

## RIBEIRINHOS DO MAÚBA: VIDA SOCIAL E AMBIENTE NA AMAZÔNIA PARAENSE

### RIVERINES PEOPLE OF MAÚBA: SOCIAL LIFE AND ENVIRONMENT IN AMAZÔNIA PARAENSE

Leonne Bruno Domingues ALVES\*

Voyner Ravena CAÑETE\*\*

Carmen Izabel RODRIGUES\*\*\*

**Resumo:** Repleta de recursos naturais e grupos sociais complexos, a Amazônia possui uma identidade heterogênea e, ao mesmo tempo, singular. Marcada por processos socioeconômicos e culturais exógenos e endógenos à região, seus grupos sociais reproduzem-se a partir de uma relação *sui generis* com o meio material e social. Entre estes grupos encontram-se os ribeirinhos, grupos sociais haliêuticos cujo modo de vida assenta-se no tripé rio-casa-mato. Este artigo chama atenção, a partir de um caso etnográfico – dos habitantes das margens do Igarapé Acaputeua, afluente do Rio Maúba, em Igarapé-Miri –, para essa categoria social da Amazônia paraense que, ao mesmo tempo em que não se confunde com outras categorias como a dos camponeses, apresenta relações sociais tão complexas quanto estas.

**Palavras chaves:** Ribeirinhos; Amazônia paraense; Rio Maúba; Igarapé Acaputeua.

**Abstract:** Full of natural resources and complex social groups, Amazonia has a heterogeneous yet unique identity. Marked by exogenous and endogenous socioeconomic and cultural processes to the region, their social groups reproduce themselves from a *sui generis* relationship with the material and social environment. Among these groups are the riverine people, fishery social groups whose way of life is based on the tripod river-house-bush. This article draws attention, from an ethnographic case – of the inhabitants of the banks of the Igarapé Acaputeua, an affluent of the Maúba River, in Igarapé-Miri –, to this social category of the Amazônia *paraense* which, while not being confused with other categories such as peasants, presents social relations as complex as these.

**Keywords:** Riverine people; Maúba River; *Igarapé Acaputeua*; Amazônia *paraense*.

---

\* Mestre em Sociologia e Antropologia - Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia - Universidade Federal do Pará - UFPA. Belém, PA - Brasil. Professor de Sociologia do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará (IFPA). E-mail: leonne.alves@ifpa.edu.br

\*\* Doutora em Desenvolvimento Sustentável - Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Sustentável - Universidade Federal do Pará - UFPA. Belém, PA - Brasil. Professora do Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia (UFPA) e do Programa de Pós-graduação em Ecologia Aquática e Pesca (UFPA). E-mail: ravenacanete@gmail.com.

\*\*\* Doutora em Antropologia - Programa de Pós-graduação em Antropologia - Universidade Federal de Pernambuco - UFPE. Recife, PE - Brasil. Professora do Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará (UFPA). E-mail: cizbel@gmail.com.

*Uma Amazônia múltipla*

Este trabalho traz algumas considerações sobre um grupo social característico da Amazônia paraense: os ribeirinhos. Tal reflexão tem como ponto de partida uma pesquisa realizada anteriormente sobre a organização social dos ribeirinhos do igarapé Acaputeua, em Igarapé-Miri, uma localidade haliêutica na Amazônia paraense, e defende o uso do termo ribeirinho como uma categoria sociológica de investigação, devido à composição singular da estrutura social e histórica desses grupos, em detrimento de outros termos<sup>1</sup>.

A Amazônia é repleta de múltiplos atores sociais e de processos socioeconômicos exógenos e endógenos à região, o que lhe garante uma identidade cultural heterogênea e particular. Não é apenas rica em recursos naturais, mas repleta de grupos sociais e culturais complexos que se reproduzem a partir de uma relação *sui generis* com o seu meio material. Entretanto, a Amazônia foi comumente pensada, ao longo de sua história, como um vazio demográfico (BECKER, 1991); ideia que, por sua vez, incentivou e promoveu a exploração desenfreada de seus recursos naturais – e também humanos – por políticas externas à região<sup>2</sup>. Não apenas do ponto de vista econômico, mas também do ponto de vista ideológico, a Amazônia e os grupos que a habitam são pensados de fora.

Ao tratar do processo de ocupação da Amazônia, ou seja, da sua antropogênese, que se iniciou por volta de 9000 antes do presente (A.P), é comum arqueólogos referirem-se aos primeiros grupos humanos por um termo híbrido: coletores-caçadores-pescadores (BARRETO, 2016; MAGALHÃES, 2016). Esses primeiros grupos sociais híbridos, por um processo de adaptação aos diferentes lugares da Amazônia, iniciam o processo histórico conhecido como Neotropical<sup>3</sup>.

Pesquisas arqueológicas em cerâmicas Marajoara mostram que, entre a região do Marajó e o baixo Tocantins, já havia uma espécie de hibridismo cultural que se faz presente nos estilos de confecção das cerâmicas. Tal hibridismo estaria nas representações cosmológicas feitas nas pinturas, retratando seres homens-animais, e nas técnicas utilizadas que revelam padrões de etnias diferentes como os dos povos Aruak e Tupi numa mesma cerâmica. Essas cerâmicas revelariam um hibridismo cultural dentro da ilha (BARRETO, 2016).

Tudo indica que tal tipo de variabilidade seria absolutamente compatível com padrões de interação social de sociedades multiétnicas, em que diferentes grupos, ao mesmo tempo que guardam e reproduzem estilos próprios, também compartilham e reproduzem outros elementos estilísticos em esferas mais amplas, seja através da convivência por

proximidade geográfica ou por redes de troca (BARRETO, 2016, p. 122).

Os hibridismos, fluxos culturais, bricolagens, sempre fizeram parte do Brasil e da Amazônia. Como se refere Canclini (2003) a respeito da América Latina, “(...) as tradições ainda não se foram e a modernidade ainda não terminou de chegar” (2003, p. 17). O que dizer das “modernas” cerâmicas e cuias pintadas e desenhadas de Santarém ou dos artesanatos da orla de Icoaraci em Belém, reivindicando uma “tradição” para melhor entrarem no mercado? Como pensar as populações às margens dos rios da Amazônia?

Não podemos romantizar grupos sociais com estigma de estarem em plena consonância com a preservação do meio ambiente como se fizessem parte indissociável destes. Vários grupos da Amazônia tiveram suas identidades e modos de vida reconhecidos a partir da luta e de movimentos sociais (CASTRO & OLIVEIRA, 2016). As chamadas populações tradicionais inicialmente designavam grupos sociais que habitavam unidades de conservação (BARRETO FILHO, 2006); entretanto devemos ter em mente as diversas relações sociais desenvolvidas por estes grupos.

Na tradição sociológica, com enfoques mais amplos de “processos econômicos, luta pelo poder, migrações e mudanças demográficas” (ALMEIDA, 2007, p.179), o conceito de campesinato abarcava, como um grande guarda-chuva, diversos atores sociais da realidade brasileira, tais como

Caboclos, sertanejos independentes, caipiras, caiçaras, quilombolas, seringueiros, microminorias indígenas e, mais especificamente ainda, ribeirinhos, regatões, ilhéus, seringueiros, pescadores artesanais, caçadores, coletores das matas, coletores do mangue, agricultores de pés-de-serra e de veredas e chapadas, além de garimpeiros (ALMEIDA, 2007, p. 165).

O conceito de campesinato, transferido de uma tradição europeia para a América Latina, para a realidade brasileira, para a Amazônia, é, não apenas uma concepção de campesinato-classe, operário, de tradição marxista, mas uma episteme exógena da nossa realidade, ainda que adaptada a ela<sup>4</sup>. Não se quer dizer, com isso, que o conceito de camponês não se aplique a América Latina, ao Brasil, ou ainda à Amazônia, mas chamar a atenção para o fato de que, como diz Mauro Almeida (2007), o discurso do campesinato é um discurso da modernidade, e mais ainda, é um discurso dialético, bem ao molde hegeliano<sup>5</sup>. Sendo, portanto, fruto da modernidade, o conceito de camponês parece refletir o monolitismo característico das grandes narrativas (BAUMAN, 2001; LATOUR, 1994),

a maior delas a de progresso<sup>6</sup>. Ao *camponisar* a todos os grupos cujo modo de produção é não-capitalista, o conceito de camponês invisibiliza sujeitos históricos.

