palmares. 1995.

IORIS, Edvirges Mart.: *Uma floresta de disputas, conflitos sobre espaços, recursos e identidades sociais na Amazônia*. Florianópolis: Editora UFSC, 2014.

LAMARÃO, Paulo. *Legislação de terras do Estado do Pará*. v. I (1890 - 1963) e v. II (1964 - 1977). 1977.

LEAL, Davi Avelino. *Mundos do trabalho e conflitos sociais no rio Madeira (1861-1932)*. Manaus: Editora Valer, 2020.

NAPOLITANO, Marcos. Da república da espada ao condomínio de fazendeiros: a consolidação da ordem republicana. In: NAPOLITANO, Marcos. *História do Brasil república: da queda da monarquia ao fim do estado novo*. São Paulo: Editora Contexto, 2016. p. 13-40.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de Oliveira. (org.). *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contracapa, 1998, p. 65- 300.

THOMPSON, E. P. *Senhores e caçadores: a origem da Lei Negra*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 350.

SILVA, Adriane dos Prazeres. *O vale do Tocantins e a Lei Anilzínho: (1961-1981)*. 2016. Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia) – Programa de Pós-Graduação de História Social da Amazônia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2016. Disponível em: http://repositorio.ufpa.br/jspui/bitstream/2011/8265/1/Dissertacao_ValeTocantinsLei.pdf.

VELHO, Otávio. *Frentes de expansão e estrutura agrária*. Zahar, 1972, 1981.

WEINSTEIN, Bárbara. *A borracha na Amazônia: expansão e decadência (1850- 1920)*. São Paulo: Hucitec/USP, 1993.

ZANIN, Maycon André. Sistema Faxinal: terras de plantar, terras de criar. NORUS, v.3, n. 4, p. 316-319, jul./dez. 2015.

FONTES ARROLADAS

ENTREVISTAS COM:

Nilton Lopes de Farias, o “Saci” (prefeito por dois mandatos consecutivos no município de Baião, pelo PT). Maria das Graças Borges Macieira. Raimunda Viana de Freitas Brasil.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO PARÁ (APEP)

Relatório de Castanhais de Alenquer

ARQUIVO ROSA MARGA ROTHE - CMA

Processo da chacina do castanhal Ubá.

IMPRESSA OFICIAL

Diário Oficial, Sexta- feira, 18, agosto de 1961

DECRETOS E LEIS

- Decreto Nº 410, de 8 de outubro 1891

- Decreto Nº 11, de 7 de novembro de 1930

- Decreto Nº 2.913, Ano 1938. Atos dos governadores vol. III.

- Decreto Nº 1.335, de 26 de agosto de 1934 e em 1935
- Decreto Nº 1.779, de 16 de setembro ocorreu uma unificação dos dispositivos dos processos regulares.
- Decreto Nº 2.172, de 4 de junho de 1936, Decreto Nº 671, de 13/03/1951 Legislação de Terras do Estado do Pará, organizada por Paulo Lamarão
- Lei Nº 913/1954; Lei Nº 3.641, de 5 de janeiro de 1966, Lei Nº 913/1954; Lei Nº 3.143/ 1938

ITERPA

- Processo 74/36, arquivo da GEA, ITERPA; Processo 97/36, arquivo da GEA, ITERPA.; Processo 1727/52, arquivo da GEA, ITERPA; Processo 1932/02635, arquivo da GEA, ITERPA; Processos deferidos: 36/36; 144/36; 29/36; 162/36; 28/36; 08/1941; 12/1941; Processo indeferido 0707 104/65, S. C. R. Processo deferido: 0802/1954, Maria Batista de Souza Moreira; Processo de José Gomes Oliveira; Processo; 1932/02164- Processo de Moisés Menezes Ephima 1937/00133

RIBEIRINHOS, ÁREAS DE PRESERVAÇÃO PERMANENTES E CONFLITOS SOCIOAMBIENTAIS: O CASO DA COMUNIDADE DIAMANTE, SUDESTE DO PARÁ¹

Airton dos Reis Pereira

Ana Hatalia Batista Gomes

Beatriz Dutra Sarges

Edina Silva Almeida

Samuel Sousa Lisboa

RESUMO

Este trabalho tem como propósito analisar o processo de organização social dos ribeirinhos da Comunidade Diamante e, ao mesmo tempo, descrever as influências que as áreas naturais dessa comunidade exercem na produção agrícola desses camponeses. Este texto visa também explicar a problemática em torno dos conflitos socioambientais decorrentes da pressão dos grandes proprietários rurais das proximidades sobre as áreas desses ribeirinhos. Vale ressaltar que é por meio do trabalho que as comunidades tradicionais garantem a apropriação da terra, diferentemente de propriedades capitalistas, em que o interesse está voltado diretamente para o negócio, a terra como mercadoria, o lucro. Para tanto, utilizamos como estratégia de pesquisa o estudo de caso e a história oral, além da pesquisa bibliográfica e documental.

Palavras-chave: Povos e comunidades tradicionais; Organização social; Biodiversidade; Agricultura familiar; História oral.

¹ Este trabalho foi realizado com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e da Universidade do Estado do Pará (UEPA), por meio da concessão de bolsas de iniciação científica, instituições as quais agradecemos muito.

INTRODUÇÃO

Os povos e as comunidades tradicionais possuem características próprias, como ribeirinhos, quilombolas e pescadores artesanais que fazem uso de territórios específicos para se reproduzirem cultural, religiosa, econômica, social e ancestralmente. São, portanto, ocupantes de áreas distribuídas nos diversos biomas das regiões brasileiras e ali preservam recursos naturais para a manutenção da vida dos seres vivos e de sua qualidade (Carvalho, 2011).

A Comunidade Diamante, *lôcus* desta pesquisa, está localizada na confluência do Igarapé Vermelho com o Rio Tocantins, no município de Itupiranga, no sudeste paraense, onde há áreas de florestas bem preservadas apesar do trabalho agrícola das famílias que ali residem.

Vale dizer que as Áreas de Preservação Permanente (APP) são de suma importância para a conservação e preservação do meio ambiente, especialmente porque ajudam na conservação dos recursos hídricos, protegem o solo e a biodiversidade e ajudam a manter um equilíbrio na temperatura da água (Brasil, 2012). Além disso, essas áreas são essenciais para a qualidade de vida de seus moradores, pois promovem a manutenção dos processos ecológicos e permitem a perpetuação e exploração de atividades econômicas relacionadas ao meio rural, devido à qualidade do solo e seus nutrientes (Jucá, 2007).

Não encontramos documentos — junto à Secretaria de Meio Ambiente de Itupiranga e ao Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama) — que pudessem afirmar que as áreas preservadas às margens Igarapé Vermelho, especialmente dentro dos limites da Comunidade Diamante, fossem definidas como APPs. Contudo, acreditamos que seja pertinente explicar que as APPs são definidas pelo Código Florestal Brasileiro (Lei nº 12.651/2012) como áreas localizadas ao longo dos rios ou em qualquer curso de água, podendo ser cobertas ou não por vegetação nativa, e tendo como principal função ambiental a preservação e a conservação dos recursos hídricos, como a paisagem, a estabilidade geológica, o fluxo gênico de fauna e flora, a biodiversidade. São áreas que têm como propósito proteger o solo e assegurar o bem-estar das populações humanas (Brasil, 2012).

Vale ressaltar que a economia das famílias dessa comunidade tem base na agricultura familiar, em que cultivam arroz, feijão, abacaxi, mandioca, limão, açaí, batata doce, tomate e laranja, além de utilizarem-se da pesca artesanal no Igarapé Vermelho e no rio Tocantins para o seu sustento.

Apesar de os estudos sobre as APPs, no Brasil, e a caracterização de inúmeras comunidades de povos tradicionais, não há nenhuma pesquisa sobre a Comunidade Ribeirinha Diamante, no município de Itupiranga, sudeste do Pará. São também escassos os trabalhos que têm voltado sua atenção às análises dos benefícios que as áreas de preservação ambiental podem propiciar aos cursos d'água e a organização social e produção de uma comunidade ribeirinha. Desse modo, estudar essa problemática ajudará a preencher a lacuna no campo dos estudos sobre o assunto.

Este texto busca, justamente, investigar o processo de organização social dos ribeirinhos da Comunidade Diamante e, ao mesmo tempo, descrever as influências que as áreas de preservação ambiental dessa comunidade exercem na produção agrícola desses camponeses. Mas este texto tem também como propósito explicar a problemática em torno dos conflitos socioambientais decorrentes da pressão dos grandes proprietários rurais das proximidades sobre as áreas desses ribeirinhos.

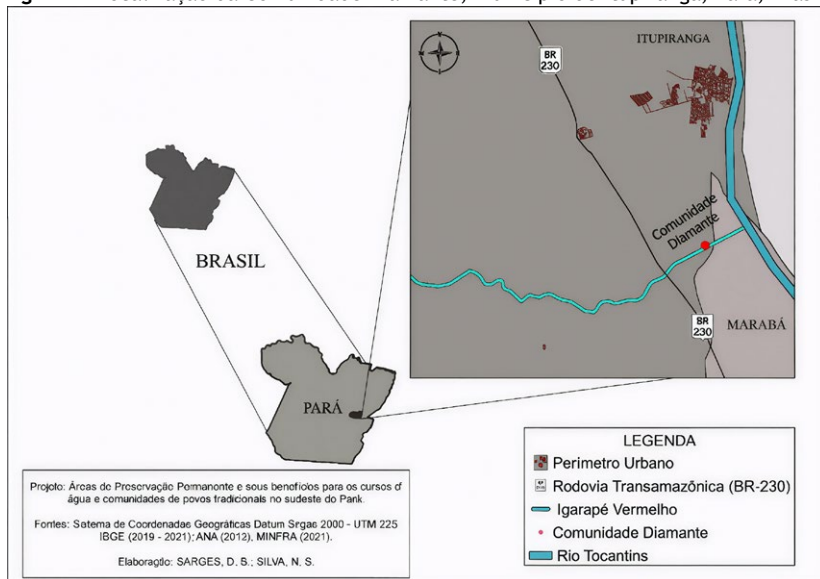
MATERIAIS E MÉTODOS

À continuação, serão abordados aspectos característicos da área em estudo e os métodos empregados para esta pesquisa.

Área de Estudo

A Comunidade Diamante é formada por ribeirinhos que, durante anos, cultivam a terra em estreita relação com a natureza, tendo o rio Tocantins e o Igarapé Vermelho como parte de seu território. Também são desses cursos d'água onde retiram parte de sua alimentação e usam como via de acesso à sede do município. Como a área pertence à União, a Superintendência do Patrimônio da União (SPU) concedeu-lhes um termo de autorização para que possam ali morar e cultivar a terra de forma sustentável. Porém, essas famílias sofrem invasões, em seus roçados, por fazendeiros donos de áreas que fazem divisa com a área da comunidade. É um problema que vem impactando diretamente no modo de vida desses camponeses.

Figura 1- Localização da Comunidade Diamante, município de Itupiranga, Pará, Brasil.

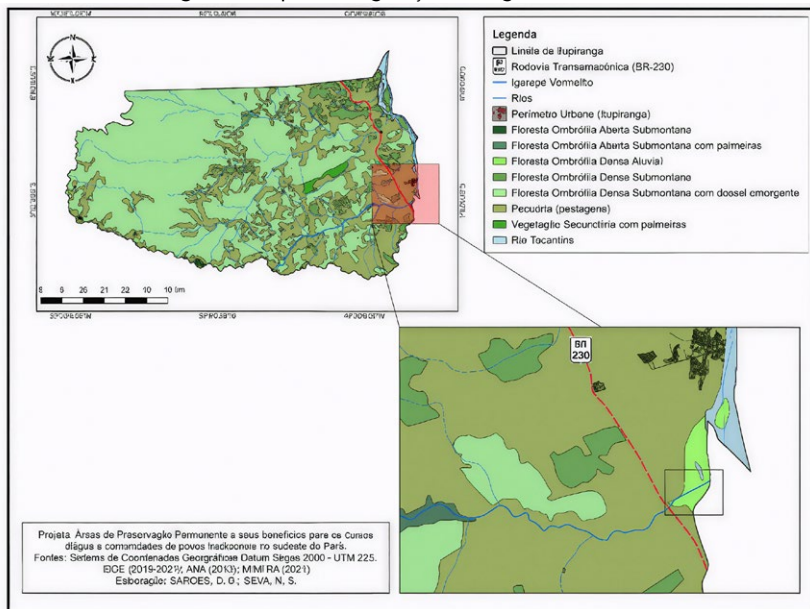


Fonte: Elaborado por Sarges e Silva (2021).

A vegetação predominante na região é de várzea, que ocorre, principalmente, ao longo de rios e planícies inundáveis. Vale ressaltar que as várzeas sofrem influência de fatores hidrográficos, climáticos, edáficos e florísticos por possuírem extensões de terra plana, abargas e grandes vales (Benatti, 2016). Mas, é necessário explicar também que — constituída pela complexa relação entre terra, floresta e água — a várzea se manifesta como paisagem humanizada, ocupada por povos indígenas, ribeirinhos e comunidades quilombolas, de modo a configurar a várzea em múltiplos territórios (Witkoski, 2007).

A Comunidade Diamante, por se tratar de uma de várzea, fica sujeita às enchentes, no período do inverno, pois as águas do Igarapé Vermelho e do Rio Tocantins tendem a transbordar e invadir todas as áreas marginais, inundando roçados e áreas residenciais em diferentes graus de intensidade e afetando diretamente o modo de vidas desses ribeirinhos. Nesse período, grande parte dos moradores se desloca para a cidade de Itupiranga, devido à impossibilidade de estar na área por conta das enchentes.

Figura 2 - Tipos de vegetação na região de estudo.



Fonte: Elaborado por Sarges e Silva (2021).

Nessa área, predomina a floresta ombrófila densa aluvial (ver Figura 2), que é um tipo de vegetação que se relaciona com ambientes situados em margens de rios, cursos de água, baixadas úmidas ou mesmo locais temporariamente alagados, que é o caso da Comunidade Diamante. Caracterizada como floresta higrófila, densa, de médio porte, onde possuem espécies como Castanha-do-Pará (*Bertholletia excelsa*), Arapari (*Macrobium acaciifolium*), Piranheira (*Piranhea trifoliata*), Amarelão (*Buchenavia tetraphylla*), Cedro (*Cedrela fissilis*), Sapucaia (*Lecythis pisonis*), Maçaranduba (*Manilkara huberi*) e Mogno (*Swietenia macrophylla*).

Ainda com relação às áreas de várzea, na Amazônia, vale mencionar que, nos últimos anos, a inserção de novos dispositivos nas comunidades tem reorganizado a sua dinâmica sociocultural, a exemplo de atividades recreativas e de produção com o uso da telefonia celular, acesso à internet, consumo de eletroeletrônicos e transporte fluvial a motor, que, de um modo geral, provocou transformações sociais no mundo da várzea (Silva; Conceição, 2021).

As famílias da Comunidade Diamante, um total de 210, estão organizadas na Associação Ribeirinha Vale do Igarapé Vermelho. A sede da associação é usada para as reuniões e os encontros dos camponeses, mas

é onde também funciona a escola da comunidade, multisseriada, de 1ª a 4ª série do ensino fundamental, ligada à Secretaria Municipal de Educação (Semed) de Itupiranga.

O acesso à comunidade pode ser feito pelo rio Tocantins ou pela rodovia Transamazônica (BR-230). Embora muitos, no verão, desloquem-se até a cidade por meio de motocicletas e outros veículos motorizados, o principal meio de locomoção são as embarcações, como barcos e canoas de madeira motorizadas, popularmente conhecidas como rabetas.

Métodos

Embora aparentemente semelhante a tantas outras situações vividas no sudeste do Pará, a Comunidade Diamante nos aponta ser um caso emblemático devido a alguns fatores, como a localização, a forma como os camponeses ali vivem e cultivam a terra, as APPs, os conflitos envolvendo membros da comunidade e grandes proprietários rurais das proximidades, que querem ampliar seus imóveis a partir da expulsão das famílias.

Por essa razão, a estratégia de pesquisa utilizada foi o Estudo de Caso, que se trata de um procedimento que possibilita perceber os detalhes, os pormenores, as “cousas miúdas” do caso estudado. Em se tratando da pesquisa em tela, ajudou, especialmente, a analisar os benefícios das APPs aos cursos d’água, à organização social e à produção dessa comunidade no sudeste do Pará. Ou seja, o Estudo de Caso nos ajudou a fazer uma investigação minuciosa por meio de diversas fontes de pesquisa.

Com relação a essa estratégia, Rothman (1994, p. 246) afirma tratar-se de um método que nos possibilita a compreensão de fenômenos sociais complexos, fazendo com que a “[...] investigação empírica mantenha as características holísticas e significativas de eventos da vida real”. Para ele, esse método de pesquisa é vantajoso uma vez que propicia ao investigador utilizar uma variedade de fontes de evidência, como artefatos, documentos escritos de diversas matizes, fontes bibliográficas, imagens, fontes orais, entre outros. Além do mais, segundo o pesquisador, o Estudo de Caso proporciona a coleta e a análise dessas fontes com a utilização de outros métodos, além de uma série de técnicas de coleta de dados, incluindo observação direta, entrevistas, pesquisa documental, análise de discurso etc.

Nesse sentido, dedicamo-nos aos levantamentos bibliográficos, que nos permitiram um aprofundamento teórico sobre os assuntos abordados. Diversos livros e artigos sobre APPs e técnicas de cultivo utilizadas na agricultura familiar foram analisados; além disso, recorremos

os trabalhos sobre a inserção e resistência das terras de comunidades tradicionais, de camponeses que, há muito tempo, vêm lutando pelo direito à terra. Esses textos foram de extrema importância para entender o que são essas comunidades locais e como elas se sentem em relação ao direito à terra.

Para Gil (2018, p. 28), a pesquisa bibliográfica é desenvolvida com base nos materiais já publicados, como livros e artigos científicos reproduzidos em periódicos e anais de eventos, teses e dissertações. Para esse autor, “[...] a principal vantagem da pesquisa bibliográfica reside no fato de permitir ao investigador a cobertura de uma gama de fenômenos muito mais ampla do que aquela que poderia pesquisar diretamente”.

Vale ressaltar, ainda, que foram feitos levantamentos documentais que possibilitaram a análise dos conflitos existentes com os grandes fazendeiros na localidade. Por essa razão, dedicamo-nos à pesquisa em jornais de circulação regional e nacional (por meio da internet) e em documentos produzidos pelo Ministério Público Federal (MPF) que estão disponíveis em seu site.

Este texto é sustentado, também, por informações adquiridas por meio do trabalho de campo, mais precisamente por informações coletadas na observação *in loco* a partir de visitas à comunidade no verão e no inverno (reunião com os ribeirinhos, visita às casas, roças e áreas de florestas preservadas) e nas entrevistas temáticas por meio da história oral.

É preciso explicar que a história oral é um procedimento primordial para a coleta de fontes orais. Segundo Lucília Neves (2003, p. 29), a história oral é uma estratégia de pesquisa que trata de uma “[...] produção especializada de documentos e fontes, realizada com a interferência do historiador e na qual se cruzam intersubjetividades”. Ainda, para essa historiadora, trata-se de uma metodologia que permite a investigação de questões que, geralmente, não são encontradas em fontes de outras naturezas (por exemplo, documentos escritos e imagens).

É importante ressaltar que, neste trabalho, as fontes orais — que foram concebidas por meio da metodologia da história oral — não figuraram como complemento às escritas, mas como um tipo de fonte especial que nos possibilitou informações capazes de revelar e ajudar a compreender a realidade estudada (Alberti, 2013).

Na história oral, podem ser utilizadas três formas de entrevista: a *história de vida*, a *temática* e a *tradição oral*. Em nossa pesquisa, trabalhamos com *entrevistas temáticas*, que, segundo Delgado (2006, p. 22), “[...] são entrevistas que se referem a experiências ou processos específicos

vívidos ou testemunhados pelos entrevistados.” Para tanto, elaboramos um roteiro de entrevistas e todas foram gravadas e transcritas. Vale ressaltar que, além da autorização por escrito da presidente da Associação Ribeirinha Vale do Igarapé Vermelho, cada entrevistado autorizou a sua entrevista por meio da assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE).

É importante frisar, ainda com relação à história oral, que a escolha contempla as fontes voltadas para a descrição subjetiva das experiências dos depoentes. Dessa forma, gera a possibilidade de ampliação dos objetivos iniciais do trabalho, construindo uma fundamentação teórica mais consistente (Meihy; Holanda, 2015).

Embora não previsto inicialmente no planejamento de pesquisa, optamos pela aplicação de um questionário híbrido, com perguntas “abertas” e “fechadas”. As perguntas “abertas”, na realidade, fizeram parte de um roteiro de entrevistas temáticas com um total de sete perguntas, conforme os procedimentos orientados pela metodologia da história oral (Alberti, 2013; Delgado, 2006; Meihy; Holanda, 2015). Esse roteiro compôs a primeira parte do formulário, direcionada a assuntos, como histórico de vida da pessoa, naturalidade, processo de inserção na comunidade, atividades desenvolvidas, relação das famílias ribeirinhas com o seu território, melhores experiências vividas pelos sujeitos da comunidade, tempo em que residem no local, práticas comunitárias, como o mutirão e outras de entreajudas. Mas, as perguntas foram direcionadas, também, a identificar algumas espécies florestais que existem na comunidade.

A segunda parte do formulário foi dedicada às perguntas “fechadas”, que compõem um tipo de entrevista que possibilita a amostragem probabilística e que permite obter respostas que possam ser comparadas com outros instrumentos de recolha de dados. Esse tipo de questionário facilita o tratamento e a análise da informação, exigindo menos tempo no processo de pesquisa (Carlomagno, 2018). Ou seja, o formulário contemplou a abordagem quali-quantitativa, uma vez que foi capaz de mesclar as duas abordagens: primeiro, conduziu uma fase qualitativa para entender o fenômeno, a comunidade e a forma com que ela está estruturada; depois, aplicou a parte quantitativa, que requer uma tabulação para compreender os dados, que, neste caso, foram utilizados para entender os tipos de plantações, a quantidade da produção, as características do manejo do solo (se é sustentável ou não) e a origem do sustento das famílias que residem na comunidade.

Durante as entrevistas, foram utilizados recursos que possibilitaram o melhor desempenho do processo de pesquisa: um gravador de áudio para que as entrevistas pudessem ser registradas e, posteriormente, transcritas; um caderno de anotações utilizado para registrar possíveis observações, que não foram detectadas através de gravadores, como emoções ou gestos.

Entrevistamos 28 pessoas, incluindo homens e mulheres. Essas entrevistas foram realizadas por duas equipes, compostas por duas pessoas cada. Uma das equipes entrevistou 7 pessoas da Comunidade Diamante a partir de visitas às suas casas. Já a outra equipe fez 21 entrevistas na cidade de Itupiranga, local para onde algumas famílias haviam se deslocado em razão das enchentes do Rio Tocantins e do Igarapé Vermelho. Das 28 entrevistas, 20 foram transcritas e analisadas. As outras, por serem informações específicas sobre a produção agrícola, foram apenas tabuladas e analisadas.

Para saber a dimensão e as áreas de influência do Igarapé Vermelho, foi realizada a confecção de mapas através do *software* livre QGIS, o qual é uma plataforma de sistema de informações geográficas que permite visualização, edição e análise de dados georreferenciados. Nesse programa, foram utilizados dados *shapefiles* do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), Agência Nacional de Águas (ANA), Ministério de Infraestrutura (MInfra) e imagens *raster* do Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (INPE). Todos os dados utilizados são do período compreendido entre 2016 e 2021. Foram confeccionados dois mapas. No primeiro deles — que identifica a localização da Comunidade Diamante — é possível visualizar a confluência do Igarapé Vermelho com o rio Tocantins e a distância da comunidade da cidade de Itupiranga. Já o segundo mapa demonstra os tipos de vegetação existentes no local.

RESULTADOS E DISCUSSÕES

As famílias da Comunidade Diamante se autodenominam “ribeirinhos”, camponeses que sobrevivem da pesca, do extrativismo e da agricultura familiar no baixo Igarapé Vermelho. Segundo Almeida (2008), antigamente entendia-se “população ribeirinha”, a partir de critérios geográficos, como sinônimo de “habitantes de várzeas”, abrangendo, indistintamente, todos aqueles que se localizavam às margens dos cursos d’água, como agricultores, pescadores, povos indígenas, grandes e pequenos criadores de gado.

Contudo, nos últimos anos, tencionados pelos impactos dos grandes projetos de infraestrutura, como hidrelétricas, gasodutos, hidrovias

e outros, e até mesmo por aqueles que praticam pescas predatórias, a mobilização política, própria desses conflitos, tem possibilitado a construção da identidade ribeirinha. Dessa forma, segundo esse autor, entende-se como *ribeirinhos* aqueles “[...] referidos a unidades de trabalho familiar na agricultura, no extrativismo, na pesca e na pecuária, a formas de cooperação simples no uso comum dos recursos naturais e a uma consciência ecológica acentuada” (Almeida, 2008, p. 36). Alguns entrevistados da Comunidade Diamante, em resposta à pergunta “como vocês se autodenominam?”, quase todos afirmaram que são ribeirinhos:

Me identifico como ribeirinha, tem gente que tem vergonha de se identificar como ribeirinha, mas eu não tenho, todas as minhas coisas, eu coloco como ribeirinha. Meu cadastro do bolsa família, eu sou ribeirinha. Eu tenho o documento, então pra que esconder minha identidade, eu sou ribeirinha (Souza, ribeirinha, 38 anos – março de 2022).

O sentimento de pertencimento e de vivência na terra é uma das principais características desses segmentos do campesinato “[...] pela forma de comunicação, no uso das representações dos lugares e tempos de suas vidas na relação com a natureza. Desde a relação com a água, seus sistemas classificatórios da fauna e flora formam um extenso patrimônio cultural” (Lira; Chaves, 2016, p. 72).

Mas, vale ressaltar que camponeses de uma comunidade tradicional se interligam ao meio, podendo, ao mesmo tempo, contribuir com a manutenção da biodiversidade dos ecossistemas e se desenvolverem por meio dele, criando laços únicos, capazes de transformar suas vidas (Diegues *et al.*, 2000). A Lei nº 13.123, de 23 de maio de 2015, no inciso IV de seu Art. 2º, define comunidade tradicional como:

Grupo culturalmente diferenciado que se reconhece como tal, possui forma própria de organização social e ocupa e usa territórios e recursos naturais como condição para a sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas geradas e transmitidas pela tradição.

O tradicional se remete à organização social, e a ocupação e uso do território e de seus recursos naturais. Portanto, a relação com a terra vai além do uso para o cultivo agrícola. É parte daquilo que constitui a sua identidade. Mas, o sentimento de pertencimento ao grupo — de reconhecer-se como pertencente àquele grupo social — é parte central do que se denomina povos

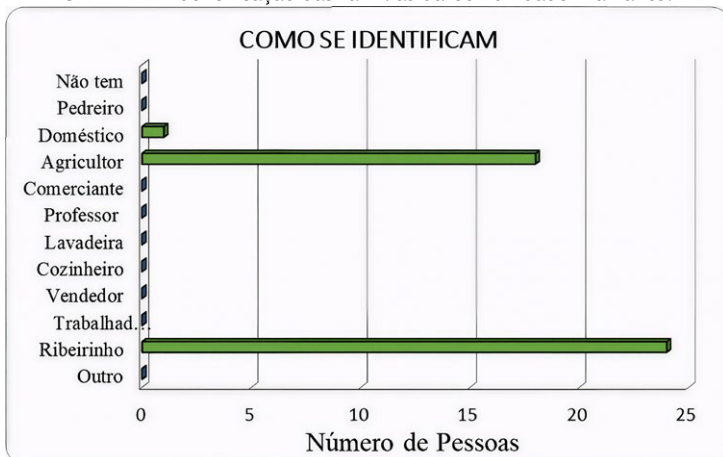
e comunidades tradicionais. Na Comunidade Diamante, por exemplo, além das reuniões da Associação, as práticas coletivas (como os mutirões) e outras atividades de entreajudas (como serviços para a coletividade) reforçam o sentimento de pertencimento do grupo. Não foram mera casualidade os relatos da prática de mutirões para a construção do barracão da associação (onde também funciona a escola), de estradas, pontes, casas e tantas outras ajudas mútuas.

Ajudamos uns aos outros aqui dentro, do jeito que podemos. Às vezes estamos fazendo um serviço e não tem dinheiro para pagar, vai na casa do vizinho, o vizinho ajuda a gente, falta uma coisa e o vizinho ajuda, de todo jeito nós nos ajudamos. A falta um remédio, a gente corre na casa de um vizinho, é assim. Se o vizinho sabe que estamos passando por alguma coisa, ele vem junto com a gente (Reis., ribeirinho, 69 anos – fevereiro de 2022).

Por meio do fragmento do relato de memória apresentado, é possível perceber que os camponeses da Comunidade Diamante criam mecanismos de sobrevivência, práticas que têm como propósito a construção de alternativas visando a atender necessidades básicas entre eles. Para Witkoski (2007), a identidade do ribeirinho amazônico é uma das mais relevantes características da várzea, sendo necessário apontar as comunidades das áreas de várzea como coletividade de parentes e/ou de vizinhos. Ou seja, as comunidades de várzea, enquanto agrupamento agrário, são lugares onde se estabelecem relações de vizinhanças e parentescos, fundamentados na reciprocidade da cooperação e da solidariedade, uma vez que a sobrevivência de uma unidade familiar está associada à unidade familiar do próximo (Canto, 2007; Cruz, 2007).

Com base nas entrevistas, foi possível observar que, em parte, os entrevistados se identificam como ribeirinhos e agricultores, remetendo, principalmente, à área em que está situada a comunidade, as margens do Igarapé Vermelho, e à utilização dos roçados para o cultivo, aplicando técnicas de manejo. A seguir, o Gráfico 1 expressa essa identificação, onde apenas uma pessoa identifica-se como doméstica, duas pessoas se identificam como agricultura, oito pessoas se identificam como ribeirinhas e dezesseis pessoas se identificam como ribeirinhas e agricultoras.

Gráfico 1 - Identificação das famílias da Comunidade Diamante.



Fonte: Elaborado pelos autores com base na pesquisa de campo (2022).

É importante frisar que os ribeirinhos tomam os rios e quaisquer cursos d'água de seu uso e domínio, conforme o artigo 20 da Constituição Federal de 1988, como bens da União, denominados “terrenos de Marinha e seus acrescidos” (Brasil, 1988). Por essa razão, os camponeses da Comunidade Diamante receberam da SPU, em 2017, uma autorização de uso da área para desenvolvimento de atividades agroextrativistas de forma sustentável, denominado de Termo de Autorização de Uso Sustentável (TAUS), por se tratar de uma área considerada como bens da União. Segundo o Superintendente do SPU, no Pará — Flávio Augusto Ferreira da Silva — em uma carta aos camponeses de Diamante, a autorização dada pelos ribeirinhos faz parte do *Projeto Nossa Várzea*: cidadania e sustentabilidade na Amazônia brasileira, desenvolvido pela SPU.

A referida carta informa, ainda, que o *Projeto Nossa Várzea* é destinado “[...] às comunidades ribeirinhas tradicionais agroextrativistas que ocupam e utilizam as margens dos rios e áreas de várzeas federais para moradia ou desenvolvimento de atividades extrativas.”

Em vista disso, segundo a referida carta, o *Projeto Nossa Várzea* estabelece como objetivo:

[...] promover a cidadania das comunidades ribeirinhas tradicionais, em harmonia com o desenvolvimento sustentável, a partir de um instrumento inovador que reconheça o uso que garanta a segurança na utilização sustentável da terra, fazendo cumprir a função socioambiental da propriedade.

Essa autorização de uso é designada como TAUS, estabelecido pela Lei nº 6.404, de 15 de dezembro de 1976. No caso da Comunidade Diamante, são ribeirinhos com suas habitações, atividades produtivas e organização social em uma área de várzea na confluência do Igarapé Vermelho com o rio Tocantins, que são cursos de água essenciais para o mantimento dos alimentos ali produzidos e a rotina diária de trabalho e relação do grupo. Outro aspecto a ser frisado é o transporte da comunidade, que é alternativo, pois há possibilidades do deslocamento terrestre e hidroviário. Por meio hidroviário, de uma forma geral, os ribeirinhos utilizam pequenas embarcações como canoas. Mas, esses cursos d'água são fundamentais ao desenvolvimento da pesca pelas famílias que ali residem.

Nesse sentido, Gonçalves (2010, p. 155) afirma que:

O ribeirinho é sem dúvida, o mais característico personagem amazônico. Em suas práticas estão presentes as culturas mais diversas que vêm dos mais diferentes povos indígenas, do imigrante português, de imigrantes nordestinos e de populações negras. Habitando as várzeas desenvolveu todo um saber na convivência com os rios e com a floresta.

O TAUS, concedido à Comunidade Diamante pela SPU, está de acordo com o Art. 1º II da Portaria nº 200, de 29 de junho de 2010, e pela Portaria nº 089, de 15 de abril de 2010, que considera a potencialidade dos recursos naturais existentes em áreas de várzeas situadas na região Amazônica. Ou seja, essas áreas são vistas como fator que pode contribuir para a melhoria de vida das populações ribeirinhas tradicionais, e, além disso, que pode ajudar no aproveitamento racial e sustentável dos recursos naturais, dito que são territórios propriamente estabelecidos em APP.

A ausência dessas áreas faz com que diversos resíduos sejam levados até o rio, por ações da água da chuva ou até mesmo das correntezas, aumentando, assim, os assoreamentos e a poluição (Carvalho, 2011). Esse tipo de acontecimento faz com que as características físico-químicas dos cursos de água sejam modificadas, como temperatura, Ph e turbidez, além de diminuir o oxigênio disponível na água. Dessa forma, com essas alterações, ocorre perda de variabilidade genética das espécies, fato que propicia a extinção.

Cortizo e Domingues (2018) destacam que, com a extinção de espécies, parte da teia alimentar é quebrada, causando fragmentos no processo e pressionando outras espécies a se deslocarem de um local para o outro. Diante disso, se houver perda das APPs, pode ser que ocorra a

extinção de espécies aquáticas no local, fato que interfere diretamente na qualidade de vida dos moradores da região que utilizam a pesca como modo de subsistência. Porém, como já colocado nestes parágrafos, são áreas que estão localizadas em uma região de várzeas, sujeitas a inundações durante o período chuvoso. Inclusive, algumas das famílias, durante esse tempo, acabam se deslocando para a cidade de Itupiranga; outras acabam ficando por ali mesmos, procurando um abrigo, pois são significativas as perdas de plantações e, às vezes, de moradias.

Nesse sentido, é de extrema importância a proteção das áreas de APPs, visto que a sua vegetação protege o solo e impede erosões, desmoronamento de encostas e assoreamento em cursos d'água, nesse caso, o Igarapé Vermelho e o Rio Tocantins — que são rios utilizados para pesca e irrigação das plantações na comunidade. A manutenção dessas áreas de cobertura vegetal traz diversos benefícios para os camponeses, além de promover a conservação da biodiversidade e, até mesmo, fornecer barreiras naturais contra pragas e doenças de cultivo agrícola (Montebelo *et al.*, 2001).

Esses benefícios agrícolas são essenciais à Comunidade Diamante, que utiliza da agricultura familiar como mão de obra para seus cultivos. A agricultura familiar é caracterizada pelo cultivo da terra por pequenos proprietários rurais, tendo como mão de obra, essencialmente, o núcleo familiar, “[...] onde os indivíduos do grupo adquirem diversas características, tais como: confiança e solidariedade entre vizinhos e troca de ideias sobre experimentação de cultivos.” (Oliveira *et al.*, 2012, p. 7), com contribuição significativa na segurança alimentar, no fortalecimento das relações familiares e nas práticas de exploração agrícolas que preservem o meio ambiente.

Para Santos e Mitja (2012, p. 41), a agricultura familiar possui uma autarquia que deve ser compreendida como uma forma de inserir minorias no meio econômico e socioambiental, sendo, portanto, produção direta do sustento do trabalhador e de sua família, uma prática agrícola que incorpora “[...] toda a população agrária que administra um estabelecimento agrícola como os assentados, agricultores de subsistência, posseiros etc”. Nesse sentido, entendemos que:

[...] os agentes econômicos da agricultura familiar, ou pequena agricultura como já foi chamada, diferem do grande empresário rural, não pelo tamanho, mas pelos valores sociais e pela lógica social, econômica e política

que os noriteia, que é outra. Eles podem ver e valorizar a terra que lhes está cotidianamente perto, diversamente do grande empresário que se relaciona com a terra pela mediação da renda fundiária, de uma abstração. O pequeno a vê como mediação e condição de um modo de vida, pode ver nela a poesia que nela há. Vê também na perspectiva do valor de uso. O grande a vê como instrumento de uma relação racional de interesse, uma relação seca e puramente instrumental. Vê na perspectiva do valor de troca que pode produzir (Martins, 2014, p. 30).

Essas reflexões nos ajudam a compreender os ribeirinhos da Comunidade Diamante. Eles estão muito pouco ou nada inseridos na área econômica, como os grandes proprietários. O que eles produzem é, notadamente, destinado ao consumo próprio, ao sustento da própria família. Poucos são aqueles que utilizam parte de suas plantações para a venda no comércio.

Aqui eu produzo feijão, arroz, milho. Plantei batata doce, melão. Tudo eu plantei: abóbora, banana, inhame, cana, taioba, quiabo, maxixe, pepino, limão. Tudo eu tenho. (Pereira Santos., ribeirinho, 45 anos – fevereiro de 2022).

Aqui na comunidade eu cultivo banana e açaí. A banana é aquela de fritar, conhecida como costela de vaca e banana comprida. Primeiramente eu planto a banana para ela fazer sombra pro açaí. Quando o açaí já está crescendo, a banana começa a atrapalhar, então eu corto [...]. Hoje eu tenho 700 pés de açaí (Silva Santos, ribeirinho, 39 anos – fevereiro de 2022).

Como é possível verificar no referido fragmento do relato de memória, a subsistência das famílias da Comunidade Diamante provém da prática de plantios anuais de arroz, feijão, mandioca, macaxeira, milho, fava, batata-doce, inhame e hortaliças, como alface, tomate, batatinha e quiabo. Mas, ali se cultivam, também, algumas espécies frutíferas, como laranja, limão, manga, gergelim, açaí, acerola, cupu e tangerina, consorciadas com banana e abacaxi. No Gráfico 2, podemos observar os tipos de alimento cultivados pelos ribeirinhos; observa-se que se cultivava mais feijão e quiabo e menos pepino, caju, amendoim, mamão, abóbora, beterraba, cupu, cebola, pimenta e couve.

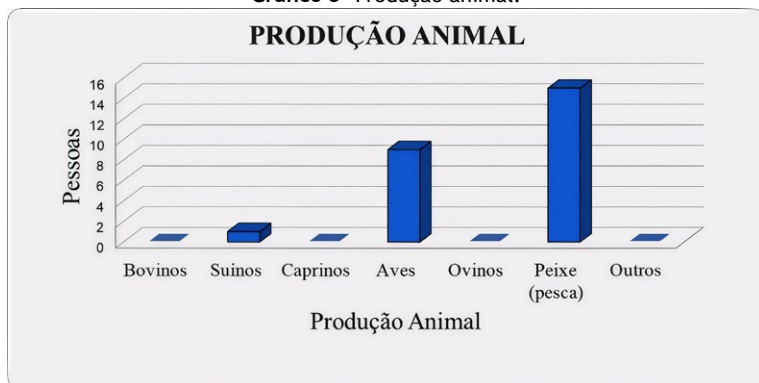
Gráfico 2 - Tipos de plantações cultivadas pelas famílias da Comunidade Diamante.



Fonte: Elaborado pelos autores com base na pesquisa de campo (2022).

Mas, também foi possível constatar que algumas pessoas praticam o extrativismo com a coleta de frutas, folhas e raízes na reserva da comunidade. Em seus roçados, criam pequenos animais, como galinhas e patos, além de usarem o Igarapé Vermelho e o rio Tocantins para a pesca. O Gráfico 3, a seguir, mostra a produção de animais dos ribeirinhos, destacando que nove pessoas criam galinhas, quinze pescam e apenas um dos entrevistados cria suínos.

Gráfico 3- Produção animal.



Fonte: Elaborado pelos autores com base na pesquisa de campo (2022).

Embora os ribeirinhos consigam cultivar uma variedade de alimentos, eles podem plantar apenas em um período do ano, porque, como residem em uma área de várzea, em tempos de chuvas, as águas do

Igarapé Vermelho e do rio Tocantins sobem e acabam destruindo parte da plantação. Com a força da água, muitas plantas não conseguem resistir no solo. Dessa forma, existem períodos certos para o cultivo, mas, às vezes, as cheias do rio acabam chegando mais cedo e, portanto, não conseguem colher o que se plantou (a exemplo do que ocorreu no inverno do final de 2021 e início de 2022). Segundo alguns ribeirinhos, as chuvas chegaram mais cedo do que mais de 10 anos atrás. Muitos foram os prejuízos. A maioria das famílias ficou desabrigada porque todas as suas casas foram tomadas pelas águas. Foi então que alguns ribeirinhos se deslocaram para a cidade de Itupiranga ou procuraram um local mais alto para ficar até que a água baixasse. A ribeirinha, aqui identificada como Alves da Silva, estava alojada na cidade de Itupiranga em razão da enchente do Igarapé Vermelho e rio Tocantins quando nos concedeu uma entrevista. Ela conta:

É, mas é bom, quando estou lá, fico satisfeita, é bom, a gente dorme bem, lá é bom. O negócio é só a água, o que me entristece é só isso. Se não fosse a enchente, as pessoas me viam aqui? Não! Eu acho bom pescar, eu vou pescar, saio sozinha, vou aqui e acolá, acho bom demais, o negócio é a água que entristece a gente, fico muito triste (Alves da Silva, ribeirinho, 73 anos – fevereiro de 2022).

As cheias são características de comunidades ribeirinhas, pois a área em que esses povos normalmente residem são várzeas, propícias a enchentes. Essas enchentes, como é o caso da Comunidade Diamante, às vezes forçam o deslocamento temporário das famílias de suas casas e destroem parte dos plantios, tempo que, necessariamente, precisam buscar ajuda ao poder público, especialmente aquelas famílias que têm crianças pequenas.

Ou seja, as atividades produtivas e econômicas das comunidades de várzea são inteiramente dependentes do calendário pluviométrico da região, não permitindo grandes extensões para o cultivo em terrenos próximos as margens do rio, pois os solos tendem a ser arenosos e, muitas vezes com substrato pobre. O inverno é uma época de retiro; os pescadores, às vezes, não podem pescar ou caçar devido ao volume das águas dos rios que sobe muito. Os peixes se desertam na floresta e as famílias enfrentam algumas dificuldades quando necessitam; muitas vezes, recorrem ao poder público, especialmente aqueles responsáveis pela defesa civil (Rente Neto; Furtado, 2015). É um tempo de espera, mas em que, ao final, se produz uma variedade de cereais, legumes, frutas e hortaliças.

Como procuramos mostrar até aqui, a Comunidade Diamante é formada por pequenas propriedades familiares, parcelas de terras ocupadas por quem nelas trabalham. É por meio do trabalho que as famílias garantem a apropriação da terra, diferentemente de propriedades capitalistas, em que o interesse está voltado diretamente para o negócio, a terra como mercadoria, o lucro. Os territórios de comunidades tradicionais são vistos como lugares de produção de alimentos, mas também onde se funda a identidade do grupo. Lugares que passam a ter peso histórico, de lutas e reivindicações do grupo. Nesse aspecto, a terra não pode ser vista apenas a partir de questões eminentemente econômicas (Little, 2004). Ou seja, conforme Martins (1991), podemos entender, nessas circunstâncias, dois regimes de propriedade da terra, bem distintos e em conflito um com o outro. Um, a propriedade capitalista, a *terra de negócio*, terra de exploração do trabalho alheio. O outro, a *terra de trabalho*, direito gerado pelo trabalho, como forma de sobrevivência das famílias. Nesse sentido, terra de negócio e terra de trabalho nos remetem a interesses e perspectivas díspares e divergentes, geram conflitos.