Romero Ximenes (2013), por exemplo, mostra que na Amazônia a identidade pode vir pelo que você come. No nosso caso [paraense], pelo açaí. A Amazônia não seria, na perspectiva deleuze-guattariana<sup>7</sup> utilizada pelo antropólogo, uma arborescência, mas um rizoma, que é capaz de se conectar, e também desconectar, em muitos pontos. Dito de outro modo, a Amazônia não seria pura, mas impura. A perspectiva sociológica do conceito de camponês não é inaplicável à Amazônia, haja vista inúmeros trabalhos tratando de populações da várzea amazônica ou do estuário amazônico como camponeses. Não obstante, o conceito de camponês procura opor uma ruralidade a uma urbanidade, a partir de uma dicotomia campo-cidade. Assim como, de acordo com Canclini (2003), não funciona uma ruptura abrupta entre o tradicional e o moderno, não se pode pensar numa oposição entre campo-cidade, onde o campo figure como o atrasado.

Do ponto de vista linguístico, o termo campo não tem muito sentido para nós, paraenses, como oposição à cidade; em contrapartida temos o termo *interior*. Nascidos, criados ou socializados aqui, ouvimos desde sempre a oposição caboco-da-cidade/caboco-do-interior, numa clara noção de que, em alguma medida somos todos caboclos, e em alguma medida não somos. Nesse sentido, Carmem Rodrigues (2006), pensando nas impurezas do real amazônico, opta pelo termo ribeirinhos para tratar da sociabilidade dos habitantes do bairro do Jurunas, bairro periférico de Belém, devido à construção da sua identidade estar vinculada, em alguma medida, ao rio, à beira, às ilhas, à memória do interior de seus migrantes ribeirinhos.

Assim, a opção por não utilizar o termo camponês decorre da percepção de que esse conceito não dá conta de se aproximar da realidade de alguns grupos sociais da Amazônia, senão de uma parcela deles. Se em alguns casos amazônicos é possível aplicar o conceito de camponês, o que dizer de localidades como o Acaputeua, em que grupos sociais que ali vivem se identificam unicamente como aqueles que estão à beira do rio, aqueles que se adaptam ao meio ambiente, aqueles que vivem da sazonalidade do verão e do inverno, das vazantes e cheias, do açaí e do peixe, aqueles que não podem manter uma lavoura ou a criação de animais de porte médio, porque durante meses estão com as terras embaixo da água, e durante o ano inteiro com o rio à porta; como enquadrá-los na categoria de camponeses sem, de certo modo, invisibilizar todo um *ethos*<sup>8</sup> amazônico?

Em contrapartida, o grupo social de que trata este trabalho percebe-se como ribeirinhos. O hibridismo ribeirinho, mesmo não sendo o foco deste artigo, é um conceito

que merece atenção especial em uma Amazônia multicultural, e não pode ser invisibilizado em favor de um campesinato genérico. Como afirma Diegues (2001, p. 52), “um dos critérios mais importantes para definição de culturas ou comunidades tradicionais, além do *modo de vida*, é sem dúvida, o *reconhecer-se* como pertencente àquele grupo social particular”.

Os ribeirinhos amazônidas, sujeitos deste trabalho, são um grupo social da região de várzea. Influenciados pelo ritmo das marés, a vida desses grupos se assenta no tripé rio-casa-mato<sup>9</sup>. Não obstante, são também híbridos; como muitos outros, têm no jirau a máquina de açaí elétrica ao lado da máquina manual; mantêm nas salas das casas, rasas e paneiros de açaí dividindo espaço com a televisão e o aparelho de DVD; tecem rasas com talas de arumã (*Ischnosiphon polyphyllus*, Marantaceae) – e jupati (*Raphia taedigera* Mart.) e as amarram com plástico de garrafa pet; usam o casco como montaria, mas instalam o “motor rabudo” dentro. São, de alguma forma, descendentes dos tapuios<sup>10</sup> dos séculos XVII e XVIII que se estabeleceram ao longo dos rios, mas nem por isso abrem mão da antena parabólica. O ribeirinho amazônida, portanto, é o sujeito central deste trabalho.

Segundo Ferreira (2013), “as sociedades humanas sempre buscaram se estabelecer às margens ou próximos aos cursos d’água”. O autor destaca ainda que os cursos d’água sempre foram importantes devido à diversidade de usos oferecidos pela água, como a agricultura, a navegação e à obtenção de alimentação como peixes (FERREIRA, 2013). Não obstante, Antônio Cândido (1979) menciona que a aproximação do homem com a natureza se retrai com os avanços técnicos do modelo capitalista de produção que tende a alienar o homem duplamente; primeiro de sua relação material com o meio e de sua própria produção; segundo, de si mesmo, tornando-o um objeto técnico, uma mercadoria. (SANTOS, 2014). Rio e floresta são importantes fontes de recursos que condicionam e também dão o ritmo da vida ribeirinha (MOREIRA, 1960; NUNES, 2001).

Dessa relação com o meio, Charles Wagley (1977) traz uma interessante descrição sobre uma prática conhecida dessas populações, concernente ao rio, o uso do cacuri<sup>11</sup>:

A cacuri é constituída de uma parede de varas do tronco do açaí que avança pelo rio formando uma barreira para os peixes que sobem ou descem, arrastados pela corrente. No fim dessa barreira, forma-se um curral circular onde os peixes se movimentam e, mais além, um outro cercado menor que se pode fechar quando se querem retirar os peixes. (1977, p. 88)<sup>12</sup>

Tais grupos receberam diversos nomes ao longo da história: tapuios, caboclos, ribeirinhos, populações tradicionais, dentre outros (MAYBURY-LEWIS, 1997). Vale ressaltar que, concordando com Ferreira (2013) e Mark Harris (2006)<sup>13</sup>, o termo ribeirinho parece não tomar contornos pejorativo e é, como supracitado, usado pelo grupo alvo deste trabalho; indo ao encontro do que argumenta Adams et. al (2006), entendemos que o termo ribeirinho não dissocia o sujeito das forças históricas que contribuem para a sua formação. Tendo por base o meio haliêutico, concordamos com Leandro Tocantins (1961) quando este diz que homem e rio são os principais agentes na construção do espaço amazônico

O homem e o rio são os dois mais ativos agentes da geografia humana na Amazônia. O rio enchendo a vida do homem de motivações psicológicas, o rio imprimindo à sociedade rumos e tendências, criando tipos característicos na vida regional. (p. 61)

Não somente do ponto de vista econômico, mas também do ponto de vista cultural, pois

Quando se fala de identidade das populações amazônicas, inevitavelmente a imagem do ribeirinho é lembrada como uma espécie de personificação daquilo que se considera como mais típico da cultura amazônica. A força dessa imagem construída no imaginário social mostra a importância do rio para a história, a geografia e a cultura da região (CRUZ, 2008, p. 49).

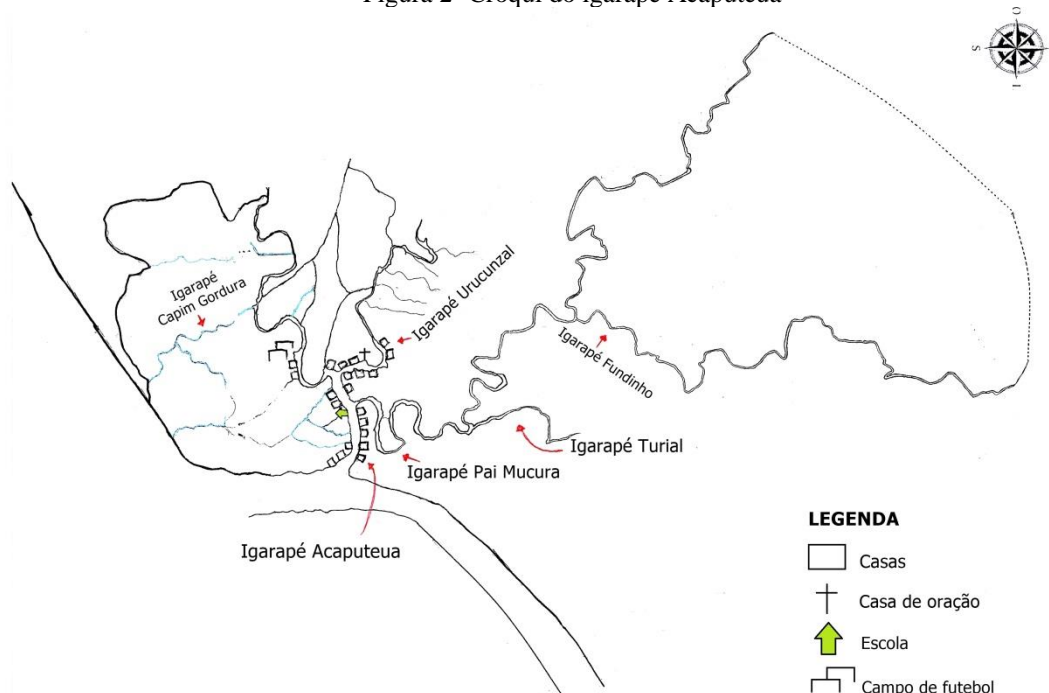
Não é apenas a proximidade e o fato de morar à beira do rio que caracteriza o ribeirinho enquanto categoria social amazônica, mas os processos e as relações histórico culturais que produzem nele o sentimento de pertença (CRUZ, 2008, p. 55). O rio não é apenas um elemento da paisagem geográfica, é também um elemento carregado de significado, capaz de interferir nas relações ribeirinhas, “[...] o rio aparece nas relações cotidianas como espelho do movimento, da troca, cujo ritmo em muito nos faz lembrar o tempo da natureza [...] constituído pelo ciclo das águas dos rios, das cheias e das secas” (SILVA; MALHEIRO, 2005, p. 155). A temporalidade ribeirinha é, então, definida na relação da tradição com a natureza, segundo Cruz (2008). Conseqüentemente, o rio, a casa, o mato são elementos importantes da organização das sociedades ribeirinhas, sendo o ribeirinho a personagem central para a qual convergem os múltiplos elementos sociais que formam as populações à beira dos rios da Amazônia a fim de engendrar sua organização social.

*O Igarapé Acaputeua, no rio Maúba — Aspectos ecológicos gerais*

Os ribeirinhos, sujeitos alvos deste trabalho, vivem no Igarapé Acaputeua, na ilha Maúba, no município de Igarapé-Miri, na mesorregião do Baixo Tocantins, no estado do Pará. Circundando a ilha estão o rio Tocantins, a baía Marapatá, o rio homônimo à ilha e o rio Panacuera. Geograficamente, a ilha constitui-se de uma floresta tropical de matas ciliares. As matas cobrem a maior parte das margens dos rios, furos e igarapés da região. Os ribeirinhos se territorializam em terrenos alagáveis durante parte do ano e são fortemente influenciados pelo fluxo e refluxo das marés. O modo de vida ribeirinho, portanto, está assentado na relação rio-várzea-floresta (GONÇALVES, 2005). Os ribeirinhos têm, desta feita, o privilégio de estarem conectados, graças ao meio haliêutico, aos produtos da floresta – como caça, frutos e madeira – e aos benefícios dos rios, a água, a navegabilidade e a piscosidade. Neste item apresentamos os traços gerais do modo de vida dos ribeirinhos do igarapé do Acaputeua.

O solo da ilha Maúba possui uma pequena camada de terra preta, seguido de uma extensa camada de terra argilosa, não fértil, e por ser uma terra muito alagada, muitos cultivos são inviabilizados. Os cultivos que geralmente se desenvolvem em partes muito pequenas de sua terra são: banana, cacau, abacaxi, ingá, limão da sina, laranja da terra, cupuaçu e coco. Essas espécies são cultivadas, geralmente, no mês de maio, para que em janeiro, quando chega o inverno, estejam grandes e não morram com a água. Entretanto, esses cultivos são em pequena quantidade, não sendo essas espécies cultivadas por todos. Plantas, ervas e algumas hortaliças como a catinga de mulata, o cravo, o óleo elétrico de planta, a pimenta, arruda, gengibre, marupá, hortelanzinho, urtiga do sertão são cultivadas em espaços suspensos, colocadas em vasilhas pets e cestos de miriti, jupati ou arumã, que são reaproveitados como vasos. No geral, os ribeirinhos não se dedicam a essas plantações, sendo comum a procura comercial por temperos e mesmo algumas ervas de utilidades medicinais àqueles que as cultivam.

Figura 2- Croqui do igarapé Acaputeua

Figura 3.  
Fonte: Autor, 2018.

As terras baixas da ilha Maúba são facilmente alagadas pelas águas do rio, formando assim uma imensa malha de igarapés e pequenos rios que são navegáveis pelos ribeirinhos do Acaputeua. As margens dos rios e igarapés são cobertas de vegetação secundária, constante o ano todo, onde se vê principalmente açaizeiros (*Euterpe oleracea*) e outras palmeiras como miritizeiro (*Mauritia flexuosa*), além de vegetação aquática como a aninga (*Montrichardia linifera*), que cresce nas praias dos rios e igarapés, e algumas árvores cujas raízes e troncos lançam-se aos igarapés como se quisessem matar o calor, pois os dias são quentes. Pela manhã a temperatura é agradável e geralmente com ventos. As tardes ‘sem vento’ costumam ser mais quentes e desagradáveis, principalmente pelos insetos como o ‘maruim’, que costumam aparecer à tarde. À noite a temperatura fica mais amena.

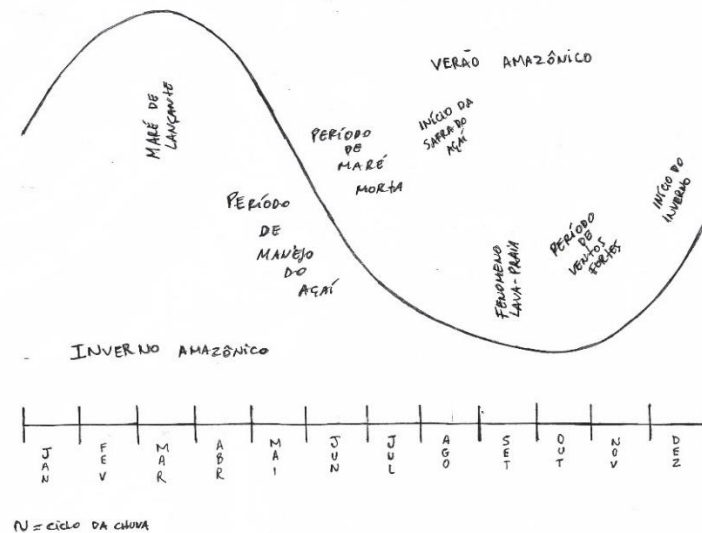
Precipitação pluviométrica ocorre durante todo o ano, sendo mais intensa e constante durante o período do inverno, que compreende entre os meses de janeiro a maio, e é menos intensa e constante durante o verão, que compreende os meses de julho a novembro<sup>14</sup>. Essas duas estações do ano se relacionam com o fluxo das marés, havendo o período de maré cheia, quando ocorrem as lançantes, e o período de “maré morta”. O período de cheias compreende os meses de janeiro, fevereiro, março e abril, quando o nível das águas dos rios sobe, inundando completamente as terras. A lançante é o nome



dados às marés cuja enchente é responsável pelos maiores níveis de água, ocorrendo nos dias de lua minguante (noite escura) e sendo de menor nível nos dias de lua cheia (luau). A partir de maio as águas começam a baixar, mas nunca secam a ponto de impedirem a navegação. Durante os meses de junho a dezembro, os níveis de água chegam apenas até as margens dos igarapés, não inundando o terreno das casas, período que se compreende como seco, e de maré morta, cuja cheia não inunda os terrenos. Excetua-se, no período de verão, o fenômeno da lava praia, uma maré de lançante durante o verão, fenômeno ecológico que parece estar ligado ao preparo do ambiente para a reprodução das espécies haliêuticas locais, ocorrendo uma única vez durante o mês de setembro.