Para a Comissão Pastoral da Terra (CPT, 2019), os conflitos por terra:

[...] são ações de resistência e enfrentamento pela posse, uso e propriedade da terra e pelo acesso aos recursos naturais, tais como: seringais, babaquais ou castanhais, dentre outros (que garantam o direito ao extrativismo), quando envolvem posseiros, assentados, quilombolas, geraizeiros, indígenas, pequenos arrendatários, camponeses, sem-terra, seringueiros, camponeses de fundo e fecho de pasto, quebradeiras de coco babaçu, castanheiros, faxinalenses etc. (CPT, 2019, p. 14).

Como é possível entender a partir do fragmento apresentado, nos conflitos por terra estão em disputa as diferentes formas de apropriação e uso da terra. A resistência dos camponeses é justamente o enfrentamento à expansão das propriedades de fazendeiros ou de certos grupos econômicos sobre as suas áreas, apossando-se dos recursos naturais, às vezes com apoio e anuência de agentes públicos.

Durante a visita de campo e o levantamento de dados em matérias jornalísticas e documentos do MPF, para nós ficou clara a existência de conflitos pela posse da terra naquela localidade. Em 2019 e 2020, alguns fazendeiros vizinhos tentaram alargar as suas pastagens de gado bovino sobre a área de várzea — rica em água e de solo fértil. Para tanto, contrataram pistoleiros para intimidar e expulsar as famílias. Treze casas foram queimadas,

com todos os seus pertences. Homens e mulheres foram ameaçados de morte caso não desocupassem a área. Um dos pistoleiros, da milícia armada do fazendeiro, chegou a apontar uma arma para a cabeça de uma criança de 2 anos de idade que estava no colo de sua mãe, ameaçando puxar o gatilho caso as famílias insistissem em resistir (Boletim de Ocorrência – DECA, 2019; MPF, 2019; MPF, 2020).

Há relatos de que um dos fazendeiros contratou um trator para abrir um caminho em meio à vegetação e destruir as plantações dos ribeirinhos e que, ao mesmo tempo, montou uma barreira armada na estrada que dá acesso à comunidade para impedir que os camponeses saíssem ou voltassem para suas casas.

Quando eu comecei a fazer minha primeira roça foi quando deu esse tiroteio, essa desavença lá. Ele (o fazendeiro) cortou as casas com motosserra, aquela confusão, até roubaram o meu celular. Eu filmei lá onde ele cortou de motosserra o barraco de um amigo meu (Pereira da Silva, ribeirinho, 82 anos – março de 2022).

Eu estava trabalhando com o motor, aí deu uns tiros lá. Me espantei, aí algemaram e prenderam eu e outro homem, nos colocaram no chão, falaram: “eu vim prender vocês mais uma vez, foi o fazendeiro que mandou eu vim tirar vocês da área dele, que estão invadindo aí e desmatando a área dele”. Saímos pelos matos, chegamos por trás do barraco de minha madrinha que já estava armado, faltava apenas cobrir. Então eles derrubaram e tocaram fogo. Aí levaram mais para frente. Quando chegamos na fazenda colocaram água na nossa boca, só um gole, pois nós não podia beber porque estávamos com as mãos amarradas um no outro, no horário de 12 horas, sol quente, já estávamos andando a horas, estávamos suados, então falaram: “não pode beber muito não, a água está pouca” [...]. (Nascimento, ribeirinho, 78 anos – fevereiro de 2022).

Os conflitos só amenizaram depois que a Associação e as famílias ameaçadas formalizaram denúncia na Delegacia de Conflitos Agrários (DECA) e no MPF, quando três pistoleiros e dois fazendeiros foram presos em flagrante no território dos ribeirinhos, portando armas e munições. Mas, segundo relatam alguns camponeses, até hoje algumas famílias sofrem com as intimidações e ameaças de grandes proprietários que têm fazendas ali próximo. Quando visitamos a área, em outubro do ano passado, constatamos que o gado de uma propriedade da divisa da comunidade tinha entrado na roça de um agricultor. Em uma entrevista, em fevereiro desse ano, um

ribeirinho (neste trabalho, identificado como Reis) relatou que o gado de um fazendeiro vizinho constantemente adentrava as suas propriedades:

O gado do fazendeiro come tudo. Tem dias que choro lá dentro, porque olho meu milho, minha mandioca tão bonita e ver que o gado comeu. Tem dias que a gente não dorme um pingão, tangendo gado, a gente tange pra um lado e pra outro, é um tormento para nós [...]. Olha é a perdição maior, porque antes da enchente dá pra tirar alguma coisa, as plantações, mas com o gado lá dentro, não dá pra tirar nada (Reis, 69 anos, ribeirinho – fevereiro de 2022).

Embora os ribeirinhos possuam autorização para uso da terra por parte da SPU, como demonstrado anteriormente, ainda assim são atormentados por fazendeiros que querem se apropriar de suas terras. Para esses camponeses, ter um pedaço de terra para cultivar e viver com seus familiares é algo mais do que desejado, tendo em vista que muitos desses agricultores, até então, trabalhavam de fazenda em fazenda em serviços temporários ou eram meeiros com poucas perspectivas de sobrevivência. Na Comunidade Diamante, onde se autodenominam ribeirinhos, têm o território onde vivem e desenvolvem suas práticas agrícolas para além das questões eminentemente econômicas. Espaço enquanto parte da identidade do grupo.

Pinto (2021, p. 89), ao analisar a população ribeirinha, sobretudo a impactada pela construção de hidrelétricas, afirma que “[...] é por meio das relações pessoais e comunitárias, e pelas ligações afetivas com o espaço vivido que esses grupos de pessoas constroem as suas vidas”. Para ela, “[...] o deslocamento dessa população para um outro lugar, como é o caso dos impactados por hidrelétricas, pode significar a desestruturação de toda organização social e cultural da comunidade, que dificilmente poderá ser reconstituída”.

De acordo com Little (2001), para compreender os conflitos socioambientais é necessário entender outras questões (sociais, culturais e econômicas) relacionadas aos recursos naturais, pois, segundo ele, onde há a presença de interesses opostos — no que diz respeito à apropriação do ambiente e ao uso do território — os conflitos são instaurados. Para o antropólogo, os recursos naturais possuem distribuição geográfica independentemente das ações humanas; contudo, quando dois ou mais grupos mantêm interesses sobre a mesma área, são ocasionadas disputas derivadas das diferentes relações mantidas com esse espaço natural.

Nesse sentido, podemos afirmar os fazendeiros próximos à Comunidade Diamante não tinham somente o interesse de ocuparem a terra, propriamente dita, mas também de se apossarem dos recursos naturais ali existentes, como as APPs. Ou seja, devemos falar da existência de conflitos socioambientais uma vez que estava em jogo a disputa pelo território e pelos recursos naturais.

Compreendemos que as APPs estão relacionadas com as funções ambientais por meio de serviços diretamente conectados com biodiversidade, conservação do solo, recarga do lençol freático, entre outros, trazendo, assim, uma abundância de benefícios. Entretanto, nos dias atuais, um dos principais problemas ambientais é a perda da biodiversidade. De acordo com o relatório da Organização das Nações Unidas (ONU), divulgado em março de 2005, a terra vem sofrendo a maior extinção de espécies desde o desaparecimento dos dinossauros, que aconteceu, aproximadamente, 65 milhões de anos atrás. É de extrema importância destacar que o grande responsável pela extinção das espécies da flora e fauna é o ser humano, ao colocar em prática suas atividades.

De acordo com o Decreto nº 23.793/1934, primeira edição do Código Florestal Brasileiro, as APPs surgiram no ano de 1934. Vale evidenciar que, nesse mesmo ano, foi criado o Código das Águas por meio dos decretos nº 24.643/1934 e nº 24.645/1934, com medidas de proteção e defesa dos animais. O Código Florestal de 1934 se referia às florestas protetoras (atualmente chamadas de APP), cujo objetivo principal era evitar a erosão do solo e conservar o regime das águas (Brasil, 1934).

É importante destacar que as APPs trazem diversos benefícios: auxiliam o meio ambiente, tornando-o ecologicamente mais equilibrado; auxiliam no alimento da fauna terrestre e aquática presente no local; influencia no equilíbrio da temperatura dos rios, na fixação de carbono e na preservação e conservação de espécies da flora nativa. As funções ambientais são prestadas pela natureza de forma silenciosa e gratuita, e os camponeses da Comunidade Diamante reconhecem bem a importância dessas áreas:

A reserva justamente para proteger, sem contar que o ar que a gente respira é o outro ar, outro oxigênio. Você não anda adoecendo, não, já aqui muito, muito poluído, moto, carro, lá não, lá é só oxigênio natural (Silva Santos, ribeirinho, 39 anos - março 2022).

Sobrevivência da natureza, sobrevivência dos animais que é bom demais, importância do oxigênio e só (Miranda, ribeirinho, 35 anos - janeiro de 2022).

Minha filha, eu acho muito bonito, eu te digo, com toda a certeza se eu tivesse condição, eu queria fazer um lugar só para mim, plantar minhas coisas para ver a natureza (Bezerra, ribeirinho, 64 anos - abril de 2022).

Dessa forma, entendem-se os valores que estão associados entre as comunidades tradicionais e as APPs, desde seus critérios econômicos até os sociais. Os ribeirinhos promovem as atividades econômicas com a utilização da agricultura familiar de forma ecológica, protegendo os corpos hídricos de assoreamentos e da contaminação de poluentes. Ou seja, as APPs protegidas promovem o habitat da fauna e da flora, além de serem essenciais à produção de corredores ecológicos. Também vale explicar que essas estão associadas aos valores psicológicos, pois favorecem as relações dos indivíduos que ali vivem, com função cultural e não somente econômica (Borges *et al.*, 2011).

CONCLUSÃO

Procuramos explicar, ao longo deste texto, que os ribeirinhos da Comunidade Diamante utilizam seus roçados para o cultivo de diversos tipos de plantas. Embora algumas famílias recebam ajuda de programas sociais, como o Bolsa Família, e rendas provenientes da aposentadoria, é da terra, ali na várzea, que retiram grande parte de seus alimentos, como arroz, cupuaçu, açaí, abacaxi, maracujá, hortaliças de quintal, banana, laranja etc. Essa produção é possível devido à fertilidade do solo, que é consequência das ações da APP. Ou seja, a vegetação, além de fornecer nutrientes ao solo (folhas, frutos, cascas, etc.), tem papel importantíssimo na estabilidade do solo através das raízes das plantas, evitando a erosão, o impacto das chuvas sobre a plantação. Por outro lado, as raízes contribuem na porosidade do solo, evitando sua compactação e facilitando o fluxo da água aos lençóis freáticos.

Mas, ainda assim, essas famílias enfrentam dificuldades em suas safras, principalmente por se tratar de uma região de várzea que, todos os anos, está propícia a enchentes. Várias delas acabam tendo algum prejuízo porque não conseguem colher o que foi plantado. Esses acontecimentos, às vezes, afetam a estabilidade física, psicológica e financeira dos ribeirinhos. Alguns camponeses chegam a relatar o sentimento de tristeza pela perda de seus plantios e pelos estragos em suas moradias, o que os impede de permanecer no local durante as enchentes. Em razão disso, parte das famílias é obrigada a deixar suas casas na comunidade e se redirecionar à cidade, onde são acolhidas por seus familiares até que a água baixe e seja possível o retorno.

Mas, os ribeirinhos também enfrentam outros desafios, que são os conflitos com os fazendeiros das adjacências. As disputas pelo território se arrastam já há algum tempo, causando instabilidades às famílias e à organização social da comunidade. Uma vez que a área se mostra rica em recursos naturais, especialmente na APP, e com abundância de água, os grandes fazendeiros querem, à força, ampliar as suas pastagens para o gado bovino. Essa é uma questão que carece de atenção especial por parte das entidades voltadas à defesa dos direitos humanos e, sobretudo, das instituições do Estado para que algo pior não ocorra com essas famílias que lutam, cotidianamente, por sua sobrevivência na terra.

REFERÊNCIAS

ALBERTI, V. *Manual de história oral*. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.

ALMEIDA, A. W. *Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. 2. ed. Manaus: PGSCA/UFAM, 2008.

BENATTI, J. H. Várzea e as populações tradicionais: a tentativa de implementar políticas públicas em uma região ecologicamente instável. In: ALVES, F. (Org.). *A função socioambiental do patrimônio da União na Amazônia*. Brasília: IPEA, 2016, p. 17-29. Disponível em: <http://livroaberto.ufpa.br/jspui/handle/prefix/343>. BEN. Acesso em: 20 mar. 2022.

BRASIL. Presidência da República. *Lei nº 6.404*, de 15 de dezembro de 1976. Dispõe sobre as sociedades por ações. Brasília, 1976.

BRASIL. *Constituição Federativa do Brasil de 1988*. Brasília: Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 2016.

BRASIL. Presidência da República. Decreto nº 23.723, de 23 de janeiro de 1934. Aprova o Código Florestal. *Diário Oficial da União*, 9/2/1934.

BRASIL. Câmara dos Deputados. *Decreto nº 24.643*, de 10 de julho de 1934. Decreta o código das águas. Rio de Janeiro, 10 de julho de 1934.

BRASIL. Presidência da República. *Decreto nº 24.645*, de 10 de julho de 1934. Estabelece medidas para a proteção dos animais. 1934.

BRASIL. Presidência da República. *Lei nº 13.123*, de 20 de maio de 2015. Dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético, sobre a proteção e o acesso ao conhecimento tradicional associado e sobre a repartição de benefícios para conservação e uso sustentável da biodiversidade. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/13123.htm.

BRASIL. Presidências da República. *Lei nº 12.651*, de 25 de maio de 2012. Dispõe sobre a proteção da vegetação nativa. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/112651.htm. Acesso: 7 maio 2021.

BRASIL. Secretaria do Patrimônio da União. Portaria nº 89, de 15 de abril de 2010. *Diário Oficial da União*, 2010.

BRASIL. Secretaria do Patrimônio da União. Portaria nº 200, de 29 de Junho de 2010. *Diário Oficial da União*, 2010.

BORGES, L. C.; REZENDE, J. P.; PEREIRA, J. A.; COELHO JÚNIOR, L. M.; BARROS, D. A. Áreas de preservação permanente na legislação ambiental brasileira. *Ciência Rural*, v. 41, n. 7, p. 1202-1210, 2011.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA - CPT. *Conflitos no campo Brasil 2019*. Goiânia, GO, 2020.

CARVALHO, M. C. *O uso de área de preservação permanente pelos povos e comunidades tradicionais: os pescadores artesanais do lago de Itaipu frente à evolução do enfoque socioambiental*. 2011. 78 f. Dissertação (Especialização em economia e meio ambiente – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2011).

CANTO, O. *Várzea e varzeiros da Amazônia*. Belém: MPEG, 2007.

CARLOMAGNO, M. C. Conduzindo pesquisas com questionários online: uma introdução às questões metodológicas. In: SILVA, T.; BUCKSTEGGE J.; ROGEDO, P. (org.). *Estudando cultura e comunicação com mídias sociais*. Brasília: IBPAD, 2018, p. 31-55.

CRUZ, M. M. *Territorialização camponesa na várzea da Amazônia*. 274 f. Tese (Doutorado em Geografia Humana) – Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana, Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo: PPGeo/FFLCH/USP, 2007.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA – CPT. MPF em Marabá (PA) *pede suspensão urgente das atividades de empresa de segurança que atua como milícia em fazendas na cidade de Marabá e região*. Disponível em: <https://www.cptnacional.org.br/publicacoes/noticias/conflitos-no-campo/4941-mpf-em-maraba-pa-pede-suspensao-urgente-das-atividades-de-empresa-de-seguranca-que-atua-como-milicia-em-fazendas-na-cidade-de-maraba-e-regiao>. Acesso: 7 maio 2021.

CORTIZO, F. A.; DOMINGUES, G. C. A importância das áreas de preservação permanente para a expectativa de vida: as sustentabilidades socioeconômicas. *Revista Revise*, v. 3, fluxo contínuo, p. 1-9, 2018.

DELGADO, L. A. *História oral: memória, tempo, identidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

DIEGUES, A. C.; ARRUDA, R. V.; SILVA, V. C.; FIGOLS, F. B.; ANDRADE, D. *Os saberes tradicionais e a biodiversidade no Brasil*. Brasília: MMA/COBIO/NUPAUB, 2000.

FAZENDEIRO ACUSADO DE FORMAR MILÍCIA RURAL ARMADA NO PA TEM HABEAS CORPUS NEGADO PELA JUSTIÇA FEDERAL. *G1*. Disponível em: <https://g1.globo.com/pa/para/noticia/2020/02/18/fazendeiro-acusado-de-formacao-de-milicia-rural-armada-no-pa-tem-habeas-corpus-negado-pela-justica-federal.ghhtml>. Acesso em: 7 maio 2021.

GIL, A. C. *Como elaborar projetos de pesquisa*. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2018.

GONÇALVES, C. W. *Amazônia, Amazonas*. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2010.

JUCÁ, F. T. *Marcos legais sobre reserva legal e áreas de preservação permanente: uma estratégia para conservação dos recursos naturais*. 2007. 45 f. (Bacharelado em Engenharia Florestal) – Instituto de Florestas da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2007.

LIRA, T. M.; CHAVES, M. R. *Comunidades ribeirinhas na Amazônia: organização sociocultural e política*. **Interações**, Campo Grande, MS, v. 17, n. 1, p. 66-76, jan./mar. 2016.

LITTLE, P. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da territorialidade. *Anuário antropológico*, v. 28, n. 1, p. 251-290. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.

LITTLE P. E. Os conflitos socioambientais: um campo de estudo e ação política. In: BURSZTIN, M. (org.). *A difícil sustentabilidade: política energética e conflitos ambientais*. Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2001.

MARTINS, J. S. *Expropriação e violência: a questão política no campo*. 3. ed. São Paulo: Hucitec, 1991.

MARTINS, J. S. A modernidade do “passado” do meio rural. In: BUAINAIN, A. M.; ALVES, E.; SILVEIRA, J. M.; NAVARRO, Z. (org.). *O mundo rural no Brasil do século 21: a formação de um novo padrão agrário e agrícola*. Brasília: Embrapa, 2014.

MEIHY, J. B.; HOLANDA, F. *História oral: como fazer, como pensar*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2015.

MONTEBELO, L. A.; CASAGRANDE, C. A.; BALLESTER, M. R.; VICTORIA, R. L.; CUTULO, A. A. Relação entre uso e cobertura do solo e risco de erosão nas áreas de preservação permanente na bacia do ribeirão dos Marins, Piracicaba/SP. *Anais XII Simpósio Brasileiro de Sensoriamento Remoto*, Goiânia, GO: INPE, 2005. p. 3829-3836.

NEVES, L. A. Memória e história: potencialidades da história oral. *Artcultura*, Uberlândia, MG, v. 05, n. 06, jan/jun., 2003, p. 27-38.

RENTE NETO, F.; FURTADO, L. G. A ribeiridade amazônica: algumas reflexões. São Paulo, *cadernos de campo*, n. 24, p. 158-182, 2015.

OLIVEIRA, I. L.; ASSUNÇÃO, H. H.; BARBOSA, R. C.; STURZA, J. I. A agricultura familiar e estratégias de reprodução social nos assentamentos rurais de Mato Grosso: caso do assentamento Fazenda Esperança em Rondonópolis – MT. *In: XXI Encontro Nacional de Geografia Agrária “territórios em disputa: os desafios da geografia agrária nas contradições do desenvolvimento brasileiro”*. *Anais eletrônicos*. Uberlândia: UFU, 2012. Disponível em: http://www.lagea.ig.ufu.br/xx1enga/anais_enga_2012/eixos/1166_1.pdf. Acesso em: 22 ago. 2022.

PINTO, P. D. *Levantar e derrubar o mastro: os impactos da construção da hidrelétrica de Marabá nas festividades do Divino Espírito Santo*, Vila Espírito Santo, Marabá-PA. Dissertação (Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia), Marabá: Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, 2021.

ROTHMAN, F. D. O Estudo de caso como método científico de pesquisa. *In: Economia Familiar: uma olhada sobre a família nos anos 90*. I Simpósio de Economia Familiar. UFV/Departamento de Economia Doméstica, Viçosa, 1994. **Anais...** Viçosa: UFV, 1996. p. 246-255.

SANTOS, A. M.; MITJA, D. Agricultura familiar e desenvolvimento local: os desafios para a sustentabilidade econômico-ecológica na comunidade de Palmares II, Parauapebas, PA. *Interações*, Campo Grande, v. 13, n. 1, p. 39-48, jan./jun. 2012.

SILVA, R. G.; CONCEIÇÃO, F. S. (org.). *Geografia, território e sociedade na Amazônia*. Porto Velho: Temática Editora/PPGG/UNIR, 2021. Disponível em: <https://gtga.unir.br/pagina/exibir/9501>. Acesso em 10 mai. 2022.

WITKOSKI, A. C. *Terras, florestas e águas de trabalho: os camponeses amazônicos e as formas de uso de seus recursos naturais*. Manaus: EdUFAM, 2007. (Série: Amazônia: a terra e o homem). Culparci atectus

HISTÓRIA ORAL E CIRCULAÇÃO DE CRIANÇAS NA AMAZÔNIA: TRAJETÓRIA DE VIDA DAS CRIAS DE UMA FAMÍLIA RURAL NO MUNICÍPIO DE VISEU-PARÁ

Thabata de Farias Silva

Edila Arnaud Ferreira Moura

RESUMO

Trata-se de uma pesquisa sobre a prática de *circulação de crianças* na Amazônia, mais especificamente na sociedade paraense. O objetivo do estudo foi compreender as *crias de família* a partir de uma abordagem intergeracional, sendo essa família parte da rede de parentesco de uma das autoras. Foram registrados relatos de dez *crias* (quatro da primeira geração e seis da segunda geração). A metodologia utilizada foi história oral, fazendo a análise da trajetória de vida das *crias* a partir década de 70, e início dos anos 2000. Foi possível identificar não apenas o relato individual, mas também as estruturas sociais encontradas para sua reprodução social. O estudo concluiu que a extrema pobreza e o sistema de parentesco existente nesse grupo social foram condicionantes para a prática ocorrer e ser reproduzida.