Podemos destacar, então, como principais características da Ilha Maúba, onde fica o igarapé Acaputeua: (1) as terras são baixas e, por isso, alagáveis; (2) o solo é argiloso e não fértil; (3) a mata é secundária, com predominância do açaí nativo às margens; (4) é composta por uma malha de pequenos igarapés navegáveis; (5) chove durante todo o ano, com alternância de intensidade entre as estações de inverno e verão; (6) é fortemente influenciado pelo fluxo das marés<sup>15</sup>.

Figura 4 - Calendário ecológico do igarapé Acaputeua.



Fonte: Autor, 2018

As atividades cotidianas desenvolvem-se, portanto, influenciadas por um calendário ecológico, o qual depende das enchentes e vazantes, do inverno e do verão, que organiza a safra e a entressafra. Atividades como a pesca (peixes e camarão) e o roçado do açaí – principais atividades desenvolvidas na região – dependem de uma íntima relação do homem com o meio ambiente. Essa dependência e adaptação ao meio, força os ribeirinhos do Acaputeua a desenvolverem uma economia mista de subsistência. Assim, embora alguns digam que não vivem do açaí porque o seu trabalho é a pesca, ou o contrário, que não vivem da pesca porque o seu trabalho é o roçado, não há quem não pesque e quem não vá ao mato coletar açaí; assim como não há uma unidade doméstica cujos membros não desenvolvam ao menos uma das atividades, além da extração de óleos de andiroba e a confecção de paneiros e rasas.

A economia ribeirinha é complementada por políticas sociais como bolsa verde, bolsa escola, bolsa família, auxílio defeso e auxílio natalidade. Além desses programas assistenciais, a aposentadoria constitui uma importante fonte de renda para as famílias do Acaputeua.

### *A escolarização ribeirinha*

Figura 5 - Escola municipal Sagrada Família, no igarapé Acaputeua.



Fonte: Autor, 2017.

O igarapé Acaputeua conta com uma escola municipal de ensino fundamental do 1º ao 5º ano, a Escola Municipal de Ensino Fundamental Sagrada Família, com 65 alunos

matriculados. Os ribeirinhos que quiserem dar continuidade em sua formação, passam a frequentar a escola do rio Maúba, a escola Estadual de Ensino Fundamental e Médio Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, com 103 alunos matriculados no ensino fundamental e 197 no Sistema de Organização Modular de Ensino (SOME), modalidade que poderá ser substituída pelo Sistema de Educacional Interativo (SEI). Os que conseguem terminar os estudos comumente oferecem os serviços de professores de reforço, embora a procura por esse tipo de serviço não seja muito frequente, pois nem todos podem pagar um professor particular. Qualquer outra modalidade educacional, como cursos técnicos e profissionalizantes ou curso superior, são procurados nas cidades de Abaetetuba, principalmente, ou Igarapé-Miri; entretanto, quem procura esse tipo de formação, geralmente passa a não mais morar na localidade.

#### *Saúde e práticas medicamentosas*

Os ribeirinhos do Acaputeua contam com o auxílio de um posto de saúde que fica no rio Maúba. Entre as principais ocorrências de enfermidades estão: diarreias e vômitos, principalmente em crianças; suturas e curativos nos jovens em idade laboral; e pressão alta nos mais idosos. Entre eles é comum o uso de remédios caseiros para o tratamento de doenças. Chá de hortelanzinho (*Mentha pulegium*) e limão (*Citrus limon*) na água com um pouco de sal são receitas comumente usadas para tratar diarreia. Para dores em geral, o chá do óleo elétrico de planta (*Piper callosum*). Mistura-se a folha da arruda Po (*Ruta graveolens*), catinga de mulata (*Tanacetum vulgare*), cravo (*Dianthus caryophyllus*) e óleo elétrico de planta (*Piper callosum*), de forma a fazer uma pasta homogênea que é passada no rosto, para tratar o ‘ramo de ar’, a paralisia facial, conhecida também entre os ribeirinhos como ‘doença do tempo’. Sobre o ‘ramo de ar’, é comum se dizer que ‘o tempo dá, o tempo leva’, devendo se passar a mistura no rosto estando no tempo, ao ar livre. Para pressão alta toma-se chá de cidreira (*Melissa officinalis*) e chá de casca de mamorana (*Pachira glabra*), e para problemas cardíacos costuma-se utilizar coramina (*Pedilanthus tithymaloides* (L.) Poit.). O conhecimento dessas receitas é obtido através das redes de parentesco e sociabilidade que são estabelecidas no local, geralmente passando de mãe para filha.

*Santos e encantados*

A maior parte da população local é evangélica, pertencente à denominação pentecostal Assembleia de Deus, que está na localidade há mais de trinta anos, com uma igreja localizada no rio Maúba e outra no rio Panacuera, ambas na ilha Maúba. Há também um ponto de pregação no igarapé Acaputeua. Assim, a rotina dos ribeirinhos do Acaputeua se divide entre os trabalhos do sítio e as reuniões quase diárias da igreja. Há também a presença da Igreja católica, havendo duas na localidade: a Igreja Nossa Senhora de Fátima, na ilha Maúba, na entrada do rio, e a igreja Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, próximo ao igarapé Acaputeua, porém, não na ilha Maúba, mas na outra margem do rio, estando do lado do município de Abaetetuba. A forte influência da Assembleia de Deus não impede, no entanto, que os ribeirinhos mantenham crenças em botos, visagens e encantados, sendo essas aparições constantes nas casas, terreiros<sup>16</sup>, matos e rios.

Sendo predominantemente evangélicos da Assembleia de Deus, os ribeirinhos do Acaputeua mantêm hábitos cotidianos como as reuniões de oração, principalmente no início da tarde, por volta de 13h, reuniões que ocorrem geralmente na igreja local mais próxima. Por conta da religião, os homens que possuem algum cargo de destaque, como diaconato, não utilizam bermudas, por esse motivo é comum vermos os homens mais velhos ou de maior prestígio na Igreja sempre usando calças de tergal ou linho.

Os cultos da igreja Assembleia de Deus seguem o mesmo padrão das igrejas da mesma denominação em outras localidades. Iniciam-se com hinos, há uma abertura para a escola bíblica, feita com orações, pedidos e agradecimentos, e após a escola bíblica se tem o sermão principal. É importante destacar, nesses cultos, a seção de orações que ocorre em favor de um irmão. As orações de cura não são feitas por qualquer irmão da igreja, que é simbolicamente uma grande família, mas por aquele irmão que, pelas fervorosas orações, é destacado como uma pessoa que tem “muita fé”. Como exemplo, houve uma ocasião em que uma senhora sentia muitas dores no joelho, quando chegaram dois irmãos consanguíneos que eram conhecidos como pessoas de muita fé. Depois de muita conversa sobre assuntos cotidianos variados, a senhora contou sobre as suas dores no joelho e nas “caderas”, e eles então iniciaram uma longa seção de cura, que incluiu gestos e palavras, como: olhos fechados, mãos levantadas em volta da senhora, orações e bênçãos, ora murmuradas ora pronunciadas em voz alta, tendo como resultado um forte efeito performativo e catártico entre os presentes, em uma seção, que poderíamos, como antropólogos, classificar como xamânica.