Palavras-chave: Circulação de crianças; ‘crias’ de família; geração; família rural; memória

INTRODUÇÃO

Conhecidas como *crias, menina da casa, quase da família, filha de criação* ou *afilhada*. Elas se encontram por entre os lares brasileiros, migrando de sua família de origem para *casas de família*, casas de parentes e trocando as brincadeiras por atividades domésticas.

As *crias* estão inseridas no fenômeno conhecido pela Antropologia como *circulação de criança*. Uma prática familiar antiga e de muitas gerações,

em que crianças transitam entre diversas casas (Fonseca, 1995), mas que também são meninas, advindas principalmente de regiões rurais ou de bairros periféricos das cidades. Elas são enviadas pelos pais para capital, geralmente para morar com famílias que possuem um poder econômico maior que sua família de origem. A intenção é de serem criadas, educadas e em troca assumirem o compromisso de “ajudar” nas tarefas domésticas (Motta-Maués *et al.*, 2008. *Grifo nosso*). Os estudos da antropóloga Angélica Motta-Maués sobre as “crias” apontam que:

Seu estatuto ambíguo, ambivalente, permite que se constitua uma gama variada de situações que vão desde a exploração mais cruel do trabalho infantil (exploração, inclusive, sexual), violência física (até morte), até um tipo ilegítimo de relação “suavizada” pela afetividade, dedicação, obediência assim exigida e atendida da parte da cria que permite longas, difíceis e fiéis ligações entre mulheres (e suas famílias) nas apostas posições de “cria” e dona” (Motta-Maués. *et al.*, 2008. p.72).

A família que *dá* ou *doa* a criança para a família receptora, geralmente espera que a criança tenha uma “chance na vida”, caracterizada principalmente por meio da escolaridade. Já a família receptora espera que essa criança que chega venha suprir as necessidades da família em relação aos trabalhos domésticos e/ou a função de cuidar ou “reparar” crianças.

O ato de “reparar” (ou “tomar conta”) é um costume extremamente recorrente e designa o ato de cuidar de um bebê ou de uma criança mais “crescidinha” (Lages, 2006; Lago, 2000; Motta-Maués, 2004), mas também de idosos, como será mostrado nesse artigo.

A família que dá a criança apresenta, geralmente, características de extrema pobreza da camada popular da sociedade brasileira (Fonseca, 1995) ou obedecem a obrigações morais de parentesco (Sarti, 1996) como um dos motivos para dar a filha(o).

Embora a *cria* seja uma personagem conhecida da cultura popular paraense e brasileira ainda não possui um número expressivo de estudos na área das Ciências Sociais. Tendo como um dos importantes objetivos para elaboração desse artigo a contribuição para que esse tema seja debatido mais amplamente e desnaturalizado.

O presente artigo irá compreender o fenômeno das “crias” em duas gerações da mesma família (a partir da década de 70 com a *circulação* de quatro crianças e nos anos 2000 com a circulação de seis crianças).

METODOLOGIA

Esse artigo foi baseado nos resultados da pesquisa de mestrado intitulada *“A circulação de crianças em duas gerações de uma família rural no município de Viseu- Pa”* do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais¹ da Universidade Federal do Pará sob orientação da Socióloga e coautora desse artigo, Dra. Edila Arnaud Ferreira Moura.

Essa pesquisa iniciou em 2014, com duas gerações de uma mesma família rural (a família Santos). Essa família faz parte da rede de parentesco da autora. É um estudo sobre trajetória de vida, mas sem a pretensão de realizar uma autobiografia e sim tomar os resultados como um objeto de reflexão (Bourdieu, 2005).

As ferramentas teórico-metodológicas utilizadas para melhor compreender a realidade na qual esses sujeitos estavam envolvidos, foram as trajetórias de vida de cada sujeito, valendo-se assim da história oral como metodologia, com foco na idade de saída da casa da família de origem, qual motivo, para onde foi, como era a relação com a “família de criação”, se foi realizada adoção formal e como era o cotidiano com as famílias tanto “biológica” quanto de “criação”.

A memória pode ser considerada um recurso importante para as pesquisas sociais, sendo um dos meios fundamentais de abordar problemas do tempo e da história. Mas, voltar no tempo, adentrar nas histórias passadas e aflorar a memória dos indivíduos não é um trabalho simples, requer uma metodologia específica; sendo assim a pesquisa fez uso da história oral:

A história oral é um procedimento metodológico que busca, pela construção de fontes e documentos, registrar, através de narrativas induzidas e estimuladas, testemunhos, versões e interpretações sobre a História em suas múltiplas dimensões: factuais, temporais, espaciais, conflituosas, consensuais. Não é, portanto, um compartimento da história vivida, mas, sim, o registro de depoimentos sobre essa história vivida (Delgado, 2010. p. 10).

Um mesmo fato pode ter várias interpretações. Isso vai depender do grupo social a que o indivíduo pertence, são “diferentes lados da mesma moeda”. Por isso é que é importante deixar claro que utilizar a memória, por meio da história oral, como um dos instrumentos para coleta de dados de pesquisa possui algumas limitações devido a sua cadeia de interpretações.

¹ O Programa de Pós- graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Pará realiza uma reestruturação e passa ser Programa de Pós- graduação em Sociologia e Antropologia.

Mas, não deixa de ser importante para a construção de fontes ou documentos que subsidiem pesquisas e/ ou formam acervos de centros de documentação e de pesquisa (Delgado, 2010).

A sistematização do testemunho oral é importante, pois é só a partir dele que pode esclarecer trajetórias individuais de lutas cotidianas encobertas ou esquecidas (idem.).

Amado e Ferreira (1998) compreendem que a história oral:

[...] como todas as metodologias, apenas estabelece e ordena procedimentos de trabalho – tais como os diversos tipos de entrevistas e as implicações de cada um deles para a pesquisa, as várias possibilidades de transcrição de depoimentos, suas vantagens e desvantagens, as diferentes maneiras de o historiador relacionar-se com seus entrevistados e as influências disso sobre o seu trabalho –, funcionando como ponte entre a teoria e a prática (Amado; Ferreira, 1998. p. 16).

É a partir da história oral que o pesquisador tem a possibilidade de levar em conta outras perspectivas. É através do relato que o pesquisador entra em contato com a oralidade, a memória, a história (Amado; Ferreira, 1998), que podem fazer diferença no momento da análise dos dados. Não é apenas compreensível o relato individual, a memória do indivíduo entrevistado, mas também a memória local, comunitária, regional, étnica, de gênero, nacionais (Thompson, 1992 *apud* Delgado, 2010). É a partir da fala do entrevistado que compreendemos o tempo e o espaço social investigado.

Um mesmo fato pode ter várias interpretações. Isso vai depender do grupo social a que o indivíduo pertence, são “diferentes lados da mesma moeda”. Por isso é que é importante deixar claro que utilizar a memória, por meio da história oral, como um dos instrumentos para coleta de dados de pesquisa possui algumas limitações devido a sua cadeia de interpretações. Mas, não deixa de ser importante para a construção de fontes ou documentos que subsidiem.

Compreendeu-se que seria importante “identificar os fatores que determinaram ou que contribuíram para a ocorrência dos fenômenos, a partir da observação das variáveis” (Gil, 2011. p. 29) previamente escolhidas: motivo para *circular*, sexo, escolaridade, idade que saiu da casa da família de origem, por quantas famílias circulou, a existência de parentesco ou não com a família receptora, sendo um mesmo acontecimento considerado como ponto de partida para a entrevista: o momento da saída da casa da família de origem.

No total foram entrevistadas dez *crias de família*, sendo quatro (todas mulheres) da primeira geração e três homens e três mulheres da segunda. Seus nomes foram alterados por nomes de personagens da literatura Amazônica das obras *Dois Irmãos* de Milton Hatoum e *Belém do Grão Pará* de Dalcídio Jurandir.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Primeira Geração

A trajetória delas são bem parecidas, pois todas foram *dadas* para outras famílias, quando atingiram uma faixa etária entre seis a nove anos para serem *crias*. Apenas uma relatou não ter retornado em algum momento para a casa da família de origem ainda criança, a mesma que *circulou* somente por uma família que era de parentes e chegou a ser registrada com o sobrenome da família. Elas *circularam* por famílias que viviam na própria Vila São Lourenço em Viseu e até mesmo no município de Bragança e a capital Belém.

Elas eram mães, casadas ou no mínimo possuem uma relação estável. A maioria vivia em casa própria e tiveram uma média de quatro filhos. A metade das entrevistadas relatou em algum momento ter *dado* os filhos para outras famílias “criarem”.

Um item importante a ser destacado é a escolaridade, pois um dos principais objetivos da saída das *crias* para outras famílias é o nível de escolaridade. Sendo a maior escolaridade alcançada o Ensino Médio completo.

Inácia, 42 anos

A primeira entrevistada dessa pesquisa estudou até a 4ª série do ensino fundamental e teve seis filhos, sendo cinco homens e uma mulher. Ao longo de sua vida teve três cônjuges e possui uma casa que foi construída pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) na Vila São Lourenço.

Durante sua trajetória de vida *circulou* por quatro famílias, duas casas de parentes e duas de não parentes. Saiu da casa dos pais quando tinha aproximadamente seis ou sete anos de idade e a primeira família para onde foi levada era de uma tia (irmã do pai) que morava na cidade de Bragança. Nessa família convivia com outras crianças e passava a maior parte do tempo “brincando”.

A maioria das “crias” da primeira geração relatou que a primeira saída da casa dos pais *circular* foi para brincar com outras crianças da outra família. Segundo observações realizadas por Motta- Maués (2012) sobre o sistema de *circulação de crianças*, aponta que é e era comum na sociedade paraense enxergar a prática como uma necessidade, pois era/é necessário se “ter” uma menina “para brincar” e “reparar” as outras crianças da família.

Após a “estadia” de Inácia em Bragança ela foi levada para a região de Apeú Salvador², para uma família que não recorda muito bem como foi esse período, pois passou pouco tempo e retornou a casa dos pais em Vila São Lourenço. Mas, não por muito tempo também, pois logo foi enviada para casa de outra tia em Belém e que residia no bairro de Águas Lindas³, onde sua principal tarefa era realizar trabalho doméstico como lavar roupa e cuidar dos primos que a tratavam com indiferença e agressões. Nessa família a primeira entrevistada ficou por aproximadamente três anos e depois foi devolvida para casa dos pais.

Com aproximadamente 12 anos de idade conheceu uma jovem, em uma festa do padroeiro São Lourenço que morava em Belém e trabalhava na residência de uma família de empresários de uma rede de supermercado conhecida na capital. Então, Inácia foi novamente para a Belém, pois acreditava que por essa família possuir um poder econômico melhor seria mais fácil alcançar uma oportunidade de mudança de vida.

No entanto, a expectativa foi substituída pela violência física e verbal que sofria. Nessa família a entrevistada relatou ter passado dias de sofrimento, pois como era menor de idade era vista como uma criança que merecia ser educada, “civilizada” e aprender bons modos de conduta. Ela desenvolvia tarefas domésticas e cuidava de uma criança menor do que ela. Além disso, não recebia nenhuma quantia, tal qual os demais que trabalhavam na casa, sendo suas tarefas interpretadas como uma ajuda e retribuição a oportunidade que estava tendo de morar com essa família:

Lá eu era, babá. E ainda cuidava de um cachorro. Era... Cuidava do menino e cuidava do cachorro e se eu não cuidasse do cachorro pegava *porrada*. O cachorro fazia as necessidades [fezes ou urina] dele lá e se eu não visse? ela [mãe da criança que ela cuidava] me arrastava pelo cabelo que era pra eu *ajuntar* lá. Eu tinha que *ajuntar*... (Inácia, 42 anos)

² Ilha localizada entre os estados do Pará e Maranhão.

³ Bairro da periferia da região metropolitana de Belém.

Após relatar o que ocorria com ela para uma irmã que morava em Belém (Mariana), foi *empurrada* (como a própria denomina) para a família de uma médica, também da cidade de Belém e conhecida da família que “criou” a irmã Mariana. É nessa família que a informante relatou ter sido vítima de abuso sexual pelo esposo da médica.

Inácia conta que “*quando de noite que ela fazia o plantão dela (médica). Aí ele (esposo da médica) ia na porta do quarto e dizia que queria dormir comigo, ele dizia assim mesmo. Eu lembro certinho...*”

Quando indagada sobre o motivo para ter sido *dada* para outras famílias quando criança, Inácia diz que o pai justifica como ter sido a única oportunidade para que as filhas estudassem. Apesar de não compreender o fato de o pai ter *dado* todas as filhas para outras famílias, ela relata que não possui nenhuma mágoa ou ressentimento por isso:

Não. As vezes ele diz que era pra a gente estudar, mas eu fico pensando assim por que era só a s filhas *mulher* que ele dava e os outros [filhos homens] não, né? Ele criou tudinho os filhos homens e a gente não, todas ele deu... (Inácia, 42 anos).

Isaura, 46 anos

A segunda entrevistada possuía o ensino fundamental completo e teve seis filhos, sendo quatro homens e duas mulheres. Após conviver com uma única família até os 18 anos de idade retornou a Vila São Lourenço e vive ao lado da casa dos pais biológicos. A trajetória dessa entrevistada é um “pouco” diferenciada das irmãs, pois ela possui o sobrenome dos “pais que a criaram”, sendo *registrada* como filha *legítima* do casal.

Ela diz recordar muito bem quando saiu da casa dos pais, pois já estava “grandinha”, com aproximadamente sete anos de idade. Foi morar com a família receptora na própria Vila São Lourenço, mas logo depois mudou-se para a sede do município em Viseu e lá foi criada com mais dois filhos (uma biológica e um de criação). O rapaz também sendo identificado, por esse estudo, como “cria” dessa família. Ela enfatiza que só saiu da casa dos pais de criação quando se casou.

O casamento ou a união conjugal sempre é relatado nessa situação como uma ruptura, uma vida nova, como diz Velho (1994), o casamento “é uma das maneiras fundamentais de constituir socialmente a existência dos indivíduos” (p. 9). Esse não é o único caso, em outro relato (Mariana) também é possível compreender o casamento como única saída para mudança de vida, uma espécie de libertação.

O motivo da ida de Isaura para essa família foi porque ela era sua madrinha e já tinha passado por problemas de saúde a realização de afazeres domésticos. O “ser parente” é uma relação de pertencimento ao grupo familiar. Nessa situação em que as mães eram comadres tornava-se quase improvável a não autorização de levar a criança, ainda mais tratando-se de uma necessidade de auxílio a um problema de saúde da madrinha. A autora Cynthia Sarti (1996) explica que nessa relação social:

Os amigos tornam-se compadres e é nessa tradução da relação de amizade em termos da família, através do compadrio, que os laços entre amigos se consolidam. Em qualquer caso, o que importa é que as relações são traduzidas em termos da família, ou seja, em termos de obrigações morais (Sarti, 1996. p. 91).

A denominação de Isaura em relação ao pai de criação: “*Velho que era o meu pai*”, *Velho* e *pai*, caracterizando a ambiguidade dessa relação (o mesmo ocorre quando a entrevistada se refere à mãe de criação). Nos estudos sobre *crias de família* a ambiguidade é um fator relevante para analisar as relações sociais que envolvem a prática, pois assim como existe uma ambiguidade quanto à denominação dos *pais* também existe uma ambiguidade em relação à denominação das *crias*, pois ora são chamadas de filhas, ora de: “filhas de criação”, “meninas da casa” ou “menina que ajuda em casa”.

As obrigações e deveres também são características das *crias de família*, pois existem obrigações morais dos filhos com relação aos pais. Os pais que criam e cuidam são merecedores de profunda retribuição, sendo um sinal de ingratidão o não reconhecimento desta contrapartida (Sarti, 1996. p. 60). No caso mais específico da Isaura a maioria das atividades domésticas eram realizadas por ela, sendo assim, relata:

Eu lavava prato, eu lavava roupa, fazia comida pra *velha*... Só que quando nós fomos pra lá eu estudava. A primeira vez eu comecei estudar de manhã. Eu levantava cedinho e ia. E aí como a filha dela ia para o centro (região comercial da cidade) com o tio (pai de criação) já me tiraram de manhã e me colocaram no intermediário. Aí eu saía as vezes 10 horas da manhã. Só que ela não lavava a louça não. Eles almoçavam e quando eu chegava quem fazia era eu. As coisas quem fazia era eu. Aí depois que ela (irmã de criação) teve a filha dela, quem cuidava da filha dela era eu. Quem saía para o hospital, levava a menina pra vacinar... tudo era eu. Aí se eu fosse para algum cantinho tinha que levar a menina por que se não a mãe dela *me dava* (batia) (Isaura, 46 anos).

A obrigação era estendida a outras gerações da família de criação (sobre essa prática ver também Motta-Maués, 2004; 2007), pois também tinha que realizar o papel de babá da filha da irmã e se não assim fizesse era submetida a agressões físicas para corrigir tal atitude.

Emília, 33 anos

A circulação de Emília inicia aos nove anos de idade. O objetivo era *reparar* a filha da irmã recém-casada e, em troca estudar, ter melhores oportunidades, mas “*Era mais pra brincar...*”:

Quando cheguei eu não me acostumei. Eu começava chorar porque eu tinha costume de dormir com a mamãe, agarrando no peito da mamãe... Era eu chorando pra cá e a mamãe chorando pra lá (risos) entendeu. Aí sim... Aí eu não aguentei muito e fui embora de novo por que a mamãe mandou me buscar (Emília, 33 anos).

A falta de alimento fez parte do cotidiano de todas as entrevistadas da primeira geração e com a caçula não foi diferente:

Eu queria vim pelo fato de estudar, por não passar fome, por que tinha essa questão... Tinha vez que tinha comida, tinha vez que não tinha, entendeu? Por que dessa época, tinha época que o papai fazia roça e tinha farinha. O papai trocava tudo por farinha. O papai não pegava dinheiro. Quando não tinha farinha a gente passava fome (Emília, 33 anos).

Muito embora os pais não concordassem em mandar a “caçula” da família ir embora, a mãe aconselhava: “*Vai, que aqui não tem comida e tem dia que a gente passa necessidade*”. A agricultura e a pesca não eram suficientes para a sobrevivência da família. Em alguns momentos as crianças tinham que pedir auxílio aos vizinhos e parentes próximos, mas na maioria das vezes sem êxito:

Eu cansei de ver a mamãe chorando por que ela queria nos dar o que comer e não podia né? Como eu era menor ela (mãe) mandava a gente pedir farinha para outros e nunca tinham pra dar pra a gente, por que o papai não tinha como pagar depois. Com o pouco ela fazia mingau, fazia *xibé*⁴, era o que a gente comia (Emília, 33 anos).

⁴ Alimento de raiz indígena, consumido na região amazônica; é uma mistura de água com farinha de mandioca que pode ser degustado puro ou com pirarucu e outros peixes, fritos ou assados, como também charque (jabá) (Fonte: <http://pt.wiktionary.org/wiki/xib%C3%A9>). É importante ressaltar que esse alimento é consumido como acompanhamento, mas para a família Santos o xibé era uma estratégia de sobrevivência.

A entrevistada tenta morar com a irmã Mariana em Belém, mas ela queria “*viver na rua brincando*” e não podia porque tinha que *reparar* a filha da irmã. Não se adaptando a essa família, a entrevistada *circula* para a segunda família.

A segunda família foi a de um irmão que também tinha casado e já morava na cidade de Belém. No entanto, a vida de Emília com o irmão não era adequada para uma criança e mais uma vez não se adaptou: “*Aí já foi outra coisa porque ele bebia e aí ele fazia ‘maior onda’ (brigas). Aí o que ele fazia... Ele bebia e me levava para o bar com ele*”. Por esse motivo a entrevistada retorna para sua localidade de origem, mas assim, como outras irmãs, não ficou muito tempo, pois logo lhe *pediram*.

Aí passou um tempo e foi quando o *tio* Pedro foi me pedir para o papai, aí ele foi... Eu já tinha uns 11 anos quando ele me pediu. Mas a mamãe não queria me dá de novo por que como eu era “caçula” e eu já tinha vindo a primeira vez pra morar com a *mana* e não tinha dado certo, por que ia dar certo com os outros? (Emília, 33 anos).

Na casa do tio Pedro, já com 11 anos de idade, existia uma relação ambígua como filha e empregada doméstica, era tratada como filha pelos tios, mas empregada pelas filhas do casal.

As filhas do casal queriam tratar Emília como serviçal, chegando a ser proibida de sentar à mesa para almoçar com os demais membros da família. Para a entrevistada essas dificuldades eram justificadas e são “normais” porque “*quando a gente vai pra casa dos outros nunca é igual*”.

Após três anos convivendo com essa família o *tio* Pedro faleceu, o adulto responsável pela inserção da cria na família, o que causou uma modificação muito grande na relação dessa família com Emília, pois o *tio* Pedro era uma espécie de protetor: “*Quando o titio era vivo eles me tratavam bem por que logo no início eles queriam me fazer tipo assim empregada... Só que aí ele cortou logo a história. (...)*”.

Após a morte do tio protetor e com o nascimento do filho de uma das irmãs de criação, o convívio com essa família só piorou, pois, além de cuidar da idosa, tinha que ter obrigações para com o bebê, mais uma vez aqui evidenciado os deveres da *cria* para com a família acolhedora atravessando gerações.