Apesar do fervor evangélico, a crença em encantados e visagens são comuns na localidade. De acordo com a crença local, o boto é um ser encantado que pode assumir a forma tanto de homem como de mulher, sendo mais comum a primeira. As histórias nas quais o boto se transformou em mulher envolvem um tipo de afronta por parte do homem. Desafiado, o animal se vinga, aparecendo na forma de mulher, encantando o provocador que, nas narrativas contadas, escapa sempre no último minuto.

Povoando o imaginário do caboclo amazônida, o boto, nas narrativas locais, pode transformar-se nos maridos de suas esposas, a fim de relacionar-se com elas. As mulheres que estiverem menstruadas, sozinhas em casa ou à beira do rio, podem ser encantadas pelo boto. No igarapé Acaputeua contam sobre um pastor evangélico que havia desafiado o boto a aparecer para ele. Enquanto dormia no trapiche, à noite, uma linda mulher apareceu. Encantado, ele permitiu que ela deitasse na sua rede, o que quase custou-lhe a vida. O peso do animal-mulher sobre ele sufocava-o, enquanto brigava para livrar-se. Quando finalmente conseguiu livrar-se da “morte certa”, percebeu apenas o barulho de algo que rapidamente pulou na água, antes que ele pudesse distinguir quem era, deixando-o molhado e ‘pitiusado’<sup>17</sup>.

Outro relato acerca do tema foi o de uma senhora que, sozinha em casa, tarde da noite, esperava o marido que havia saído, quando, na penumbra, um homem, semelhante ao seu marido, aparece pedindo comida. O homem [que ela pensava ser seu marido] jantou e, de repente, desapareceu, quando ela se distraiu. Minutos depois, seu marido entrou perguntando por comida. A senhora furiosa, brigou com ele, xingando-o de bêbado, e lhe dizendo que ele já havia comido. Ele então lhe explicou que havia acabado de atracar no porto. Confirmou-se, assim, que fora o boto que fizera uma visita.

Visagens também são comuns na crença ribeirinha. Dona Benedita, moradora do lugar, contou que em sua casa há uma visagem que os perturba desde que ela era criança. Sua casa, ao que parece, fica no caminho por onde a visagem gosta de passar à noite. A mesma visagem já apareceu para seu filho, sua filha e seu marido, em formas diferentes<sup>18</sup>.

É comum também que os moradores da comunidade, mesmo alguns evangélicos, manifestem certos hábitos da cosmologia católica. Os mais comuns são o banho de São João e a prática de pular fogueira. Os banhos de São João ocorrem na virada da noite do dia 23 para o dia 24 de junho. Os ribeirinhos mergulham no rio para que possam ter boa sorte. Em algumas casas, os banhos tornam-se verdadeiras festas que costumam durar até o amanhecer do dia 24 de junho. Na noite do dia 24, acendem-se as fogueiras em volta das quais podem se reunir familiares e amigos. Com a fogueira acesa, as pessoas que

quiserem dão as mãos umas às outras e com elas erguidas passam a fogueira, declarando, em voz alta, um tipo de parentesco que querem estabelecer. Os mais comuns são o compadrio e o cunhadismo.

### *Lazer e sociabilidade*

Na localidade do Igarapé, a diversão e os passatempos são compostas de práticas de sociabilidades que reforçam laços sociais e redes estabelecidas. Os mais velhos geralmente visitam parentes e amigos para conversar, saber as novidades; a “palestra” é uma atividade claramente apreciada entre os mais velhos, homens ou mulheres. As visitas parecem estar no centro de uma relação de trocas de favores e gentilezas cuja mutualidade, ao mesmo tempo aparentemente livre e obrigada, afirma a presença de um sistema de dádivas e contra-dádivas (MAUSS, 2003)<sup>19</sup>, em que a palavra falada, ou seja, a oralidade, é como um presente que obriga o outro a retribuir com o café “bem passado” e quente. As moedas, entretanto, estão bem estabelecidas para a troca durante uma palestra. Ao visitante que honra o dono da casa com sua presença, quase sempre se diz “sente e conte”. Em seguida, alguém da casa traz um cafezinho que é, sempre, primeiramente oferecido à visita e depois aos outros membros da casa que participam da palestra. Alimento e palavra estão conectados pela boca; um entra o outro sai, um alimenta o corpo, o outro o espírito. Nessa relação quase bíblica, o homem ribeirinho não vive só de pão e água, mas também da palavra que sai da boca<sup>20</sup>. A oralidade entre esses ribeirinhos não é apenas uma tradição de contar histórias e narrativas como forma de transmitir uma identidade e perpetuar os costumes de um determinado grupo, mas implica no ato de falar sobre, de falar com, em uma interação plena de sujeitos que são existem um sem o outro. A palavra também é alimento, dádiva e troca.

Entre as crianças o lazer está presente nas brincadeiras cotidianas, que podem ou não parodiar o mundo dos adultos. Desta maneira, é comum que crianças imitem os afazeres cotidianos de cuidados da casa, do sítio, dos trabalhos no mato e no rio, de maneira jocosa. As crianças frequentemente correm pelos terreiros, sobem em árvores para apanhar frutas, e divertem-se no rio, tomando banho ou andando de canoas. Os lazeres dessas crianças se constituem das brincadeiras pelo terreiro e pelo rio, e em assistir a desenhos animados pela televisão. Nas brincadeiras diárias, aprendem por imitação ou improvisação (INGOLD, 2015), a viver e sentir as conexões com o ambiente, o rio, a mata, os objetos e os seres que habitam esses espaços.

Figura 6- Crianças ribeirinhas brincando em balsa preparada com bucha de miritizeiro.



Fonte: Autor, 2017.

Figura 7— Criança ribeirinha em balsa de miriti (*Mauritia Flexuosa*) aguardando o companheiro em cima da árvore apanhando fruta conhecida como ingá.



Fonte: Autor, 2017.

Figura 8— Colete-boia feito de miriti. Coloca-se a boia de miriti por baixo dos braços da criança para ensiná-la a nadar.



Fonte: Autor, 2017.

Os jovens se divertem visitando seus amigos e primos mais próximos. Essas visitas não têm o mesmo caráter ritualístico das “palestras” dos mais velhos. As visitas dos jovens têm, além da cordialidade da visita, o objetivo de circular na localidade, o que pode favorecer os relacionamentos amorosos. Assim como as crianças, os adolescentes e jovens também se divertem no rio, sendo corriqueiras as partidas de futebol. Na localidade frequenta-se, comumente, um campo de futebol localizado às margens do Acaputeua, subindo o igarapé. As partidas ocorrem no fim da tarde. As garotas também brincam de futebol, porém, reúnem-se no terreiro de alguém<sup>21</sup> para fazê-lo. Importante ressaltar que a prática desse tipo de lazer está relacionada ao ciclo ecológico da várzea, pois durante o período do inverno amazônico a comunidade fica impossibilitada de realizar essas atividades.

#### *A “modernidade” ribeirinha*

Desde 2012, os ribeirinhos do igarapé Acaputeua possuem energia elétrica, que chegou através de um acordo entre os ribeirinhos para “puxarem” a energia do linhão que passava no rio Panacuera. Através da associação dos moradores da ilha Maúba, os moradores se comprometeram a arcar com as despesas técnicas para levar a energia até eles, como descreveu Silva (2014). Por conta dessa energia, é comum o uso de eletroeletrônicos e eletrodomésticos, como aparelhos de som, caixas amplificadas,



equipamentos musicais elétricos, celulares, telefones, geladeiras, fogões elétricos, máquinas de lavar, televisores e máquinas elétricas de ‘bater’ açai. Os televisores e os telefones fixos dependem da instalação de antenas parabólicas digitais ou de sinais telefônicos, geralmente acima das árvores mais próximas das casas; apenas a antena parabólica é instalada ao lado das casas. As antenas digitais de televisão e as de sinal telefônico são instaladas apontando para Belém pois, segundo os moradores, é de onde vem o sinal. A chegada da “modernidade”, a partir desses aparelhos, é datada na memória de seu Valentim (98 anos), quando lembra:

Olha, o primeiro rádio que houve foi lá nessa fazenda que tô lhe contando. Nós ia daqui a boca da noite, pra escutá lá, que tem o cerco, lá que agente afinca o remo. Agora, escutava o rádio, lá dentro da casa. Quando nós era assim, parece esse menino que passou aqui agora, o meu neto... bisneto. Meu pai pagava dois tostão pra nós subi assim numa escada, chegava assim se debruçava, pra vê ele tá cantando [...] o rádio [...] quando nós ia pra festa nos encustava lá pra escutar lá um mucado e depois ir pra festa.

Depois que apareceu. O primeiro rádio que apareceu aqui no Acaputeua foi dum filho meu [...] ele comprou. *Um eletrônio*. Primeiro rádio, que cê gostava de vê gente de noite vinha vê uma image dessa [...]

Esse televisão, nunca tive. Televisão...geladeira; adonde cê já viu geladeira. Adonde cê já viu fugão butano, adonde cê já viu...máquina de puxar...aqui o bicho...encheu as vasilha tudo quanto é vasilha lá em terra. Tá tudo cheio as vasilhas, por que ainda agora eu vim... máquina de lavar roupa...era o dia inteiro...era pouca roupa que a gente tinha. Agora eles ponho ali numa máquina; enche as cordas, espia como tá aqui de roupa. Rápido.

Figura 9— Poste de madeira com transformador dentro do sítio ribeirinho.



Fonte: Autor, 2017.

Figura 10 — Máquina elétrica de ‘bater’ açai.



Fonte: Autor, 2017.

Essa memória sobre as transformações entre o passado e presente da localidade evidencia o caráter coletivo da memória, como enfatizou Maurice Halbwachs (1990), que é, ao mesmo tempo, produto de uma experiência individual e um construto social; toda memória é construída – e constantemente reconstruída – nesse jogo de correlações entre as percepções dos sujeitos acerca dos acontecimentos marcantes de suas trajetórias individuais e suas histórias de vida – sociais, coletivas, tradicionais, sempre em referência ao meio social e ambiental que os envolve. A memória do senhor Valentim, cumpre bem a função de descrição dos modos de vida, como projeto de história oral (THOMPSON, 1992), ao mostrar-se marcada pelo espanto do vivido caboclo com a modernidade (“adonde cê já viu”), e ao destacar a mudança de comportamentos (“era pouca roupa que a gente tinha [...] Agora eles ponho ali numa máquina; enche as cordas, espia como tá aqui de roupa”).

### *Considerações finais*

Buscamos evidenciar aqui, partindo de uma descrição etnográfica, a presença de uma Amazônia portadora de multiplicidades que conferem aos grupos sociais nela existentes características singulares ao longo da história de formação dos mesmos. Entre esses grupos, os habitantes do igarapé Acaputeua, no rio Maúba, compartilham com outros grupos amazônicos um modo de vida que está assentado em uma tríade espacial entre casa-rio-mato, o que permite entendê-los como ribeirinhos, termo que está sendo construído como categoria de análise sociológica aplicável à região amazônica.

Apesar de poderem ser diferenciados de outros grupos da Amazônia, como os camponeses, os ribeirinhos também constroem uma forte sociabilidade marcada por relações de parentesco e por uma flexível organização do seu modo de vida às condições ambientais locais. Sua dependência da sazonalidade das águas dos rios, e a constante adaptação ao meio ambiente os coloca como um grupo sempre em movimento em torno de sua existência. Diversos grupos amazônidas, como é o caso dos seringueiros, tiveram nas lutas sociais organizadas, como no caso dos empates e do encontro dos povos indígenas do Xingu (CASTRO & OLIVEIRA, 2016) a força necessária para conseguirem o reconhecimento de seus direitos. Os ribeirinhos, no entanto, lutam na medida em que existem, se criam, e se reinventam.

Assim, lutam, se criam e se reinventam por meio de uma ecologia que é a história de sua (re)(des)territorialização, sua reprodução material e social no espaço, com o seu *ethos*, seu *modo de vida*, sua *razão prática*, que criativamente encontra singulares formas de fazer. Com sua religiosidade repleta de santos e encantados, rezas e unguentos; seus processos de sociabilidade que, entre um café e outro, rapidamente transformam todos em parentes. Com sua “modernidade” que, se nunca se realiza plenamente, sempre se adapta aos meios e modos tradicionais de viver; com sua tradição que, ainda que ameaçada pelas novidades exógenas, nunca deixa de estar lá, em seus motores rabudos e suas máquinas de bater açai; nesse contexto, os ribeirinhos se apresentam como uma das categorias sociológicas mais ricas, para a qual converge toda a história de formação social da Amazônia.

## Referências

ADAMS, C. *et al.* Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade. São Paulo: Annablume, 2006, p. 15-32.

[ALMEIDA, M. B.](#) Narrativas Agrárias e a Morte do Campesinato. *Ruris* (Campinas), v. 2, p. 157-186, 2007.

ALVES FILHO, A. *et al.* Pontos de história da Amazônia: volume I. Belém: Paka-Tatu, 2001.

\_\_\_\_\_. Pontos de história da Amazônia: volume II. 2. ed. rev. e ampl. Belém: Paka-Tatu, 2000.

ALVES, L. Notas e reflexões Etnográficas: a (re)(des) territorialização do ribeirinho da comunidade São Sebastião na Resex Mapuá-Breves-PA entre casa, mato e rio. 2015. 27f.

Monografia (Especialização) – Universidade Federal do Pará (UFPA). INEAF, Belém, 2015.

BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BARRETO, C. O que a cerâmica marajoara nos ensina sobre o fluxo estilístico na Amazônia? In: BARRETO, C. LIMA, H. P; BETANCOURT, C. J. (Org.). *Cerâmicas arqueológicas da Amazônia: Rumo a uma nova síntese*. IPHAN; Museu Paraense Emílio Goeldi, 2016. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/305335859>. Acesso em: 25/10/2017.

BARRETO FILHO, E. Populações Tradicionais: introdução à crítica da ecologia política de uma noção. In ADAMS, C. *et al.* *Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade*. São Paulo: Annablume, 2006, p. 109-143.

BECKER, B. K. *Amazônia*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1991.

CAILLÉ, A. *Antropologia do Dom. O terceiro paradigma*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

CANCLINI, N. G. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: Edusp, 2003.

CÂNDIDO, A. *Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*. 5. ed. São Paulo: Duas Cidades, 1979.

CASTRO, R.; OLIVEIRA, M. Os termos “populações” e “comunidades” tradicionais e a apropriação dos conceitos no contexto amazônico. *Mundo Amazônico* 7(1-2), 2016, p. 47-70

COSTA, F. A. *Ecologismo e questão agrária na Amazônia*. Belém: Ed. da UFPA, 1992.

CRUZ, V. C. O rio como espaço de referência identitária: reflexões sobre a identidade ribeirinha na Amazônia. In: TRINDADE JÚNIOR, S. C.; TAVARES, M. G. C. (orgs). *Cidades ribeirinhas na Amazônia: mudanças e permanências*. Belém: Edufpa, 2008, p. 49-72.

DELEUZE & GUATTARI. *O que é filosofia?* São Paulo: Editora 34, 2010.

\_\_\_\_\_. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia* 3. São Paulo: Editora 34, 2012.

DIEGUES, A; ARRUDA, R. (Orgs). *Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil*. Brasília: Ministério do Meio Ambiente; São Paulo: USP, 2001.

DIPAULO, P. *Cabanagem: a revolução popular da Amazônia*. Belém: Conselho Estadual de Cultura, 1985.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

FARAGE, N. *As Muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra: ANPOCS, 1991.

FERREIRA, L. S. G. Gênero de vida ribeirinho na Amazônia: reprodução socioespacial na região das ilhas de Abaetetuba-PA. 2013. 148 f.: Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Geografia, Belém, 2013.