Além dessas lembranças da época que viveu na casa do *tio* Pedro, tem uma que foi mais difícil de esquecer: o estupro. Esse acontecimento ocasionou um trauma em Emília. O episódio ocorreu no caminho de volta da escola e ela relata:

[...] eu entrava uma e meia e saía seis horas, sete horas da noite. Porque era a hora que a filha da tia *tava* desocupada e ficava com a titia. Aí quando foi uma vez eu tinha uma amiga que estudava comigo e todo mundo dizia que ela era gêmea de mim (aparência similar). Ela namorava com um cara que era até drogado. Aí a mãe dela disse que não queria, mas ele perseguia ela. Aí um dia *eu foi* para o colégio sozinha, aí ela não ia comigo. Aí quando foi no horário de sair do *Acatauassu Nunes* (nome do colégio em que estudava)... Eu tinha até uma camisa branca e uma saia azul *preguiada* (uniforme escolar). Aí eu fui... usava um meião aqui né (apontando para os joelhos). Fui pra lá e quando eu saí seis horas da tarde. A rua que eu pegava pra ir pra lá (para casa) era escura e ele (agressor) estava bem no canto me esperando. Só que ele pensava que era a menina. Aí ele me pegou e me levou para uma casa assim... e tentou. Me ensanguentou tudinho, por que ele queria e eu gritava... (Emília, 33 anos).

Na época ninguém soube, pois era vergonhoso contar para a família. O *tio* Pedro a levou para fazer exames que comprovassem o estupro e foi realizada a prisão do rapaz.

A outra família que recebeu Emília foi de um casal e uma outra “cria de família”. Lá conviveu pelo período de seis meses porque o dono da casa abusou dela sexualmente. Emília possuía na época 15 anos, e como conta já era uma *mocinha*, o que ela justifica o motivo de chamar atenção de vários rapazes. O homem que a violentou era o chefe da família onde foi morar e as violências eram sempre nas madrugadas:

Eu ia dormir e quando era umas 4hrs da manhã eu me espantava com aquele homem em cima de mim. Eu dormia no mesmo quarto que a Silvia... Aí ele dizia que tava me embrulhando (...). Quando foi uma vez 5 hrs da manhã acordei ele agarrando meu peito. Como eu já tinha trauma do que tinha acontecido... Aí pronto... Fiquei desesperada (Emília, 33 anos).

A dinâmica de “circulação” de meninos e meninas na região Amazônica é composta também pela relação de violência sexual de crianças e adolescentes. Segundo Motta- Maués (2012, p. 6), observa que, no caso de grupos populares, há o registro de situações em que meninas inseridas na prática de circulação de crianças acabam prestando além dos serviços domésticos os serviços sexuais de maneira naturalizada:

Chama atenção na história desta já tão antiga e recorrente personagem, não apenas a persistência de sua presença, com o mesmo perfil, estatuto, “destino”, o que já é muito, mas a espécie de naturalização de seu papel como prestadora de serviços (muitas e muitas vezes não só domésticos, mas sexuais; na verdade uma exploração violenta da criança, gravemente não olhada como tal) (Motta-Maués, 2012, p. 12).

3.1.4 Mariana, 48 anos

A última “Cria” da primeira geração. Ela morava na cidade de Belém, possuía duas filhas, casada, com emprego fixo e cursou até o Ensino Médio. A interpretação da Mariana diante da sua trajetória por várias famílias é igual a de suas outras irmãs com relatos de fome e extrema pobreza. Ela descreve sua vida com a família de origem na Vila de São Lourenço:

[...] eu via muita necessidade do papai né? Eles passavam muita fome. Às vezes quando eu vejo a minha sobrinha assim agoniada para ir para casa dos outros... eu era assim também. Mas eu não via isso porque eu queria ir pra casa dos outros, eu via a necessidade do papai. A gente não tinha nada. Não tinha roupa, não tinha calçado. A gente ficava... Eu não lembro como a gente se vestia... Eu só lembro do uniforme. Mas roupa eram bem velhinhas. Aí quando eu via uma pessoa que queria... eu via uma oportunidade de ter as coisas (Mariana, 48 anos).

A entrevistada relata que a vida da família Santos era mantida basicamente da roça e da pesca para comprar um açúcar, feijão, leite dependia dos marreteiros⁵: *“os marreteiros tinham que ‘vim’ de Bragança pra vender as coisas porque lá perto não tinha nada”*. Nessa fala é possível perceber a falta de infraestrutura na Vila São Lourenço naquela época (Década 70), assim como o papel importante dos marreteiros.

A Vila era pequena *“Lá só tinham quatro casas e a casa do papai sempre foi ali do lado da mangueira. E tudo era casa de palha, barro e palha”*. As lembranças descrevem também os seus sentimentos, experiências e impressões:

Lembro do papai plantando mandioca... A farinha sendo base da nossa alimentação. Tinha um tempo que faltava, não dava... A mandioca durava o ano todo, mas as vezes no inverno apodrecia e comprar era mais difícil. Os outros não gostavam muito de emprestar porque o papai não tinha condições de

⁵ Vendedores que saem por entre localidades da região Amazônica que não possuem local para comprar alimento, vestuário, ferramentas. Vendem e parcelam o valor da compra em mensalidades.

pagar. E nisso a gente passava fome. E quando tinha o papai dava comida pra todo mundo e não sobrava nada pra mamãe e para o papai. Aí essa época os trabalhadores na Serra⁶ iam comer sardinha e jogavam naquelas ‘baiuquinhas’ a lata vazia e o meu irmão levava a lata para a gente fazer farofa do óleo da sardinha... (Mariana, 48 anos).

Por esse motivo Mariana sai de casa quando tinha oito anos de idade e foi para a casa de uma família da própria região *“Eles eram um pessoal assim que fabricavam farinha tinham uma condição melhor que o meu pai né? Aí eles me pediram pra eu ir brincar com os filhos deles (...)”*.

A permanência com a família não foi por muito tempo e logo *circulou* para outra família em Belém, agora de uma tia que morava na capital paraense. O objetivo da ida de Mariana era para trabalhar auxiliando nos afazeres domésticos: *“Foi lá que eu lavava roupa de parto de uma senhora. Porque a gente morava em uma vila de madeira. Aí essa senhora ela não tinha ninguém. Aí a tia como queria ser a “boazona”... mas não com a mão dela né?”*.

A tia morava em condições de pobreza na capital paraense e devolve a entrevistada para a família no interior. Ao retornar pela segunda vez para a casa dos pais biológicos, Mariana é convidada para voltar para a capital por intermédio de um parente que a *pede* para ir morar em uma “casa de família” em Belém. Casa de uma família pertencente a elite paraense da época e muito conhecida por possuir lojas de venda de tecidos.

Nessa época a menina já tinha aproximadamente 10 a 11 anos de idade e recorda dos dias na casa dessa família:

Lá eu fazia de um tudo. Aí eu cuidava mais de uma velhinha chamada de *Mestra Maroca*, a gente varria casa, lavava louça, servia a mesa... Que lá ainda era tradicional. Tinha a cozinha, as pessoas responsáveis pela limpeza e as “meninas da casa”, que era eu e uma outra menina chamada [...]. A gente ficava servindo assim água no copo, servindo eles no prato né? Aí levava o prato pra eles se servirem né? Aí lá tinha cozinha, tinha lavadeira, e a gente se preocupava com a comida do cachorro, mas basicamente eu tinha que cuidar da velhinha, a *Mestra Maroca*. Aí que eu jogava o xixi dela fora, levava ela para o banheiro... no piniquinho, pinico... Ela fazia tudo em um pinico e a gente que tinha que ficar cuidando entendeu? Aí lá a gente não estudava só era pra trabalho mesmo (Mariana, 48 anos).

⁶ Serra do Pirá.

A denominação de “meninas da casa” significa dizer que era cria, pois não era empregada como a cozinheira ou a lavadeira, pois não recebia salário, tinha obrigações delimitadas e não estudava. Ela recebia vestuário doados por outros membros dessa família: *“de vez em quando uma roupa, mas geralmente era usada. Das filhas... Das netas... Era isso que eles davam”*.

A entrevistada após algum tempo na casa começou a perceber que um dos membros da família, um adolescente, que iria prestar vestibular na época, por esse motivo (diz ela) deveria ter uns 16 a 18 anos de idade, inicia importunação sexual: *“Ele tinha mania de chamar a gente para o porão com ele. Tinha tipo uma sala de estudos lá dele. Aí ele ficava ‘Menina! Traz água’.”*, mas logo foi alertada pela idosa que ela cuidava a não atender aos chamados do adolescente. Mariana relata que para ela *“não tinha essa maldade”*, mas após a conversa da idosa *“foi quando eu comecei a sentir que ele queria me alisar e tal”* e por isso decidiu fugir.

Após o ocorrido a menina ainda teve que se desculpar com o parente que a levou para essa família, pois essa pessoa não compreendia como ela poderia ter fugido *“de uma casa tão boa”*. Isso porque a impressão era que *“pra eles a gente era bem tratada. Só que não...”*.

Para a Mariana a melhor casa que ela teve oportunidade de conviver foi a última casa, morou com essa família dos 11 anos de idade até o casamento com 21 anos. Após sua saída ainda mantinha laços estreitos de respeito e gratidão.

A chegada até essa família foi realizada no período em que a entrevistada mais uma vez teria retornado para sua família biológica:

Foi quando o tio era porteiro do prédio onde o *papai* tinha esse escritório no comércio. A *mamãe* tinha uma empregada, mas não era “menina da casa”. E perguntou se ele tinha alguma menina pra indicar. Foi que o tio disse que tinha uma sobrinha que ia até voltar para o interior (Mariana, 48 anos).

O objetivo de obter uma “menina” para a família era cuidar de uma idosa, tia da dona da casa, cadeirante, essa senhora não tinha condições de se locomover sozinha, como também de exercer atividades domésticas.

Mariana relatou que só retornou aos estudos quando chegou a essa casa. No entanto, ainda era enxergado de maneira secundária e por esse motivo é matriculada em um período “intermediário” para não atrapalhar as atividades domésticas: *“acordava cedo, lavava o banheiro, fazia o café... Aí era o tempo que dava a aula, quando eu voltava lavava a louça, almoçava...”*.

Só a partir de um tempo já morando com esse casal e a idosa que a menina iniciou uma relação nova, ganhando uma nova conotação:

Depois de um ano mais ou menos que eu já estava morando com eles e aí melhorou... Aí passou mais para uma relação, vamos dizer assim, de *pai e filho*. Pelo menos eles se preocupavam comigo. Se eu tivesse uma dor de barriga eles me davam remédio, me levavam *no* médico... Aí quando eu menstruei pela primeira vez eu tive problema de hemorragia e a *mamãe* me levou no ginecologista. Aí depois dos meus 14 anos, 13 ou 14 anos... Aí que eles começaram me tratar melhor como *uma pessoa da casa mesmo*. Eles saíam para passear e me levavam pra jantar, nós jantávamos juntos. Aí começou a melhorar... Mas aí toda a responsabilidade da casa era minha. Depois que eu completei 14, 15 anos toda a responsabilidade da casa era minha (Mariana, 48 anos).

Mariana saiu dessa casa aos 21 anos quando se casou. Sua relação com os pais de criação fez com que se tornassem pais e fossem denominados assim ao longo dos anos até o falecimento dos dois.

Quando indagada sobre os pais biológicos ela se emocionou e muito embora tenha relatado que não possuía nenhum ressentimento pela família biológica ela expõe que o convívio é fundamental para obter o sentimento de família:

Hoje... É... eu acho assim... que existe um vago... Eu me sinto muito distante dos meus pais (biológicos) pelo fato de eu não ter convivido com eles. Eu não tenho certas afinidades por eles. O que define essas afinidades é a convivência e eu não tive. Aí é mais difícil de aceitar... (Mariana, 48 anos).

Muito embora tenha sido difícil a separação dos pais biológicos e dos irmãos a entrevistada acredita que foi necessário ocorrer esse rompimento do laço para que pudesse sair da condição de pobreza: *“era necessário ter acontecido isso por que senão eu seria mais uma, cheia de filho, sem base nenhuma... Eu não tenho ressentimento. Esse vazio eu consegui transportar para eles dois (pais de criação)”*.

A Segunda Geração

A segunda geração de crias da família Santos que circularam. Assim como na primeira geração foram questionados sobre idade, escolaridade, por quantas famílias circularam, se retornaram para a localidade de origem. Partimos da trajetória de vida desde o momento que saiu da casa da família de origem.

A segunda geração, mais jovem, apresenta um perfil diferenciado em relação à primeira, como menor número de filhos, apresentam resistência para retornar a morar na Vila São Lourenço e a maioria obteve como família(s) receptora(s) parentes próximos.

A maioria das “crias de família” dessa geração foram levados para família(s) de parentes e a média de idade que saíram da casa da família biológica foi maior do que da primeira geração (10 anos). E a metade dos entrevistados retornou para o município de origem.

Zana, 21 anos

Zana é uma jovem e sua trajetória como “cria de família” inicia aos nove anos de idade, quando a sua mãe (Inácia) inicia um segundo relacionamento conjugal. O novo esposo da mãe não aceita ter que suprir as necessidades básicas dela e dos irmãos como alimentação, vestuário, escolaridade e a mãe decide dar os filhos para serem criados pelos seus pais.

Sobre a relação difícil com o padrasto a jovem relata: *“a gente não gostava do marido dela (mãe). Porque a gente não se dava bem com o marido dela... Até hoje... Já era essa peste. Aí foi por isso que eu fui pra casa da tia [...]”*. Segundo Sarti (1996), nas populações pobres a separação modifica a relação entre mãe e filhos:

Em novas uniões conjugais, quando há filhos de uniões anteriores, os direitos e deveres entre pais e filhos no grupo doméstico ficam abalados, na medida em que os filhos não são do mesmo pai e da mesma mãe, levando a ampliar essa rede para fora desse núcleo. Nessa situação, os conflitos entre os filhos e o novo cônjuge podem levar a mulher a optar por dar para criar seus filhos, ou algum deles, ainda que temporariamente (Sarti, p. 1996. p. 10).

Nos casos de separação, pode haver preferência da mãe pelo novo companheiro, prevalecendo o laço conjugal, circunstancialmente mais forte que o vínculo mãe-filhos. Uma nova união tem implicações na relação da mãe com os filhos da união anterior que expressam o conflito entre conjugalidade e maternidade (tão claramente revelado no diálogo abaixo entre uma mulher já separada e sua mãe, que argumenta em termos da retribuição possível) (Sarti, 1996, p. 10).

Ao chegar em Belém foi morar na ilha do Outeiro⁷. Lá a menina

⁷ Caratateua ou Outeiro, como é mais conhecida, é uma ilha situada a 18 km do centro de Belém e ligada diretamente a Icoaraci. A ilha é banhada por águas doces, turvas, de característica barrenta, provenientes da baía do Guajará. Acesso: [http://pt.wikipedia.org/wiki/Outeiro_\(Belém\)](http://pt.wikipedia.org/wiki/Outeiro_(Belém)).

foi morar na casa da tia (Emília), onde “reparava” as primas e fazia o trabalho doméstico: *“Eu ficava com as meninas], fazia os afazeres de casa, estudava... Eu ficava com as meninas (primas). Como a tia trabalhava era eu que varria a casa, lavava a louça... Foi assim...”*.

Ficou na casa da tia até os 15 anos de idade quando engravidou da primeira filha. A entrevistada retornou para Vila São Lourenço após nascer a filha, mas não se *acostumava* mais a “*vida do interior: fazer roça, lavar roupa no igarapé, fazer farinha...*” Por esse motivo decide dar a filha para a mãe e retorna para Belém.

O retorno para Belém não é mais para estudar, mas para trabalhar, voltando para a casa da mesma tia. Nesse período conhece seu atual esposo e tem mais três filhos. Hoje a entrevistada está desempregada e é dona de casa, possui casa própria e pretende retornar estudos ano que vem.

Quando pergunto sobre a possibilidade de voltar a morar na Vila São Lourenço ela explica que *“(...) é daqui pra frente né? Porque se a pessoa já veio... Agora se a pessoa tiver um meio de ter tudo lá e não precisar ir pra roça tudo bem, mas vir pra cá e voltar pra lá pra roça... Vixi! É uma coisa que eu não quero”*.

Segundo Brumer (2007) a migração dos jovens para a cidade ocorre por várias questões:

Dependendo de como se examina a questão, os estudos sobre a migração de jovens focalizam ora os atrativos no novo ambiente ora os aspectos vistos como negativos no local de origem. Entre os ‘ruralistas’ predominam as análises que apontam antes os fatores de expulsão do que os de *atração, como causas da migração* (Brumer, 2007, p. 3).

Halim, 22 anos

Na mesma casa que Zana o Halim também conviveu até os 17 anos. Após o falecimento da mãe do entrevistado, os sete irmãos são *dados* para outras famílias, sendo todas essas famílias de parentes em Belém ou no município de Viseu. Aos 10 anos de idade o jovem vai para Belém morar com a tia (Emília). Na casa dela morou com as primas e outras meninas que tinham vindo da Vila São Lourenço.

O entrevistado realizava atividades domésticas como cuidar do cachorro da família da tia e limpar o quintal. Sobre a relação afetiva com a família que o recebeu o entrevistado relata que, ao se ver órfão de mãe e sem conhecer o pai biológico, sentia-se diferente das outras crianças da família:

Eu tinha que chorar sozinho porque ninguém me entendia né? As meninas tinham a tia... E eu me sentia só. Os meus irmãos... eu nem sabia onde estavam e eu nem tinha como falar com eles. A tia me tratava bem, mas não era a mesma coisa né? (Halim, 22 anos).

O jovem conta que o sofrimento de perda fez com que aumentasse sua vontade para mudar de vida e estudar. Na casa da tia ele estudava no período da noite e chegou a cursar até 7ª série do Ensino Fundamental.

Sobre as atividades domésticas o entrevistado não considerava um trabalho, mas uma ajuda, muito embora fosse obrigado *“Eu acordava todos os dias muito cedo... cinco horas da manhã já tava de pé ajudando a titia (...)”*.

A única casa que ele passou foi a casa dessa tia. Tem um afeto muito grande por essa família e diz que só *deve* satisfação da vida dele para a tia, devendo muito respeito a mesma por tê-lo criado, pois *“ela não tinha obrigação de fazer isso”*.

O entrevistado atualmente vive com uma companheira em Ananindeua no bairro do Aurá⁸ próximo à casa de um tio e explica que lá é mais fácil viver *“Lá tem casa barata... pago R\$200 reais no quarto e aí dá pra pagar...”*. É trabalhador autônomo e trabalha como ajudante de pedreiro, pai de dois filhos.

Quando indagado sobre seu retorno ao município de Viseu para morar próximo aos familiares maternos ele explica *“Lá? Não... (risos). Vou para festa em agosto pra ‘mim’ divertir um pouco... Aqui eu tenho minhas ‘coisa’ não é muito, mas é o que eu arranjei e é bom...”*.

Omar, 22 anos

Assim como os dois entrevistados anteriores o jovem também foi levado para a casa da tia (Emília). Ele é irmão de Zana e após morar dos 5 anos até os 11 ou 12 anos de idade na casa dos avós maternos vai para Belém. Sua ida para a capital também tem origem no discurso de oportunidade de estudo e melhoria de vida. Lá auxiliava Halim, seu primo e *cria*, nas atividades que este realizava todos os dias.

Ao contrário de outras “crias de família” dessa geração, o entrevistado, depois de tentar a vida em Belém e sem sucesso, pois com o nascimento de uma filha prematura e com problemas sérios de saúde não possuía mais tempo para estudar, começa então a trabalhar.

⁸ Bairro periférico da região metropolitana de Belém.

Ele decidiu então retornar para Vila São Lourenço levando a filha e a ‘mulher’: *“Como ela [filha] era muito “doentinha” ano passado resolvi pedir ajuda do papai Alfredo [avô materno]. Aqui tem comida, vai pra maré e trago peixe... já tem a farinha...”*.

Rânia, 24 anos

A jovem é filha de Isaura e saiu da casa da mãe pela primeira vez para a casa dos avós maternos, ao lado da casa da sua mãe, por que os avós pediram para criar ela e a irmã (Lívia), que eram filhas do segundo marido da mãe, e de onde só saiu aos 11 anos para casa da família Costa, a mesma que Mariana conviveu.

A família Costa após a saída de Mariana já havia “criado” outras meninas, outras *crias*, mas nenhuma por muito tempo. Assim, como a irmã já estava morando em Belém com a tia (Mariana), achou-se por bem indicar a ela para morar na casa da família Costa para estudar e ser uma companhia para a irmã.

A vida da entrevistada era fazer companhia para a dona da casa. Ela diz que na casa realizava as tarefas domésticas como varrer, lavar banheiro, cozinhar... *“A Dona [...] era muito boa. Me dava roupa, sapato, me levava para vários lugares e eu ia junto (risos)”*. A entrevistada conviveu com a família até os 18 anos quando a dona da casa faleceu.

Na época a jovem tinha um namorado e já estava terminando os estudos. Decidiu então morar com o namorado e começou a trabalhar. Hoje possui o Ensino Médio completo, trabalha como promotora de vendas. Possui casa própria que foi construída em um terreno cedido pelos sogros, não possui filhos e diz que não pretende voltar para a Vila São Lourenço.

Ela envia dinheiro mensal para mãe e acredita que na capital tem mais chances de ajudar a família *“Aqui tem mais oportunidades pra trabalho. Eu sempre ajudo a mamãe e agora o meu irmão tá vindo para morar comigo também, pra estudar e trabalhar... A gente tem que se unir pra ajudar a família né?”*.

Lívia, 25 anos

Lívia é irmã de Rânia e veio para Belém primeiro. A intenção de sua ida para capital paraense foi de *cuidar* da filha mais nova da tia Mariana. Saiu da casa dos avós maternos no interior de Viseu aos 11 anos. Ela estudava no período da tarde, pois pela manhã a tia trabalhava e era necessário acordar muito cedo para fazer café da manhã e cuidar da casa.

Nessa casa a entrevistada convivia com a tia, esposo da tia e as duas primas, sendo uma recém-nascida e a outra com quase a mesma idade.

Foi a única família que conviveu e saiu da casa da tia fugindo com a idade de 17 anos. O motivo foi porque a tia (Mariana) não aceitava um namoro. A tia ameaçou entregá-la para a família do interior justificando mau comportamento dela. A fuga foi uma maneira de demonstrar o seu não contentamento em retornar para Viseu *“Eu gosto daqui, mas eu pensava em voltar para a vida que eu tinha, eu não queria mais...”*.

A entrevistada voltou para o município de Viseu porque se casou com um rapaz morador da Serra do Piria que conheceu durante as férias escolares em uma festa do lugar, não possui filhos e terminou o Ensino Médio.

Para a entrevistada a vida no interior melhorou e hoje, ao contrário das mulheres da região em um passado recente, possui independência financeira, pois toma conta de um pequeno comércio que ela e o esposo construíram. A entrevistada relata sobre a situação de melhora da região:

Eu não queria voltar pra cá né? Mas aí... Aqui na Serra é diferente por que tem mais *venda*, mercadinho... Aqui todo mundo vende alguma coisa, às vezes compra lá no comércio [Centro comercial de Belém] e vende aqui. Dá pra tirar um bom dinheiro. A família toda do Saulo [esposo] trabalha com *venda* aqui... O pessoal tem uma renda de bolsa família, bolsa... Como é? É... Verde... Bolsa verde, bolsa da pesca [defeso da pesca] e isso ajudam muito... Antigamente não... Não tinha nem dinheiro e nem lugar pra a gente comprar as coisas... Agora não... Melhorou pra todo mundo... Até pra ter filho ganha bolsa (Livia, 25 anos).

Nessa situação, destaca-se a inserção das políticas públicas, principalmente do governo federal e como auxiliam na mudança da vida das moradoras como o recebimento do Bolsa Família. No entanto as meninas continuam saindo da Vila São Lourenço nessa geração com o objetivo de melhoria de vida por meio dos estudos já que o trabalho doméstico não é reconhecido pelo grupo familiar como dia Silva; Schneider (2010):

Contudo, ainda é pouco conhecida a parcela destas proporções no que se refere à contribuição das mulheres nas unidades familiares de produção. Além disso, em face do acelerado processo de migração causado por diversos fatores e que atinge os jovens rurais em geral, mas de modo especial às moças, a questão da persistência do caráter familiar destas unidades emerge como um tema central a ser debatido no desenvolvimento rural brasileiro (Silva; Schneider, 2010).

Nael, 19 anos

A trajetória do entrevistado inicia com a ida para casa dos avós maternos. Após a maioria dos primos terem ido embora da Vila para morar em Belém ele começa a indagar-se sobre o porquê de ele ser o único que permaneceu. Aos 12 anos a tia (Emília) pede para levá-lo para estudar em Belém *“Todo mundo ia embora e eu também queria né? Eu lembro que eu chorava para o papai [avô materno] me mandar pra casa de alguém em Belém (risos)”*.

A tia já havia saído do bairro do Outeiro e foi morar em Icoaraci. A vida de Nael era auxiliar no cuidado com o cachorro, lavar o pátio, ir à feira do bairro, fazer compras e estudava no período da noite. Ao ver a situação da família da tia com tantos filhos para alimentar e pagando aluguel o entrevistado começa trabalhar como auxiliar de pedreiro: *“Eu acordava 4h da manhã pra tá em Mosqueiro cedo e aí voltava umas 6hrs [da tarde] e aí que eu ia pra aula...”*.

Diante da situação difícil da tia e a situação de possível reprovação na escola o entrevistado é convidado pela tia Mariana para morar com ela. Circulou para essa família já aos 16 anos de idade. Nessa família convive até hoje.

Nessa família o jovem relata que não trabalha mais como auxiliar de pedreiro, estuda, mas em troca realiza tarefas domésticas como cuidar das plantas, cachorro, lava louça, esquentar comida, varrer casa... Apesar de a família possuir uma diarista para auxiliar no trabalho doméstico duas vezes na semana é ele quem realiza a maioria das tarefas domésticas no cotidiano.

CONCLUSÕES

O propósito dessa pesquisa foi compreender o motivo pelo qual a prática de circulação de crianças foi reproduzida em mais de uma geração em uma família rural da região Amazônica. Considerou-se que a escolha metodológica de realizar uma pesquisa sobre a trajetória de vida das “crias” na família da própria pesquisadora teve resultados positivos, por ter revelado um valioso conteúdo de informações para o estudo da prática de circulação de crianças, pois existiu uma maior interação com os entrevistados, especialmente nos depoimentos da primeira geração da família Santos.

O processo de resgate da trajetória de vida dos sujeitos da pesquisa fez com que os entrevistados fossem rememorando fatos mesmo considerando que não se rememora toda a vida, mas parte dela, passagens que ficaram inscritas e que na relação de conjunto e de contexto se tornaram importantes para a trajetória de vida, confirmando o que os

referenciais teóricos apontavam sobre a prática de circulação de crianças, mais especificamente na categoria de “crias”.

A utilização de mais de uma geração como categoria de análise também trouxe contribuições para o tema no campo das Ciências Sociais, considerando ter fornecido uma experiência valiosa no campo metodológico da pesquisa para compreender as diferenças intergeracionais de um mesmo fenômeno. Muito embora, tenhamos conseguido registrar a trajetória de vida da primeira geração de forma mais detalhada, as informações coletadas da segunda geração atenderam às expectativas da pesquisa.

Foi possível compreender também que a inserção de crianças e adolescentes no trabalho doméstico como “crias” subtraiu, ou afetou negativamente, uma parcela importante de suas vidas, principalmente a escolarização e o afeto com a família.

Essas são questões que podem abrir novos estudos para fortalecer pesquisas sobre o tema em nossa região, descrevendo particularidades locais.

REFERÊNCIAS

AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes. Apresentação. *In: Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1998.

BOURDIEU, Pierre. *Esboço de auto-análise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

BRUMER, A. *et al.* Como Será o Campo Amanhã? A situação dos jovens rurais do oeste catarinense, numa perspectiva de gênero. *Relatório de Pesquisa*. Porto Alegre: UFRGS, 2007.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves. Primeira parte: história oral, memória, identidades. *In: História oral-tempo, identidades*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

GIL, Antônio Carlos. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2011.

FONSECA, Cláudia. *Caminhos da adoção*. São Paulo: Cortez Editora, 1995.

LAGES, Nara Isa da Silva. *Encontrando famílias: formas, configurações e circulação de crianças em Belém*. TCC em Ciências Sociais. Belém: Universidade Federal do Pará, 2008.

LAGO, Syane de Paula da Costa. “*Namoro pra casar? Namoro pra escolher (com quem casar):* ideias e práticas de namoro entre jovens em Belém/Pa”. 2002. 122 f. – Dissertação (Mestrado) – Curso de mestrado em Antropologia. Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém.

MOTTA-MAUÉS, Maria Angélica. “Na casa da mãe”, “Na casa do pai” – Anotações (de uma antropóloga e avó) em torno da circulação de crianças”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 47, n. 2, 2004.

_____. “*Uma vez cria, sempre cria, (?)*: adoção, gênero e geração na Amazônia”. Trabalho apresentado no 13º CISO – Encontro de Ciências Sociais Norte e Nordeste, UFAL – Maceió, 03 a 06 de Setembro de 2007.

_____. Uma mãe leva a outra (¿): práticas informais (mas nem tanto) de “circulação de crianças” na Amazônia. *Revista eletrônica de geografia y ciencias sociales*. Universidad de Barcelona. v. 16, n. 395 (8), 15 mar. 2012.

MOTTA-MAUÉS, Maria Angélica; IGREJA, D.G.L.; DANTAS, Luísa Maria Silva. De casa em casa, de rua em rua... Na cidade: Circulação de crianças, hierarquias e espaços sociais em Belém. In: *Reunião Brasileira de Antropologia*, 26. Porto Seguro, BA, 2008.

SARTI, Cynthia Andersen. *A família como espelho*. um estudo sobre a moral dos pobres. Campinas: Autores Associados, 1996.

SILVA, Carolina Braz; SCHNEIDER, Sérgio. Gênero, trabalho rural e pluriatividade. In: SCOTT, Parry; CORDEIRO, Rosineide; MENEZES, Marilda (org.). *Gênero e geração em contextos rurais*. Ilha de Santa Catarina: Ed. Mulheres, 2010.

VELHO, Gilberto. “Observando o familiar”. In: NUNES, Edson de Oliveira (org.), *A aventura sociológica: objetividade, paixão, imprevisto e método na pesquisa social*. Rio de Janeiro: Zahar [1978] 1994.

MITOLOGIA DO CARIMBÓ: ANÁLISE DOS DISCURSOS DE PATRIMONIALIZAÇÃO NO DOSSIÊ IPHAN (INVENTÁRIO NACIONAL DE REFERÊNCIAS CULTURAIS, 2014)

Edilson Mateus Costa da Silva

RESUMO:

O presente texto propõe debater os discursos folcloristas presentes no Dossiê IPHAN do carimbó. Visa estabelecer uma análise sobre os aspectos políticos, as representações e os embates na composição do inventário de registro do gênero folclórico. Entre outros pontos, o objetivo se relaciona com um olhar mais detido nas presenças e exclusões de grupos, obras, regiões, bem como dos intelectuais envolvidos. Nele também é defendida a tese de que o discurso folclorista foi a centralidade nas escolhas realizadas ao longo do processo de pesquisa e patrimonialização da manifestação cultural.

Palavras-chave: Carimbó; Patrimônio cultural; Folclore; IPHAN.

INTRODUÇÃO

Este texto tem como premissa abordar o carimbó, patrimônio cultural imaterial que surgiu no Pará. Busco, a partir das reflexões acerca dele, pensar mais especificamente o discurso que envolveu a produção do documento *Dossiê IPHAN Carimbó* de 2014. Nesse sentido, o objetivo se refere a uma análise sobre os aspectos discursivos delineados pelos sujeitos e as instituições envolvidos na edificação de uma versão específica sobre a história e o valor patrimonial visualizados no carimbó. Defendo, a partir das teorizações de Roland Barthes (1970), que o *Dossiê* “oficializa”, ao nível de políticas públicas, o carimbó como uma “mitologia”, um espaço de comunicação inserido nas variadas expressões e nuances presentes

nesta manifestação cultural. O *Dossiê* reproduz diversos posicionamentos consagrados nos meios folclorísticos, entre outras coisas, concedendo a “autoridade” histórica aos folcloristas, em especial Vicente Salles.

Segundo Roland Barthes (1970), qualquer objeto pode ser considerado como uma mitologia, pois o conteúdo não o caracteriza, mas sim, a mensagem transmitida por esse ente de significação. Em sua obra *Mythologies*, o autor enquadra diversas expressões culturais produzidas pela cultura de massa como formas modelares de narrativas mitológicas, no sentido de que por meio de seus espetáculos desempenhados nos comunicam aspectos da sociedade em que foi produzida. Mais especificamente, o mito é um elemento histórico, condicionado e apontado conforme a realidade/contexto, objetivando estabelecer um discurso veiculados em seus textos e imagens.

A análise das mitologias, ancorada nas perspectivas históricas apontadas por Roland Barthes, também condiciona a necessidade de inquirir criticamente fenômenos dados como realidades naturalizadas. Ou seja, expressões culturais que emanam das mais variadas fontes/formas, mesmo as mais corriqueiras e/ou cotidianas, devem estar situadas no enfoque de observação do pesquisador.

O autor também chama a atenção para que não somente os textos possuem em seu bojo construções mitológicas, mas também imagens, tais como fotografias e filmes. Por meio de um complexo visual-textual são elaboradas complexas significações mitológicas, tais como as elaboradas nos debates envolvendo o folclórico, e mais especificamente o carimbó.

Durval Muniz Albuquerque Júnior (2013) utiliza o conceito de mitologias mais especificamente para abordar o debate folclorista, refletindo mais especificamente sobre as relações tecidas na construção da noção de nordeste, caracterizando e definindo quais as manifestações culturais devem ser consideradas, bem como excluindo outras(os). Entre outros pontos importantes, Durval Muniz traça um panorama onde, ao analisar a construção da cultura nordestina como um discurso mítico, reflete sobre a noção de mitologia abordada por Roland Barthes e a sua utilização relacionada ao objeto folclórico:

O mito se constitui como metalinguagem, ou seja, é uma fala que toma como referente uma anterior, que Barthes chama de linguagem-objeto, ele é um discurso que tem como referente outro discurso. Se tomamos, neste trabalho, o discurso sobre o folclore ou a cultura nordestina como um discurso mítico é porque ele opera a partir de narrativas anteriores que já haviam atribuído dado significado às matérias e formas de expressão

culturais que escolhem, para adquirir um novo sentido a partir deste conceito (Albuquerque Junior, 2013, p. 28).

Nas reflexões de Durval Muniz Albuquerque Júnior (2013) o folclore e o trabalho dos folcloristas se caracterizam por serem expressões de um discurso mítico, em que se constrói novos significados, como um processo de reinvenção do passado ancorado em discursos já estabelecidos, mas em um processo de distorção destes significados. Em outras palavras, o discurso folclorista exibe textos, sons e imagens capazes de cristalizar, mediante um panteão de colagens pré-estabelecidas, os elementos que possam caracterizar no plano do imaginário a configuração de uma dada cultura popular/folclórica.

No caso do carimbó, esta premissa pode ser visualizada nas mais variadas incursões dos folcloristas nos debates desempenhados ao longo da sua trajetória, em especial no século XX. Em diversos momentos, mas especialmente a partir dos anos 1970, os folcloristas no Pará e em outros estados brasileiros estiveram empenhados em delimitar os limites de um padrão de expressão folclórica musical, estabelecendo uma espécie de “policiamento” nas variações que poderiam denotar uma “legitimidade” ou “deturpação” desse gênero. Neste texto, defendo a tese de que os parâmetros erigidos para delimitar a caracterização do carimbó como patrimônio imaterial estiveram ancorados nos discursos folcloristas desempenhados desde a década de 1970. Estes objetivavam a preservação de uma certa forma de expressão do carimbó, identificado como “pau-e-corda” e “raiz”, em contraposição aos artistas que utilizavam instrumentos eletrônicos em seus arranjos. Construíram, portanto, um discurso mitológico baseado em reflexões de eruditos e estudiosos do folclore. Estes autores já vinham desde o século elaborando suas considerações e caracterizações deste fenômeno. Além disso, o discurso patrimonial também se apropriou de posições discursivas elaboradas por determinados artistas em defesa de uma necessária preservação contra a “modernidade” que pretensamente estaria acabando com as expressões populares tradicionais.

Neste sentido, a análise que busco neste artigo se situa no estudo acerca de como o discurso folclorista adentrou os meandros da patrimonialização, conseguindo conduzir as concepções norteadoras (e também excludentes) acerca do que pode ser entendido como carimbó. Neste caso, também está em jogo uma certa visão simplista dos sujeitos históricos que habitam nos interiores do Pará. Nela, os agentes folclóricos ainda são caracterizados como os portadores de um passado longínquo que se expressa nas suas artes e nos seus saberes.

CARIMBÓ COMO FOLCLORE

O carimbó foi um dos gêneros musicais brasileiros que se tornou Patrimônio Cultural e Imaterial do Brasil em 2014, inscrito no Livro de Registro das Formas de Expressão do Instituto do Patrimônio Histórico (IPHAN). Portanto, foi incluído aos bens intangíveis, além de ser incorporado à educação patrimonial brasileira.

É importante pensar esse fenômeno da cultura a partir da sua história, seus sujeitos, assim como das estratégias de diversos grupos têm desempenhado para torná-lo Patrimônio Histórico Brasileiro. Neste sentido, devemos explorar as nuances que um estudo detido do carimbó pode nos trazer como contribuição às reflexões a respeito do conceito de patrimônio imaterial.

No século XIX, diversos intelectuais, jornalistas, cronistas e moradores das cidades paraenses deram notícia da sua existência, especialmente na capital do Estado. Perseguido até então, viveu na clandestinidade até meados dos anos de 1940 na cidade de Belém, praticado por negros em diferentes bairros da cidade. Entre a criminalização e a sua apoteótica patrimonialização, houve uma longa trajetória que contou com personagens de diferentes estratos e diferentes percepções sobre o fenômeno. Na polissemia do termo “carimbó”, derivado do instrumento “curimbó”, que, segundo estudiosos do folclore, teria derivado de tradições indígenas, os periódicos noticiavam inúmeros batuques, festas, comemorações e reuniões denominadas pelo termo e que “destoavam da civilização” na capital paraense, compreendendo essas manifestações da musicalidade como uma “perturbação ao sossego público”. Nesse longo período destacado, quando se teve notícia de suas práticas e de suas proibições, o carimbó não se enquadrava nos ideais de arte e de cultura “civilizadas” presente nas perspectivas evolucionistas e positivistas dos intelectuais da modernidade (Silva, 2019).

Nos anos de 1930 e 1940, o *estatuto* social do gênero musical paraense foi ganhando ares de folclore, assim como foi sendo progressivamente relacionado com os batuques e instrumentos percussivos. Com base em premissas do modernismo, o carimbó foi apreciado por parte significativa da intelectualidade como uma expressão reveladora da “essência” folclórica da Amazônia, bem como do “Brasil profundo” e dos rincões de “nosso primitivismo”, necessário para a visualização da “alma nacional”. Essa premissa folclorizante e paternalista, que os modernistas expressavam no olhar sobre os populares, ainda preservava uma certa distância e ainda não

havia dado “voz” aos ditos sujeitos folclóricos. Os debates em torno do que seria o carimbó, além de sua relevância, ficaram em grande medida restritos aos meios intelectualizados.

Entre os anos de 1950 e 1960 o carimbó passou a se popularizar e se incorporar aos projetos políticos e educacionais, sendo visto como uma “dança” folclórica por um público muito mais amplo ao longo de todo o Brasil. Ele foi celebrado por folcloristas, críticos, músicos e por estudantes nas diferentes regiões do país, como um exemplo da magnitude das riquezas da cultura popular que formavam nosso panteão de elementos simbólicos tradicionais.

Essas visões sobre o teor folclórico do carimbó, elaboradas por intelectuais, o entendiam como a revelação de uma categoria ideal, o “caboclo amazônico”, que era caracterizado como habitante dos interiores do Pará e vivia em comunidades “semicivilizadas”. Essa representação entendia os homens amazônicos do interior como apartados da “modernidade”, permanecendo conservados em um “estado bruto” de expressão verdadeiramente popular. Nessa concepção, os que eram considerados com os “verdadeiros” artistas, oriundos de setores eruditos e/ou mais intelectualizados, deveriam tomar a matéria-prima folclórica como inspiração para suas obras. Entendia-se que uma não infiltração de “modernidades” tecnológicas tornava o carimbó e seus praticantes “semicivilizados” uma autêntica espécie do folclore musical brasileiro. A rusticidade e o isolamento desse tipo amazônico conservaram, nessa perspectiva, o “primitivismo” necessário a todo fenômeno de origem folclórica, características que se perdiam ao contato com as “evoluções” dos espaços urbanos causadores de deturpações (Silva, 2019).

Nos anos de 1970, houve uma mudança significativa, pois o carimbó foi gravado e comercializado. Os artistas cantaram em seus discos todo o universo ainda restrito às apreciações das localidades praticantes e/ou testemunhadas por intelectuais folcloristas, que advogam sua “autenticidade” e sua “legitimidade” como arte folclórica.

Em 1971, Augusto Gomes Rodrigues, mais conhecido como “Verequete”, gravou o primeiro álbum de carimbó, contendo nas canções do repertório cenas do cotidiano, visões de mundo, compreensões poéticas, estéticas e representações sobre o carimbó, a cultura popular e o folclórico. Pela primeira vez houve uma popularização e o registro das percepções dos sujeitos considerados folclóricos sobre eles mesmos. Com esse feito de Verequete foi possível conhecer e “ouvir a voz” dos carimbozeiros no amplo debate, que por tanto tempo os excluiu. Os discos de carimbó conseguiram

re(visitar) as percepções que os artistas populares tinham, ou mesmo as que foram apropriadas por eles oriundas dos folcloristas e críticos musicais.

Verequete foi um prenúncio de muitos outros produtos comerciais que seguiram. Surgiram discos de inúmeros outros artistas, que expressaram suas canções e seus posicionamentos perante o debate folclórico em voga. A partir de suas letras e de seus arranjos, elaboraram narrativas e visões políticas perante as temáticas envolvendo o carimbó. Essas obras, muitas vezes, destoam dos paradigmas acerca do gênero que os folcloristas insistiam em impor como aceitável às criações e execuções musicais, em tentativas de disciplinarizar a cultura popular, assim como censurar e impor modelos que pretensamente seriam os “legítimos” aos artistas e ao grande público.

Esse quadro angariou um profundo conflito simbólico travado entre os folcloristas e a infinidade de artistas paraenses, brasileiros e estrangeiros que aderiram à “moda” carimbozeira dos anos de 1970. Esse momento estabeleceu infundáveis interpretações que fugiam ao escalonamento proposto por folcloristas na tentativa de “disciplinarização” do carimbó, que ganhou proporções gigantescas com o surgimento de Aurino Quirino Gonçalves, o “Pinduca”. Ele lançou em seu disco de estreia, em 1973, canções contendo arranjos eletrificados que chocaram os intelectuais e críticos musicais folcloristas. A linhagem estética de Pinduca foi denominada à época como uma amostra de carimbó “estilizado”, que destoava dos ideais de “primitivismo” elaborados pelos estudiosos das questões populares. Em especial, a descaracterização do gênero estava relacionada com a incorporação de instrumentos modernos, em substituição aos percussivos como o curimbó. Contrariando os intelectuais de tendência folclorística, a “moda” do carimbó foi apreciada em grande medida na linhagem eletrificada condenada por eles.

O processo de nacionalização e/ou regionalização dos gêneros musicais de origem afro-brasileira foi fruto de um encadeamento de diferentes representações que circularam em diferentes âmbitos. Sujeitos sociais diversos levaram os gêneros a se deslocarem de uma realidade em que eram tidos como expressões “não-civilizadas” e “degradantes” para expressões capazes de representar suas identidades.