GEERTZ, C. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC, 2014.

GODBOUT, J. O espírito da Dádiva. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1999.

GONÇALVES, C. W. P. Amazônia, Amazônias. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2005.

HALBWACHS, M. A memória coletiva. São Paulo: Vértice Editora, 1990.

HARRIS, M. Presente ambivalente: uma maneira amazônica de estar no tempo. In: ADAMS, C. *et al.* Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade. São Paulo: Annablume, 2006, p. 81-108.

HÉBETTE, J. *et al.* A Amazônia no processo de integração nacional. Belém: UFPA/NAEA, 1974.

INGOLD, T. Estar vivo: Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

LATOURETTE, B. Jamais fomos modernos: Ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

LEACH, E. R. Pul Eliya: A village in ceylon. Cambridge at the university press, 1961. Disponível em: [https://monoskop.org/images/a/ab/Leach\\_Edmund\\_Pul\\_Eliya\\_A\\_Village\\_in\\_Ceylon\\_1961.pdf](https://monoskop.org/images/a/ab/Leach_Edmund_Pul_Eliya_A_Village_in_Ceylon_1961.pdf). Acesso em: 09/11/2017.

LITTLE, P. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. Série Antropologia. Nº 322. Brasília: DAN/UnB, 2002.

LOUREIRO, V. R. História social econômica da Amazônia. In: SEDUC; IDESP. (Orgs). Estudos e problemas amazônicos. Belém, SEDUC; IDESP, 1989, p. 9-56.

\_\_\_\_\_. Amazônia: uma história de perdas e danos, uma história a (re)construir. Estudos Avançados 16 (45), 2002, p. 107-121.

MAGALHÃES, M. P. (Org). Amazônia antropogênica. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2016.

\_\_\_\_\_. A Cultura Neotropical 1. Revista de Arqueologia, v. 8, p. 273-280, 1994.

MARTÍNEZ NOVO, C. Antropología indigenista en el Ecuador desde la década de 1970: compromisos políticos, religiosos y tecnocráticos. Revista Colombiana de Antropología. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia – ICANH, Vol. 43, enero-diciembre de 2007, pp. 335-366.

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 183-314 [1923, 1924].

MARTINS, P. H. (Org.) A dádiva entre os modernos. Discussão sobre os fundamentos e as regras do social. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

MAYBURY-LEWIS, B. Terra e Água: Identidade camponesa como referência de organização política entre ribeirinhos do rio Solimões. In: FURTADO, Lourdes G. (Org.) Universidade Federal do Pará. Amazônia: desenvolvimento, sociodiversidade e qualidade de vida. Belém: UFPA. NUMA, 1997.

MOREIRA, E. Amazônia: o conceito e a paisagem. Rio de Janeiro: Nova edição, 1960.

NUNES, B. Do Marajó ao arquivo: breve panorama da cultura no Pará. Belém: Secult: Ed. Ufpa, 2012.

RODRIGUES, C. I. Vem do bairro do Jurunas: sociabilidade e construção da identidade ribeirinha em Belém-PA. 2006. 360 f.: Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação de Antropologia, Recife, 2006.

SANTOS, M. A natureza do espaço. São Paulo: Edusp, 2014.

SANTOS, R. História econômica da Amazônia: 1800-1920. São Paulo: T.A. Queiroz, 1980.

SILVA, D. C. Vozes da ilha: Narrativas, assombrações e cotidiano na comunidade do Rio Maúba –PA. Monografia (Trabalho de conclusão de Curso de Ciências Sociais). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará, 2014.

SILVA, M. B; MALHEIRO, B. A face ribeirinha da orla fluvial de Belém: espaços de (sobre)vivência na diferença. In. TRINDADE JR., S-C; SILVA, M. (Org.). Belém: A cidade e o rio na Amazônia. Belém: EDUFPA, 2005.

TOCANTINS, L. O Rio comanda a vida: uma interpretação da Amazônia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1961.

THOMPSON, P. A voz do passado. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

WAGLEY, C. Uma comunidade Amazônica: estudo do homem nos trópicos. São Paulo: Ed. Nacional, 1977.

XIMENES, R. Assahy-yukicé, iassaí, oyasaí, quasey, açây, jussara, manaca, açáí, acay-berry: rizoma. 2013. 163f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Pará, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Belém, 2013.

---

<sup>1</sup> Por se tratar de uma pesquisa realizada no interior do estado do Pará, na região Amazônica, alguns termos aqui utilizados são próprios do idioleto local: **Arumã** – (*Ischnosiphon Ovatus*) planta da família das Marantáceas; dela se retiram fibras e talas para a confecção de cestos e outros utensílios do cotidiano ribeirinho. **Jirau** – parte da casa, anexo à cozinha ribeirinha, em que se preparam alimentos e/ou se guardam

utensílios, tanto de uso doméstico como de pesca e roça. **Paneiro** – cesto feito de talas de Jupati ou arumã; pode ainda ser confeccionado de fibras de garrafas pet, porém esta forma de tecer é recente e não muito comum. **Rasa** – cesto feito de talas de jupati, arumã ou com fibras de garrafas pet; é utilizada para o depósito da fruta açafá; seu volume é de aproximadamente 14kg. **Jupati** – (*Metachirus nudicaudatus*) planta da família dos didelfídeos; dela também se retiram fibras e talas para a confecção de cestos e outros utensílios do cotidiano ribeirinho. **Casco** – pequena embarcação usada na navegação dos rios, geralmente movida a remo. **Motor rabudo** – motor de popa para embarcação conhecida como rabeta. **Rabeta** – pequena embarcação que difere do casco por seu formato; geralmente é utilizada com o motor rabudo. **Cadeiras** – expressão local utilizada para se referir aos quadris e à lombar. **Pitiú** – expressão local usada para se referir ao odor característico de certas carnes e frutos do mar

2 Sobre os processos de formação político-econômica da Amazônia conferir as obras de Armando Alves Filho (2000, 2001), Francisco de Assis Costa (1992), Pasquale Di Paolo (1985), Nádia Farage (1991), Jean Hébert (1974), Violeta Loureiro (1989, 2002) e Roberto Santos (1980), entre outros.

<sup>3</sup> O Neotropical é o período de história da ocupação da Amazônia que teria se iniciado ainda na era Holocênica. A Cultura Neotropical, que se desenvolveu nesse período, caracterizou-se pela expansão das florestas, domesticação das plantas e vegetações, e a possível mongolização das populações amazônicas (MAGALHÃES, 1994). Ainda de acordo com Magalhães (1994), neste período, houve maior interação do homem amazônida com o meio ambiente, o que favoreceu o desenvolvimento das sociedades de caçadores-coletores até as os grupos sociais da região como conhecemos hoje.

4 Assim, por exemplo, em El Salvador destacam-se figuras como Alejandro Marroquim, cuja perspectiva marxista procurou demonstrar como, por trás das diferenças étnicas estão as diferenças de classe (MARTÍNEZ NOVO, 2007), e as antropólogas Clará de Guevara y Gloria Aracely Mejía de Gutiérrez, que buscavam, dentro dos estudos folcloristas, o resgate de uma identidade original. Entretanto, os estudos de perspectiva marxista acabaram promovendo uma camponisação do indígena na América. Não só do indígena mas de outros grupos sociais que acionam a categoria de camponês como discurso político-jurídico (LITTLE, 2002), já que são impossibilitadas de acionar outra, para questões territoriais de reforma agrária ou acesso a crédito rural.

<sup>5</sup> A dialética hegeliana não é apenas um sistema argumentativo, mas um sistema gnosiológico. Para Hegel o conhecimento da realidade opera a partir de uma tensão estrutural entre elementos que compõem a atividade cognoscente (tese – antítese – síntese). O mesmo discurso, ainda que invertido, é defendido por Marx (1982) no prefácio de O Capital. Logo, a concepção de camponato-classe em oposição à outra classe, a dos industriais-classe, é parte da dialética para a compreensão da realidade agrária no mundo capitalista.