Nas primeiras décadas do século XX, foi construída e visualizada, entre outras coisas, a tese de “ideologia mestiça” da formação da “civilização brasileira”, onde havia a presença harmoniosa das três raças (branco, índio e negro). Para a formação de um discurso legitimador da nacionalidade/regionalidade, foi necessário considerar como interagiam e se comunicaram esses diferentes agentes, agindo em uma dialética construtora da cultura.

O momento de sucesso mercadológico dos anos de 1970, além das fronteiras paraenses, estabeleceu um patamar privilegiado para os debates em torno do folclore amazônico. Nesse sentido, o contexto se configurou como um elemento central para a observação do estabelecimento do gênero como um fenômeno folclórico, pois sua popularização e/ou vinculação à indústria fonográfica inaugurou um importante e decisivo campo de debate e folclorização regional. Foi esse um momento determinante para a “invenção” do “panteão” dos mestres e do estabelecimento da “moderna tradição”.

O carimbó foi amplamente difundido por meio da escola e pela imprensa ao longo do período entre 1950 e 1980. Esse fenômeno preparou o terreno para as apropriações que grupos de artistas populares do carimbó, e/ou o público, estabeleceram sobre o gênero.

Por um lado, os intelectuais estabelecem suas interpretações sobre a arte popular, por outro, a cultura “de baixo” reelaborou as reflexões popularizadas pelos canais de mídia. Este fenômeno impulsionou a maneira como os debates na imprensa e na produção fonográfica se desenvolveram no tocante ao carimbó. Obviamente, não de forma harmônica, mas permeadas de discordâncias e dissonâncias entre ouvir e representar o gênero nos anos de 1970.

A partir da abordagem do carimbó, podemos observar que os artistas do gênero, seus compositores e intérpretes, davam uma hermenêutica própria aos debates lidos nas páginas dos periódicos e/ou na fala dos intelectuais folcloristas mediadores da popularização de suas obras. Os carimbozeiros estabeleceram formas próprias de pensar suas práticas artísticas. Entre outras coisas, adotaram um vocabulário intelectual, representando-se como “sujeitos folclóricos”, “artistas populares”, como representantes legítimos da música folclórica. Esse fenômeno evidencia a “penetração” da cultura erudita em âmbitos do popular.

Tomando esta perspectiva, podemos abordar a Amazônia como uma “invenção” pela escuta e pelos que produzem a sua música popular. Quando ocorreram gravações e divulgação de conteúdos temáticos tidos como representantes da região do extremo norte, os sons foram narrativas que colaboram na (re)elaboração da cultura amazônica. Neste sentido, incorporamos a noção de invenção de tradições quando nos referimos ao carimbo no trato do fenômeno das “tradições inventadas” (Hobsbawm; Ranger, 1997). O carimbó criou uma “continuidade artificial com o passado”, pois, a partir do lançamento dos discos dos anos de 1970, houve um estabelecimento da representação de uma tradição povoada pelos batuques de carimbó.

A canção popular colaborou para a constituição de uma tradição no campo da cultura brasileira. Entre outras palavras, a música é um elemento fundamental na compreensão da própria identidade cultural do país. Nesse sentido, o discurso da modernidade musical brasileira está pautado em valores ligados à tradição. A canção popular percorre uma narrativa sincopada, um ir e vir no tempo histórico, valorizando, omitindo e “apagando” concepções conforme o momento específico e os debates em torno das representações musicais. Não podemos pensá-la tendo um sentido único, sem retornos, sem rupturas e sem permanências.

Ao abordar um tema do patrimônio imaterial, tal como o carimbó, devemos examinar as séries de declarações de indivíduos também buscando os significados, suas fontes e seus efeitos, no sentido de trazer ao debate diferentes representações sobre o gênero. É um importante momento para incluir, e refletir sobre o papel que ocupam diferentes sujeitos em um processo histórico, envolvendo as visões de folcloristas, jornalistas, intelectuais acadêmicos, críticos musicais (disponíveis em periódicos, encartes de discos, entrevistas e livros). Dentre estes, devemos conceder também um papel privilegiado aos artistas, como um elemento muito importante para sua abordagem, especialmente por “dar voz” aos ditos “de baixo”.

Inúmeras narrativas “mitológicas” foram erigidas por grupos de artistas tidos como populares e/ou folclóricos, sendo construídas com um intuito referente à construção de uma memória “oficial” do grupo. No âmbito do trato com o carimbó, essas narrativas foram, e ainda são, recorrentes nas falas de sujeitos envolvidos com a sua prática, elencando por diversas razões esses elementos em seus depoimentos. Em especial, é interessante no trato com essas narrativas, pensar o caso do carimbó a partir dos artistas classificados como “Mestres” ou “reis” pela intelectualidade, seja acadêmica ou dos meios da imprensa. As características sobre as noções de “moderno”, “legítimo”, “raiz”, “estylizado” foram oriundas dos olhares restritos aos intelectuais de vertentes folclóricas, bem como na fala dos representantes eleitos pela comunidade. Acreditamos haver uma ampla rede de compreensões que devem ser trazidas ao debate a partir da forma como os “excluídos” representam suas práticas por letras e sons.

PATRIMÔNIO IMATERIAL

A instituição da categoria de Patrimônio Imaterial ou intangível foi elaborada com seus procedimentos de registro e inventário a partir do decreto 3551 de 4 de agosto de 2000. Esse documento estabeleceu políticas

de valorização do intangível, em uma tradição baseada na preservação de “bens de pedra e cal” como igrejas e conjuntos arquitetônicos (Abreu, 2003).

De maneira geral, a política de registro e inventário incidiu diretamente nas manifestações ditas folclóricas, se relacionava com aspectos já ressaltados por inúmeros intelectuais que estudaram a cultura popular e a necessidade de sua preservação. Há, portanto, um desdobramento de políticas patrimoniais propondo uma nova agenda em defesa dessas expressões culturais. A concepção de patrimônio tem sido colocada em debate nas últimas décadas, seja por estratégias de políticas públicas, seja por pesquisas interdisciplinares e/ou sujeitos diretamente envolvidos com a discussão.

A preservação, das manifestações culturais, veio efetivamente a partir da Convenção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural da UNESCO de 1972. Houve a reivindicação, especialmente dos países de fora da Europa e dos EUA, por instituir instrumentos de proteção de seus bens culturais. Com base nesse evento, em 1982 foi dada a resposta, com a criação da Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular. O documento recomenda:

[...] a salvaguarda, a conservação, a difusão e a proteção da cultura tradicional e popular, por meio de registro, inventários, suporte econômico, introdução de seu conhecimento no sistema educativo, documentação e proteção à propriedade intelectual dos grupos detentores de conhecimentos tradicionais (Sant’Anna, 2009, p. 93).

O Brasil instituiu o decreto 3551 de 4 de agosto de 2000 em função da convenção da UNESCO. A noção de patrimônio imaterial está diretamente relacionada ao de folclore, daí o fato de folcloristas como Mário de Andrade ser um dos idealizadores do Serviço de Patrimônio Artístico Nacional em 1936. Os folcloristas estiveram envolvidos ao longo do século XX, nas mais diversas esferas, em políticas culturais envolvendo a salvaguarda do intangível. A partir das demandas de preservação do folclore, estes intelectuais estiveram entre os idealizadores do SPHAN, bem como do posterior IPHAN. Nesse sentido, o patrimônio imaterial está representado pelos “vocábulos, os cantos, as lendas, a mediana e a culinária indígenas, a música, os contos, os provérbios, os ditos e outras manifestações da cultura popular” (Sant’Anna, 2009, p. 56).

A definição oficial a respeito do patrimônio, na sua compreensão envolvendo material e imaterial, se consolidou com a Constituição

Federal de 1988, que os entendeu como os bens “portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira” (Idem).

A noção que acompanha o Instituto do Registro legitimado pelo Decreto 3551/2000 entende que a partir de então os bens materiais, em equivalência aos materiais, mas em natureza diversa, devem ser documentados na relação entre o passado e presente, em suas mudanças e publicadas. Ou seja, o “objetivo é manter o registro da memória desses bens culturais e sua trajetória no tempo, porque só assim se pode preservá-los”. A perspectiva de dinâmica cultural presente no intangível impossibilita o “tombamento” (intervenção, restauração e conservação).

Em 2003, outra carta patrimonial chamada Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, aprovada pela UNESCO, tinha como proposição o “reconhecimento do patrimônio cultural imaterial como prática, representação, expressões, conhecimentos e técnicas, com os respectivos instrumentos, objetos, artefatos e lugares que lhes eram associados” (Sant’Anna, 2009, p. 22).

Como já apontamos, o folclorismo foi um primeiro movimento em defesa da “preservação” das manifestações populares como bens coletivos. Entre outras práticas, podemos falar do surgimento das semanas do Folclore, que ocorreram na década de 1960 e tinham como objetivo realizar um processo educacional do que passou foi chamado posteriormente como patrimônio cultural imaterial.

Márcia Sant’anna afirma que o registro “corresponde (...) e equivale a documentar (...) o passado e o presente dessas manifestações, em suas diferentes versões, tornando tais informações amplamente acessíveis ao público” (Sant’Anna, 2009, p. 55). Sendo assim, o objetivo de tornar um bem cultural em patrimônio equivale a “manter o registro da memória desses bens culturais e de sua trajetória no tempo, porque só assim se pode ‘preservá-los’” (idem). A prática do registro se configura como distinto do tombamento, pois em relação aos prédios e monumentos dispersos espacialmente em um território, ou cidade, é possível intervir com ‘preservação’ e ‘restauração’, o que não se apresenta como possível nas dinâmicas culturais intangíveis/imateriais. Esse dilema da fluidez das mudanças históricas a que está sujeito o bem imaterial cria uma condição particular para sua ‘preservação’.

Um ponto importante é que ao ser indicado como uma manifestação cultural passível de ser patrimonializada, determinado a partir de inúmeros atores sociais, intelectuais e populares, há a sua incorporação nos procedimentos delineados pelo IPHAN para esse intuito. Passa,

portanto, por uma metodologia específica que visa “considerar a dinâmica dessas manifestações e (...) acompanhar suas transformações, prevê-se que o registro seja feito, no mínimo, a cada dez anos” (Sant’Anna, 2009, p. 56.).

O instrumento de pesquisa utilizado pelo IPHAN para esse intuito é o Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), que busca “dar conta dos processos de produção desses bens, dos valores neles investidos, de sua transmissão e reprodução, bem como de suas condições materiais de produção” (Sant’Anna, 2009, p. 56). A metodologia de pesquisa, que corresponde ao INRC, pressupõe três níveis de abordagem: levantamento preliminar; documentação e identificação; registro propriamente dito (Sant’Anna, 2009). Na primeira etapa ocorrem as primeiras entrevistas e levantamento de fontes documentais secundárias presentes nas comunidades e/ou municípios onde são praticados. No segundo momento são identificados os aspectos básicos do bem cultural, envolvendo seus mestres, aprendizes, praticantes, situação real da sua produção e execução (incluindo as matérias-primas utilizadas). Em um terceiro momento são efetivamente registrados os dados a serem alvo de elaboração do texto do inventário, bem como propiciando ao público aspectos essenciais desses bens culturais a serem ‘preservados’, tornando amplamente conhecido o estado atual quando do seu registro. Segundo Márcia Sant’anna (2009, p. 57), esse momento é o “registro propriamente dito, corresponde a um trabalho técnico, mais aprofundado, de natureza eminentemente etnográfica, que poderá ou não ser empreendido com vistas à inscrição do bem num dos Livros criados pelo Decreto 3551/2000”. Um ponto passível de crítica nessa perspectiva da autora, que faz parte também de todo o procedimento teórico metodológico do IPHAN em relação aos bens culturais imateriais, é a noção de que o levantamento da pesquisa só é “técnica” quando é etnográfica. Colocação que interpreta erroneamente a ideia de que o trabalho relativo ao patrimônio não se circunscreve aos historiadores, bem como outros profissionais, como especialistas na observação e análise dos bens patrimoniais. Colocações desse tipo são responsáveis por reproduzir diversos problemas de compreensão em estudos importantes como os produzidos no âmbito metodológico do INRC.

INVENTÁRIO DO CARIMBÓ

A perspectiva de patrimonialização do carimbó surgiu em 2005 no âmbito dos preparativos do IV Festival de carimbó do município de Santarém Novo. Na ocasião a coordenação solicitou à 2ª Superintendência do IPHAN (Pará e Amapá) o necessário levantamento a respeito da sua inclusão na política nacional do Patrimônio Imaterial. A partir desse ponto inicial foi

criada a “Campanha Carimbó Patrimônio Cultural Brasileiro”, que congregou artistas praticantes desse bem imaterial como um movimento político-cultural objetivando pressionar as instâncias governamentais para a concretização da patrimonialização, bem como a constante observação das fases de elaboração. A metodologia utilizada nesse processo foi a pesquisa orientada pelo IPHAN, reiterado no texto esse alinhamento que a equipe visou seguir no tocante ao INRC (IPHAN, 2014; Chagas; Junior Lima, 2013).

Retomando a ideia que finalizou o tópico anterior, a história ainda permaneceu como um ente acessório no âmbito mais geral da reflexão sobre a ideia de patrimônio/patrimonialização. Embora esteja presente entre os colaboradores uma historiadora, ainda é deficiente a discussão histórica sugerida no âmbito do documento. Entre outras coisas, a inexistência de pesquisadores/historiadores especializados no debate sobre as conexões entre história e música (gêneros musicais), bem como referentes aos demais aspectos que compõem o carimbó como fenômeno histórico (dança, festa, religiosidade, etc.). Essa premissa ressalta uma despreocupação com um olhar detido no carimbó como um objeto histórico particular, que contém elementos que devem ser observados de maneira muito específica por especialistas do campo de convergência entre arte/música/cultura popular e a história. A etnografia realmente se fez presente como uma orientação quase exclusiva e/ou majoritária. Assim como, mesmo entre pesquisadores não-historiadores, há uma ausência de diversos possíveis colaboradores, incluindo antropologia, música, musicologia, etc. Embora, nas referências bibliográficas e citações textuais sejam comuns as indicações de diversos autores importantes/especializados sobre o objeto, diversos importantes pesquisadores especializados no estudo específico deste objeto de pesquisa não estiveram no processo de escrita e coleta de dados.¹

Um ponto que demarca significativamente a compreensão em que está submerso o *Dossiê* do IPHAN sobre o carimbó é a defesa da sua mitologia, ou seja, uma forma folclórica de narrar a sua trajetória histórica. Entre os elementos que demonstram essa tendência está a noção de risco desencadeado pela “modernidade”, pelo “capitalismo”, em uma necessidade de apartar a tradição desse risco que pretensamente ronda as práticas folclóricas. O *Dossiê* endossa a ideia de que o patrimônio imaterial, ao se

¹ A respeito dos estudiosos especializados no objeto carimbó, realizei um estudo detido em publicação anterior, ressaltando as principais linhas historiografias envolvendo pesquisadores específicos do objeto presentes em diferentes campos de conhecimento. Cf. SILVA, Edilson Mateus Costa da. **A invenção do carimbó: música popular, folclore e produção fonográfica (século XX)**. Tese de doutorado em história. Belém: PPHIST/UFGA, 2019.

confundir com a ideia de folclore, deve necessariamente ser uma busca pela “preservação” de uma determinada forma de composição e apresentação das canções e dos grupos, que devem necessariamente serem expressões da tradição em franca resistência a qualquer pretensa modernidade.

Como exemplo dessa mitologia tradição x modernidade, podemos citar as imagens contidas no bojo do *Dossiê* carimbó. Entre elas, podemos citar a fotografia abaixo, presente nas primeiras páginas do documento (IPHAN, 2014, p. 4):

Figura 1 - Conjunto de Carimbó Uirapuru.



Fonte: Diogo Vianna.

Tal como defende Roland Barthes (1970), as imagens também possuem um papel fundamental na maneira como é construída a mensagem mitológica. Os significados das construções discursivas também operam neste intrincado jogo de texto-imagem. Esta fotografia do Conjunto de Carimbó Uirapuru tem em vista operar com a caracterização padrão do que deve ser tomado como um conjunto típico de carimbó, cristalizando no plano das representações a formatação ideal/obrigatória que estes grupos devem possuir. Outras imagens também são reveladoras dos discursos/mensagens que são estabelecidas, entre elas podemos citar a fotografia de abertura do documento em que é retratado um curimbó, instrumento percussivo que concedeu o nome ao gênero musical (IPHAN, 2014, p. 2):

Figura 2 - Curimbó.



Fonte: Site do IPHAN. Acessível em: <https://portal.iphan.gov.br/>

Também é sugestiva a imagem a seguir (IPHAN, 2014, p. 12), na qual aparecem artistas do carimbó se locomovendo com seus instrumentos:

Figura 3 - Tocadores da Carimbó.



Fonte: Diogo Vianna.

Estas imagens estão situadas no documento como importantes artefatos de significação, pois buscam imprimir algumas posições e concepções dispostas ao longo do texto. Em relação ao formato dos grupos é marcante a indumentária, pois ao longo do texto é recorrente a preocupação em delimitar sua característica peculiar. Ela tende a apresentar fotos de camisas floridas, representando a natureza e também é comum a busca pela rusticidade/simplicidade das indumentárias. Mas também em diversos momentos há uma associação com uma vestimenta que remonta tempos antigos, que buscam estabelecer um elo temporal com épocas em que se encontrava a escravidão, quando a tradição ainda imperava. No acervo fotográfico do documento, é visível as variações na indumentária, demonstrando que as roupas típicas do carimbó, quando da apresentação dos grupos, não representam as vestes cotidianas, mas no campo discursivo buscam estabelecer este elo com o passado presente em inúmeros artistas desde os anos 1970. É inegável o paralelo com as primeiras gravações de discos de carimbó, onde eram retratados e descritos os grupos. Abaixo verificamos a amostra visual do que o *Dossiê* do IPHAN caracteriza como a indumentária característica (IPHAN, 2014, p. 32).

Figura 4 - Indumentária tradicional dos conjuntos de Carimbó.



Fonte: Mônica Lizardo.

O instrumental retratado nas fotografias também possui um ponto central na construção do discurso mitológico do carimbó, fruto das reminiscências das lutas de representação (Chartier, 1990) que envolvem esse gênero musical, estabelecendo o discurso folclorista como o grande vencedor. A perspectiva instrumental é ponto central da defesa da tradição, pois no âmbito mitológico a grande ameaça aos bens culturais imateriais, também é a que aflige aos preservacionistas da cultura popular e do folclore: a “modernidade”. Essa se revela na utilização dos instrumentos eletrônicos. Por essa razão, é reiteradamente combatida a modalidade dita “estilizada”, que teria deturpado o carimbó com a inclusão de “elementos do capitalismo” (Silva, 2019). Segundo o *Dossiê* o instrumental se define da seguinte forma (IPHAN, 2014. p. 14):

A configuração musical de cada grupo é recorrente, composta de um conjunto de tocadores divididos entre instrumentos de percussão e de sopro, que produzem uma sonoridade vibrante e bastante característica. Segundo alguns antigos tocadores, as batidas dos tambores (também chamados de curimbós ou carimbós), de tão graves, alertavam as vilas vizinhas, convidando seus moradores a também participarem do encontro. Além destes, os chamados “conjuntos de carimbó pau e corda” forma como são identificados os grupos que tradicionalmente mantêm um instrumental marcadamente mais artesanal fazem uso de um par ou mais de maracas confeccionadas com cabaças contendo milho, esferas de aço, sementes, pedrinhas arredondadas ou demais materiais que possibilitem a sonoridade desejada. O milheiro, feito com uma lata de zinco ou alumínio preenchida com milho. O banjo, em geral feito artesanalmente utilizando-se uma variedade de materiais: madeiras da região, pandeiros fabricados, fundos de panela (para a caixa de ressonância), discos de vinil, cordas fabricadas ou linhas de pesca (nylon). Além de dar a sustentação harmônica, este instrumento também tem função percussiva. Os instrumentos de sopro (flauta, clarineta, saxofone), sendo a flauta artesanal feita de madeira a mais antiga. Alguns grupos ainda fazem o uso de outros instrumentos como o pandeiro, os pauzinhos (marcação, tocado sobre o corpo do curimbó), reco reco, triângulo e o tambor onça (uma espécie de ancestral da cuíca).

Em trabalho anterior, demonstrei que quando os primeiros álbuns de carimbó foram lançados houve uma grande “cruzada” contra a utilização de instrumentos eletrônicos nos arranjos, já que se acreditava que a presença deles simbolizava uma possibilidade da substituição das práticas tradicionais por novas, assim como a invasão capitalista estrangeira na arte popular. Essa premissa se materializa em um contexto nacional, em que intelectuais

conservadores e da esquerda nos anos 1970/1980 entendiam como necessário lutar pela permanência e salvaguarda das legítimas expressões contra as “deturpações aproveitadoras” (Silva, 2021).

Essa polêmica envolveu em grande medida a obra de Aurino Quirino Gonçalves, o “Pinduca”, quando as primeiras gravações do artista foram tidas como expressão da sua “esperteza” comercial, utilizando a arte antes desinteressada para explorar dividendos capitalistas. Ao longo de minhas reflexões sobre a obra de Pinduca, baseada em entrevistas diretas e demais documentos referentes a seu respeito, compreendi que a utilização de instrumentos eletrônicos não tem sido promovido como uma deturpação deliberada com objetos comerciais, mas nos coloca um debate mais profundo acerca da cultura popular, demonstrando que as inúmeras abordagens acerca dos artistas do interior elaboram uma visão estereotipada que lhes situa em um lugar atemporal/a-histórico/mitológico e que se materializa nas representações ideais sobre os caboclos amazônicos. Em outras palavras, os folcloristas, críticos musicais e parte da produção acadêmica compreenderam os artistas do carimbó/cultura popular amazônica como um arquétipo do passado, onde o folclore reside porque ele se manteve apartado da “civilização moderna”, delimitando as variações do folclórico as padronizações propostas pela tradição materializada na rusticidade/baixa tecnologia na sua prática. Essa dualidade discursiva mitológica (tradição x modernidade/primitivo x moderno/folclórico x deturpado) teve na disposição e utilização instrumental dos grupos de carimbó um lugar privilegiado e vitorioso no plano simbólico.

É necessárias uma pesquisa e uma observação mais abrangentes, que consigam pensar os sujeitos históricos do interior em seus contextos objetivos de existência, não a partir das caracterizações estereotipadas que recorrentemente descrevem a Amazônia e seus sujeitos. Ou seja, a inclusão de instrumentos eletrônicos materializava o cotidiano dos artistas dos interiores que se lançaram na carreira musical gravando discos nos anos 1970. Pinduca, Pim, Os Muiraquitãs, Ely Farias, Grupo da Pesada, entre outros, incorporavam a “modernidade” nas músicas e arranjos no limite do que era conhecido nos municípios de origem. Portanto, tal como levantados em entrevistas realizadas em trabalhos anteriores, os artistas do carimbó ditos como “estilizados” reproduziam nos seus discos expressões do cosmopolitismo dos homens e mulheres dos interiores do estado, que conheciam referências musicais para além da sua comunidade (estaduais, nacionais e internacionais). Portanto, o que o discurso de preservação folclorística acusava de deturpação, deve ser

considerado como formas e modelos variados de produção cultural popular e folclórica, não sendo cabíveis juízos de valor e exclusões acerca dos sujeitos históricos do interior do estado na definição do que seria legítimo ou não como representatividade e/ou bem cultural imaterial.

Essa dualidade se fez presente no *Dossiê* do IPHAN, se alojou de maneira a reproduzir o discurso hegemônico acerca da cultura popular e folclórica. Ignorou, inclusive, a premissa da dinâmica cultural que norteia as reflexões que os principais autores do debate folclórico e patrimonial tem desempenhado. A presença do debate sobre a ascensão mercadológica do carimbó surge como algo excêntrico, algo que destoa das caracterizações desempenhadas ao longo da história do carimbó, como se fosse um momento presente na chamada “urbanização” e popularização que representou um episódio problemático no qual o comércio musical foi uma ameaça frente à resistência da cultura do interior. A dualidade campo-cidade se expressa no texto do documento, nos apontando que a dita mercantilização da arte, sua incorporação na “sociedade do espetáculo” ocorreu devido às peculiaridades da “modernidade” presente no espaço urbano, algo que pretensamente não pode ocorrer nos espaços rurais (IPHAN, 2014, p. 77):

No caso da capital paraense, por sinal, é preciso observar que assim como em outras grandes metrópoles, há constantes transformações, que incluem todas as áreas de seu funcionamento (econômico, político, social e cultural). As mudanças culturais, decorrentes dessas transformações podem ser observadas por meio das formas de uso e apropriação (característica das grandes cidades) de seus bens culturais. A dinâmica de uma manifestação cultural em uma grande cidade como Belém é bem diferente do que ainda se observa em algumas localidades do interior do Estado. As práticas culturais, em geral, não são contextualizadas nos rituais religiosos e seculares como acontecimentos organicamente reproduzidos, por outro lado, estas passam a seguir o movimento cultural da cidade. Assim, o carimbó, como um dos bens culturais ainda praticados na cidade, não deve ser visualizado, no que se refere à capital, como uma referência cultural do interior presente na cidade e sim como um bem cultural constituído a partir das vicissitudes citadinas. Em Belém, a configuração histórica e espacial dos grupos de carimbó nos dá uma noção de “tradição” (entendida aqui pelo aspecto temporal de reprodução de um bem ou manifestação cultural com características singulares) consoante, sobretudo, sua efetivação como um dos mais importantes ícones culturais do Estado.

Um dos pontos centrais na mitologia folclórica, em especial no Brasil, tem sido essa dualidade campo-cidade. Essa concepção tem como ponto de partida as reflexões de Mário de Andrade a respeito da noção de “Brasil profundo”. Para ele, o folclore devia ser pesquisado nas regiões mais afastadas dos centros urbanos, pois neles é que habitam os agentes folclóricos que não foram contaminados pelos espaços urbanos. Nesse bojo, Mario de Andrade entendeu a Amazônia como um espaço privilegiado para a pesquisa das manifestações folclóricas, em especial da música, por entender o Norte do Brasil como um espaço menos marcado pela “modernização” e urbanização do Centro-Sul (Andrade, 2015).

Essa lógica se tornou hegemônica nas subsequentes observações sobre o folclore brasileiro, incluindo os intelectuais e os artistas populares, que cada vez mais localizam no interior a legitimidade das práticas culturais populares. Mas é necessário se afirmar que essa “urbanização” não se concretiza nas fontes pesquisadas, partindo preferencialmente das proposições cristalizadas por posições de importantes folcloristas, em especial de Vicente Salles (Salles; Salles, 1969). A tese de “urbanização” foi lançada pela primeira vez em um importante artigo do eminente folclorista (em parceria com Marena Salles), tomado mais como uma “verdade” do que como uma proposição a ser discutida, relevando a recorrente autoridade que os folcloristas possuem no âmbito do debate intelectual e/ou da opinião pública (Silva, 2019). Em trabalhos anteriores demonstrei, por meio de fontes que remontam desde século XIX, que o carimbó, desde suas primeiras veiculações como um fenômeno reconhecível, habitou o espaço urbano. Sendo assim, essa narrativa mitológica que atribui aos interiores do Pará a manutenção do folclore carimbozeiro não se sustenta por meios de um levantamento documental mais detido e atencioso. O que demonstra que houve uma naturalização do discurso acerca da história do carimbó e sua consequente edificação mitológica localizada no binômio campo-cidade (Silva, 2020).

Ancorada nessa concepção de “Brasil profundo”, também está a tese de urbanização do carimbó, no sentido de que somente com a “popularização comercial”, há uma vinda dos grupos para Belém no intuito da promoção do negócio musical envolvendo este gênero. Ao se localizarem na capital, segundo a narrativa do *Dossiê*, os grupos de carimbó sofreram as influências da capital paraense e, a partir daí, incluíram os instrumentos eletrônicos e referências musicais mais cosmopolitas (IPHAN, 2014, p. 77):

As principais referências históricas remetem às imediações da Região Metropolitana de Belém: notadamente o Km 23 da

Rodovia Augusto Montenegro, no atual distrito de Icoaraci; a localidade de Pindorama no atual Município de Marituba (Zona Metropolitana) e o bairro do Umarizal (antes composto por população negra), atualmente um dos bairros da área central de Belém. Em seguida, teriam se formado, pontualmente, grupos em locais mais próximos da cidade, porém em sua periferia imediata na época (décadas de 1960 e 1970), como os bairros do Guamá, Marco, Jurunas e Pedreira. Na década de 1970, alguns dos grupos já estabelecidos na cidade passam a incluir o uso de instrumentos elétricos como contrabaixo, bateria e guitarra, além de elementos provenientes de outros gêneros musicais populares como o merengue, o forró e o mambo. Com isso, o ritmo “explode” na capital do Estado e também no restante do Brasil. É importante frisar que os grupos denominados de raiz ou de pau e corda continuaram existindo em Belém, mantendo sua dinâmica de reprodução, de modo ainda mais pujante a partir da virada deste último milênio.

Outro ponto também que deve ser discutido é a prevalência do discurso folclorista na fala dos artistas envolvidos com a campanha pela valorização e sua elevação como patrimônio imaterial brasileiro. Para os representantes da campanha “Carimbó: patrimônio cultural brasileiro”² a “breve história do carimbó” é fundamentalmente marcada por essa caracterização rústica, não eletrônica, pautada nas reminiscências da cultura indígena e negra, com base percussiva, pautada em saberes transmitidos via seus mestres instituídos pela comunidade. Para o discurso oficial da campanha, também responsável pela demanda da materialização do *Dossiê*, não há espaço para variações que estejam em desacordo com uma expressão tradicional/não-eletrônica do carimbó. Essa versão histórica foi endossada pelo IPHAN, seja na aceitação da demanda pelo Inventário solicitado pelo movimento, bem como no discurso textual-imagético do documento, tal como se evidencia no trecho a seguir:

Hodiernamente, a noção de carimbó como insígnia cultural tem sido destacada por um movimento que tem envolvido diferentes setores (grupos de carimbó, intelectuais, artistas paraenses e demais segmentos da sociedade civil) em torno da demanda pelo reconhecimento oficial desta manifestação. Trata-se da campanha “Carimbó: Patrimônio Cultural Brasileiro”, que tem alcançado um grande número de adeptos. O projeto concatena-se a um movimento internacional de valorização do patrimônio

² Informações e as posições acerca da necessidade da patrimonialização do carimbó e sua concepção estão presentes no blog oficial da campanha. Disponível em: <http://campanhacarimbo.blogspot.com/search/label/Hist%C3%B3rico%20do%20Carimb%C3%B3>. Acesso em: 15 set 2022.

imaterial. No caso do carimbó, a noção de patrimônio está associada tanto à “identidade paraense” quanto à “identidade brasileira”, ou seja, há uma dimensão cívica, segundo sua relação com a ideia de Estado nacional (IPHAN, 2014, p. 90).

A presença dos artistas na confecção do documento e no processo metodológico do Inventário possui um peso significativo, não somente os que estiveram envolvidos com a campanha “Carimbó: Patrimônio Cultural Brasileiro”, mas também os demais que foram pesquisados ao longo do levantamento de fontes. Assim como diversas falas que foram citadas no texto estão em perfeito acordo com essas premissas folclorísticas já apontadas. No escopo das narrativas históricas e suas mitologias é interessante notar a citação a seguir (IPHAN, 2014, p. 73):

(...) Antigamente no carimbó usavam pano amarrado na cabeça e chapéu para cumprimentar o par ou sinalizar a saída da dança... as letras eram mais curtas... tudo era feito pela mão do caboco, hoje é metal... pra fazer o curimbó: derrubava a siriúba, o ingazeiro ou o abacateiro com broca, mandava fazer ferro e alicate para cavar, se esquentava o couro de veado o u novilha... No tempo do meu avô, todo final de semana, na sua casa, perto do portinho da igreja tinha carimbó, dava muita gente... domingo a tarde no quintal fazia brincadeira... quando iam fazer uma derrubada de roçado, que era por tarefa, o carimbó já estava esperando, haja cana e comida! (Manoel Santana Porto de Miranda, Mestre Santana, Vigia, julho de 2009)

Os artistas do carimbó referenciados como modelos de criação e execução figuram no âmbito discursivo sobre o bem imaterial como importantes interlocutores e autoridades no tocante aos diversos pontos levantados. A construção da sua patrimonialização também envolve seus interesses artísticos e profissionais. Isso nos conduz à crítica de mais um dos elementos da mitologia do folclore em geral, o qual é a romantização dos agentes folclóricos, estabelecendo como condição obrigatória ao artista folclórico a total separação entre os aspectos financeiros e a sua arte, que deve ser iminentemente “desinteressada”. Mas essa análise que posiciona o “caboco” como um ente imune aos aspectos mercadológicos da produção musical é uma visão simplista e estereotipada. A arte folclórica também é um trabalho a ser realizado, neste aspecto ele não difere de qualquer outro a ser realizado, no qual não deve ser condenável qualquer expressão artística. O ato de que sua arte folclórica proporcione sustento ou lucro não, necessariamente, desqualifica uma determinada obra.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A patrimonialização do carimbó promovida pelo IPHAN em 2014, embora passível de críticas, tais como as tecidas neste texto, foi um importante marco na promoção da cultura popular e do folclore. Portanto, também é necessário reiterar que cumpriu um importante papel nas discussões referentes ao bem imaterial, incorporando mais um ente patrimonial as mais variadas expressões culturais brasileiras. Sendo assim, evitando possíveis interpretações intempestivas, afirmo meus elogios ao registro do carimbó, incorporando um valor inestimável ao trabalho de coleta e escrita da equipe que realizou a pesquisa e a redação. E, justamente por isso, minha profunda preocupação em examinar as minúcias do *Dossiê* IPHAN, problematizando e desnaturalização proposições imersas em seu bojo, no intuito de contribuir para com o debate envolvendo o objeto histórico em questão.

Neste artigo realizei uma análise pautada nas reflexões que tenho desempenhado ao longo de anos de pesquisa a respeito do carimbó, e nesse percurso notei muitos discursos recorrentes que tem baseado suas conclusões em narrativas pré-concebidas a seu respeito, incluindo a cultura popular e folclórica. Busco por meio deste texto apontar pontos passíveis de crítica para uma melhor definição e debate acerca de um fenômeno cultural tão relevante para a identidade, figurando mercedamente como um artefato do patrimônio cultural imaterial brasileiro.

REFERÊNCIAS

ABREU, Regina; CHAGAS, Mário. Introdução. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (org.). *Memória e patrimônio*: ensaios contemporâneos. 2. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *A feira dos mitos: a fabricação do folclore e da cultura popular*. São Paulo: Intermeios, 2013.

ANDRADE, Mário de. *O turista aprendiz*. Brasília: IPHAN, 2015.

BARTHES, Roland. *Mythologies*. Paris: Éditions de Seuil, 1970.

CHAGAS Junior, Edgar; LIMA, Andrey Faro de. Da “origem” à “perda”: o jogo identitário do carimbó. In: CARVALHO, Luciana Gonçalves (org.). *Patrimônio cultural na Amazônia*: inventários e intervenções. Santarém: UFOPA, 2013, p. 41-56.

CHARTIER, Roger. *História cultural: entre práticas e representações*, Lisboa: DIFEL, 1990.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (org.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

IPHAN. INRC *Carimbó*. Brasília: IPHAN, 2014.

IPHAN. *Inventário nacional de referências culturais*: manual de aplicação. Brasília: IPHAN, 2000.

SALLES, Vicente; SALLES, Marena Isdebski. Carimbó: trabalho e lazer do caboclo. *Revista Brasileira de Folclore*, v. 1, 9, n. 25, set/dez., 1969.

SANT'ANNA, Márcia. A face imaterial do patrimônio cultural: os novos instrumentos de reconhecimento e valorização. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (org.). *Memória e patrimônio*: ensaios contemporâneos. 2 ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009, p. 49-58.

SILVA, Edilson Mateus Costa da. *A invenção do carimbó: música popular, folclore e produção fonográfica (século XX)*. Tese de doutorado em história. Belém: PPHIST/UFPa, 2019.

SILVA, Edilson Mateus Costa da. Carimbós de Belém no Séc. XIX. *Kwanissa*, São Luís, n. 6, p. 156-171, jul./dez., 2020.

SILVA, Edilson Mateus. “O rei do carimbó”: folclore e produção fonográfica na obra de Aurino Quirino Gonçalves, o “Pinduca” (anos 1970). In: COSTA; Antonio Maurício; MORAES, Cleodir; SILVA, Edilson Mateus Silva (org.). *História social da música popular paraense (séculos XIX e XX)*. São Paulo: Livraria da Física, 2021, p. 125-148.

AUTORES

Diego Ramon Silva Machado

Licenciado em Ciências Biológicas (UFPA). Mestre em Educação em Ciências e Matemática pela Universidade Federal do Pará (IEMCI/UFPA). Doutor em História da Ciência pelo programa de História da Ciência e Saúde da Casa de Oswaldo Cruz - COC/FIOCRUZ. Professor adjunto I no Departamento de Ciências Naturais da Universidade do Estado do Pará - DCNA/UEPA, Centro de Ciências Sociais e Educação - CCSE. Membro do Núcleo Docente Estruturante (NDE) do curso de Ciências Naturais. Membro Grupo de pesquisa “Amazônia: história, cultura e identidade” (GEPAM). Coordenador do Curso de Ciências Naturais - habilitações em Química, da Universidade do Estado do Pará - UEPA, pelo programa Forma Pará. Desenvolve pesquisas nos campos da História ambiental, História da disciplina escolar ciências/Biologia, História e Filosofia da Ciência no Ensino de Ciências e práticas de ensino de ciências e Biologia.

Diego Pereira Santos

Graduado e Licenciado em História (UFPA, 2010). Mestre em História Social da Amazônia (UFPA, 2013). Doutorando em História da América e da África na Universitat de Barcelona (Espanha). Membro integrante do Grupo de Estudos e Pesquisas da Escravidão e Abolicionismo na Amazônia (GEPEAM). Parecerista Ad Hoc da Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará (IHGP) e da Revista Temporalidades – Revista discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFMG. Atualmente professor efetivo da Universidade Estadual do Pará (UEPA) e da Universidade da Amazônia (UNAMA). Desenvolve pesquisas na área de Ciências Humanas, na subárea de História, com ênfase da História do Brasil Colonial e dos Reinados, em particular em torno da escravidão negra e do comércio de escravizados em direitura a Amazônia entre os séculos XVIII e XIX.

Airton dos Reis Pereira

Doutor em História pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e professor da Universidade do Estado do Pará (UEPA), Campus de Marabá, e dos Programas de Pós-Graduação em Educação Escolar Indígena (UEPA, Unifesspa, UFOPA, UFPA) e em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia (Unifesspa).

Ana Hatalia Batista Gomes

Graduanda do Curso de Engenharia Florestal, da Universidade do Estado

do Pará (UEPA), Campus de Marabá. Foi bolsista PIBIC/CNPq entre 2021 e 2022. Autônoma. Atualmente é voluntária no Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), em Marabá.

Beatriz Dutra Sarges

Graduanda do Curso de Engenharia Ambiental e Sanitária, da Universidade do Estado do Pará (UEPA), Campus de Marabá. Foi bolsista PIBIC/UEPA entre 2021 e 2022. É estagiária da Fundação Casa da Cultura de Marabá atuando no Projeto Sarã, junto as ilhas a montante de Marabá.

Edina Silva Almeida

Graduanda do Curso de Engenharia Ambiental e Sanitária, da Universidade do Estado do Pará (UEPA), Campus de Marabá. Foi voluntária PIBIC/UEPA entre 2021 e 2022. É assentada do Projeto de Assentamento Jurandir Belizário, município de São Sebastião do Tocantins - TO.

Samuel Sousa Lisboa

Graduando do Curso de Engenharia Florestal, da Universidade do Estado do Pará (UEPA), Campus de Marabá. Foi voluntário PIBIC/CNPq entre 2021 e 2022. Autônomo. Reside em Marabá.

Thabata de Farias Silva

Possui Bacharelado e Licenciatura em Ciências Sociais com ênfase em Sociologia pela Universidade Federal do Pará (UFPA), Mestrado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Atuou como pesquisadora no Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá desenvolvendo trabalhos de pesquisas com comunidades ribeirinhas no estado do Amazonas. Atualmente está vinculada ao Departamento de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade do Estado do Pará (UEPA), atuando como docente desde 2015 e ministrando disciplinas para os cursos de Licenciatura Plena do Centro de Ciências Sociais e Educação. Possui interesse de pesquisa por Populações Tradicionais, Políticas Públicas e Gênero na Amazônia.

Edila Arnaud Ferreira Moura

Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Pará (1973), Mestrado em Sociologia pela University of Toledo (1979) e doutorado em Desenvolvimento Socioambiental pelo Núcleo de Altos Estudos Amazônicos- NAEA da Universidade Federal do Pará - UFPA (2007). Desde 2016 é Professora Titular na área de Sociologia da Faculdade de Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UFPA. Foi coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Sociologia

e Antropologia – PPGSA – UFPA. Desenvolve pesquisas sobre temas relativos às dinâmicas demográficas e às políticas de desenvolvimento que afetam as pequenas populações amazônicas.

Adriane dos Prazeres Silva

Professora vinculada ao Departamento de Filosofia Ciências Sociais e Educação (DFCS) da Universidade do Estado do Pará (Campus CCSE Belém), líder da linha de pesquisa movimentos Sociais, educação popular e trabalho na Amazônia, vinculado ao grupo de pesquisa Amazônia: história, culturas e identidades; Doutora e Mestra em história Social pelo Programa de Pós-graduação em História Social da Amazônia (PPHIST) da Universidade Federal do Pará (UFPA - Campus Belém), onde atuou como professora substituta; especialista em Educação Ambiental e uso de Recursos Hídricos pela Faculdade Integrada Brasil Amazônia (2013); Graduada em Licenciatura e Bacharelado em História pela Universidade Federal do Pará (2011) e graduação em Ciências Naturais com habilitação em Biologia pela Universidade do Estado do Pará (2010). Pesquisadora de Conflitos Sociais na Amazônia Contemporânea com enfoque na questão Agrária do Estado do Pará. Possui experiência na área de História, assim como na área de Ciências Naturais com ênfase em Biologia. Faz parte de dois grupos de pesquisa Governos Miliars na Amazônia entre a Memória e a História e História Militar e Fronteiras.

Edilson Mateus Costa da Silva

Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Pará (2019). Mestre pelo programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Pará (2010). Graduação em história pela Universidade Federal do Pará. Professor do curso de história da Universidade do Estado do Pará (UEPA). Professor do Ensino Fundamental e Médio da Secretaria do Estado de Educação do Pará (SEDUC-PA). Integrante da Equipe ProBNCC como redator de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas do Documento Curricular do Estado do Pará. Experiência em ensino e pesquisa, nas áreas de história e música popular, Teoria da História e Historiografia, Ensino de História, Metodologia da Pesquisa Científica, Metodologia do Ensino. Entre outras obras, publicou os livros “A identidade amazônica na canção popular paraense”, “História e música no ensino médio” (coautor) e História Social da Música Popular na Amazônia Paraense” (coorganizador).

Para abordar as diferentes temporalidades que se estendem do Brasil colonial até a história mais recente, os seis capítulos deste livro se debruçam em fontes documentais diversas, a saber: crônicas e relatos de viagens, requerimentos, cartas, mapas, relatos orais e cultura material. A obra apresenta uma pesquisa historiográfica plural e diversa, tal como o lugar em que ela está inserida. Os estudos aqui apresentados possuem, por vezes, aspectos da história ambiental, rural, cultural, da escravidão, do mundo atlântico e patrimonial, sem nunca esquecer, contudo, de problematizar as lutas, disputas e contradições presentes na vasta região amazônica.