6 No discurso progressista da modernidade, a Amazônia, por exemplo, aparece sempre como “um lugar com um bom estoque de índios” para servirem de escravos, no dizer dos cronistas da época; uma fonte de lucros no período das “drogas do sertão”, enriquecendo a Metrópole; ou ainda a maior produtora e exportadora de borracha, tornando-se uma das regiões mais rentáveis do mundo, numa certa fase” (LOUREIRO, 2002, p. 107), Não obstante a ideia de vazio está presente desde o início da chegada dos primeiros portugueses; como a própria autora aponta, Vicente Pinzón surpreendeu-se ao subir o Amazonas e perceber que a ilha do Marajó era uma das regiões mais povoadas da colônia. Essa mentalidade equivocada sobre a região tem permanecido ainda nos projetos de colonização mais recentes (COSTA, 1992) como os grandes projetos de integralização nacional do período militar, o extrativismo de ouro no garimpo de Serra Pelada, as hidrelétricas (LOUREIRO, 2002) e mesmo como fronteira econômica (BECKER, 1991).

7 O filósofo Gilles Deleuze e o psicanalista Felix Guattari se inscrevem no movimento intelectual conhecido como pós-estruturalismo. Para estes autores o conhecimento não é uma arborescência, ou seja, não está assentado numa estrutura fixa, mas é fruto de um encadeamento de elementos. A verdade das questões, dos problemas da sociedade reside onde ela está em mudança, realizando novos encadeamentos. (DELEUZE e GUATTARI, 2010; 2012)

8 A definição de *ethos* usada neste trabalho segue a linha geertziana: o *ethos* é a representação de um estado de coisas que a visão de mundo descreve. Segundo Geertz (2014, p. 93), “o *ethos* torna-se intelectualmente razoável porque é levado a representar um tipo de vida implícito no estado de coisas real que a visão de mundo descreve, e a visão de mundo torna-se emocionalmente aceitável por se apresentar como imagem de um verdadeiro estado de coisas do qual esse tipo de vida é expressão autêntica”.

9 Gonçalves (2005) identifica que o tripé sobre o qual se assenta o modo de vida ribeirinho é rio-várzea-mato. Entretanto, o autor entende que a várzea é um bioma que compreende a relação entre o rio e o mato, que é inundado durante os períodos de cheias, e prefere tratar o rio e o mato como espaços sociais onde a vida ribeirinha se desenvolve, incluindo nessa relação a casa ribeirinha, e trata esse tripé rio-casa-mato como uma dimensão estrutural do espaço ribeirinho (AUTOR, 2015). O mato, por sua vez, é uma categoria social nativa utilizada para se referir à floresta, porém, dependendo do contexto linguístico e de quem

enuncia o termo, este pode adquirir significados distintos; por exemplo, mato pode se referir a ervas ou plantas para fazer remédios, como na frase ‘*sair para pegar um mato para fazer banho*’.

10 Termo utilizado antigamente para designar descendentes de indígenas, ou populações que traziam uma herança indígena.

11 Em pesquisa de campo na Resex Mapuá no município de Breves-PA, durante a realização do curso de pós-graduação *lato sensu* em Agricultura Familiar e Desenvolvimento Agroambiental na Amazônia, em 2015, com financiamento do CNPq, o autor pode verificar o uso do cacuri.

12 Charles Wagley (1977) traz uma importante etnografia da população de Itá, na região do Baixo Amazonas.

13 Para Mark Harris (2006), não é possível falarmos de uma identidade cabocla no sentido de uma fronteira étnica, muito embora essas populações das várzeas tenham passado pelo processo de “caboclicização” pouco antes da Cabanagem. Para Harris é preciso compreendê-los como uma categoria ambivalente, e sem essencialismo, ainda que Harris fale em um campesinato ribeirinho, talvez uma categoria impura no dizer de Carmem Rodrigues (2014).

<sup>14</sup> Por conta da proximidade com o Equador, a inclinação da posição solar sobre a região é pequena, condição que não ocorre em zonas temperadas, nas quais o sol se movimenta de forma distinta em períodos diferentes do ano. Dessa forma, no período que corresponderia no calendário oficial como verão, há uma maior incidência de radiação solar sobre a região, evaporando um volume maior de água dos rios, o que aumenta a formação de nuvens e chuvas na região. Em decorrência deste aumento de chuvas na região, este período do ano é popularmente chamado de inverno amazônico.

15 A influência da topografia foi assinalada por autores como Tim Ingold, Edmund Leach e Evans-Pritchard. Para tais autores, o estudo do homem passa por uma compreensão das formas como o homem cria impulsionado pelo ambiente que o circunda. Destacando a relação entre ambiente e as regras e práticas de parentesco em uma comunidade singalesa, Leach enfatiza que “uma comunidade [...] existe dentro de um ambiente ecológico criado pelo homem. É a inflexibilidade da topografia – da água, da terra e do clima – que determina, acima de tudo, o que as pessoas devem fazer [...] as restrições da economia são anteriores às restrições da moralidade e da lei” (LEACH, 1961, p.9) [Tradução livre]. A questão do meio ambiente incide diretamente nas questões econômicas como alimentação, formas de trocas, entre outras (Conf. EVANS-PRITCHARD, 1978). Ambos os autores acabam apresentando, antes de Ingold, a ideia de que o meio ambiente é responsável pela constituição singular, em grande medida, dos costumes e práticas de determinados grupos sociais. É necessário que compreendamos não apenas a materialidade (o conceito sobre a matéria), mas que possamos apreender a própria matéria por meio da experiência com ela (INGOLD, 2015).

16 O terreiro aqui descrito é o espaço ao redor da casa, no qual ficam os animais, algumas plantações suspensas e árvores utilizadas cotidianamente pela família.

17 Léxico típico da região paraense, usado para designar o odor forte característico do peixe e outros seres do mar e dos rios.

18 D. Benedita contou que seu irmão, Benedito, uma vez desafiou a visagem a aparecer para ele. A visagem, em resposta, bateu na sua porta e o desafiou a sair para o terreiro e ele viu, ao lado da casa, um enorme monstro em forma de jacaré.

<sup>19</sup> É inegável a atualidade da teoria das dádivas trocadas em forma de presentes, cortesias e gentilezas, nas sociedades humanas (MAUSS, 2003). Essas práticas, inseridas em um sistema moral de relações sociais, acontecem tanto em momentos festivos altamente elaborados (ritos de nascimento, casamento, iniciação e morte) quanto em encontros cotidianos ou visitas mútuas entre parentes, vizinhos, compadres, conhecidos. Partindo das formas etnográficas encontradas em grande número de sociedades “tradicionais”, a teoria maussiana estendeu seu alcance às diversas formas não utilitárias de circulação de dons e presentes nas sociedades modernas, produzindo novas análises e desdobramentos da teoria inicial, que enfatizam a produção de vínculos sociais sobre o cálculo utilitarista (CAILLÉ, 2002; GODBOUT, 1999; MARTINS, 2002). Entre os ribeirinhos do Maúba, chama atenção o sistema de trocas de informações, avaliações e prestações mútuas que ocorrem em visitas cotidianas, conforme supracitado.

<sup>20</sup> Em uma passagem bíblica, o Livro de São Matheus 4:4 diz “Jesus, porém, respondeu: Está escrito: Não só de pão viverá o homem, **mas de toda palavra que procede da boca de Deus**” (grifo dos autores).

<sup>21</sup> Como os terreiros ou quintais são frequentemente parte do mato pertencente a alguma família, e são, ao mesmo tempo, parte da casa e distinto do mato, não tem sentido dizer que é terreiro da casa, pois se pressupõe, pela estrutura do sítio ribeirinho no Acaputea, que o terreiro dela faz parte. Portanto, na estrutura do idioleto local – que entre outras coisas expressa as relações de parentesco –, é compreensível que se diga “o terreiro de João”.