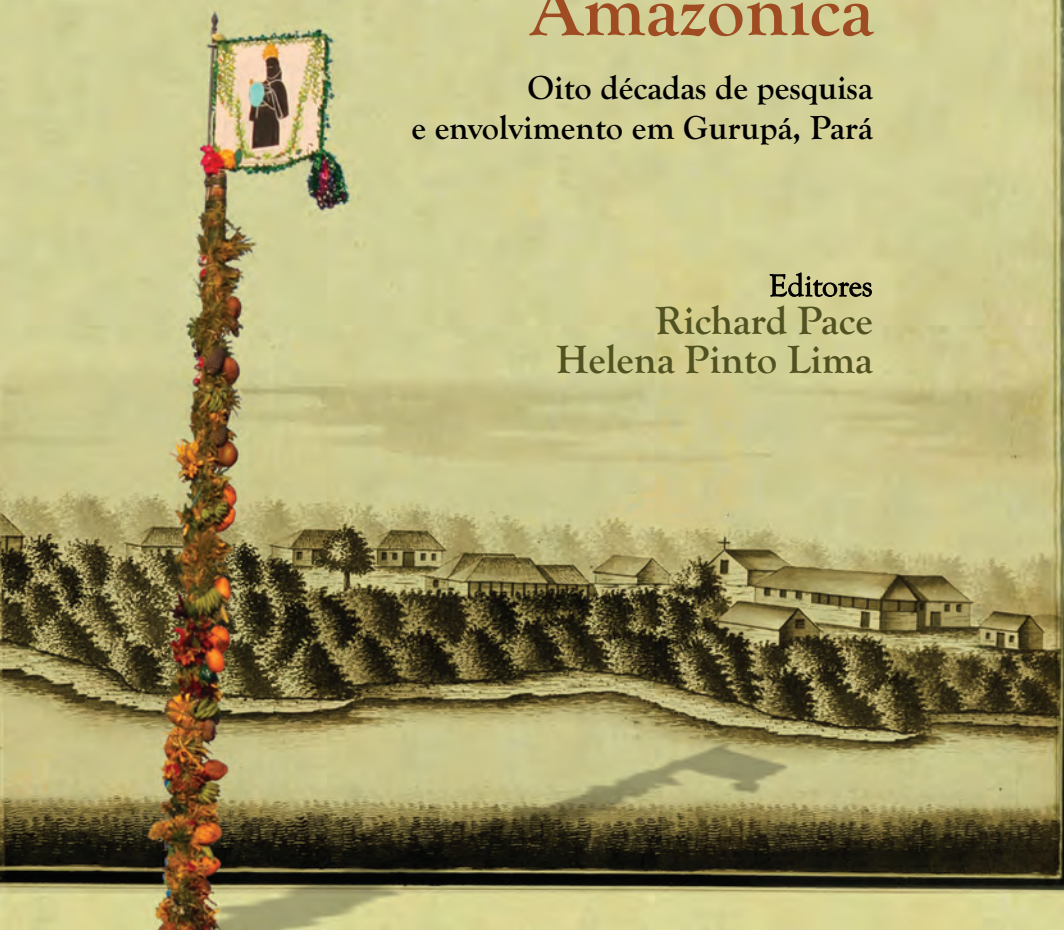


Museu Paraense Emílio Goeldi

Crônicas de Uma Comunidade Amazônica

Oito décadas de pesquisa
e envolvimento em Gurupá, Pará

Editores
Richard Pace
Helena Pinto Lima





Crônicas de Uma Comunidade Amazônica

Oito décadas de pesquisa
e envolvimento em Gurupá, Pará

Editores
Richard Pace
Helena Pinto Lima





Presidente da República
Luiz Inácio Lula da Silva

Ministra da Ciência, Tecnologia e Inovação
Luciana Santos



MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI
Diretor
Nilson Gabas Junior

Coordenadora de Pesquisa e Pós-Graduação
Marlúcia Bonifácio Martins

Coordenadora de Comunicação e Extensão
Sue Anne Costa

NÚCLEO EDITORIAL

Editora Executiva
Iraneide Silva

Editora Assistente
Angela Botelho

Editora de Arte
Andréa Pinheiro

Instituição filiada:



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

C947 Crônicas de uma comunidade amazônica: oito décadas de pesquisa e envolvimento em Gurupá, Pará / editado por Richar Pace e Helena Pinto Lima. – Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2026.

472p. il.

ISBN 978-65-88888-17-9

1. Etnografia-Gurupá (Pará). 2. Comunidade ribeirinha-Gurupá (Pará). 3. População rural ribeirinha-mudanças socioculturais. I. Pace, Richard. II. Lima, Helena Pinto.

CDD: 307.72

Museu Paraense Emílio Goeldi



Crônicas de Uma Comunidade Amazônica

Oito décadas de pesquisa
e envolvimento em Gurupá, Pará

Editores
Richard Pace
Helena Pinto Lima

Belém
2026



Procissão de São Benedito 1948 (Foto: C. Wagley).

Apresentação

Em 1948, os antropólogos Charles Wagley e Eduardo Galvão se associaram para conduzir um estudo etnográfico na pequena cidade de Gurupá, estado do Pará. Como resultado desta pesquisa, Wagley publicou o clássico *Amazon Town: A Study of Man in the Tropics* (Macmillan, 1953) e Eduardo Galvão escreveu sua dissertação e o livro *Santos e Visagens: A Vida Religiosa em Itá* (publicado em 1955). Ambos usaram o pseudônimo Itá para a comunidade de Gurupá. Estes dois trabalhos se tornaram, ao longo das décadas seguintes, como chaves para a caracterização da vida tradicional ribeirinha na Amazônia, e têm sido usados comparativamente como estudos de base para descrever mudanças por toda a região amazônica. Mas os estudos sobre Gurupá não pararam aí. Desde os trabalhos iniciais de Wagley e Galvão, pesquisadores têm continuamente feito jornadas de pesquisa a esta comunidade.

Atualmente, oito décadas depois, 50 pesquisadores passaram cerca de 20 anos vivendo, trabalhando e advogando na comunidade. Foram produzidos mais de 50 livros, artigos, dissertações e teses e relatórios. Grande parte deste rico material possui enfoque antropológico, mas a coleção inclui trabalhos importantes em história, comunicação, sustentabilidade e, desde 2014, também em arqueologia. A coletividade destes esforços investigativos faz de Gurupá a mais longa e indubitavelmente melhor estudada comunidade ribeirinha na Amazônia. No entanto, apesar da riqueza de informações sobre Gurupá, até hoje tais informações não foram sistematicamente analisadas, sintetizadas ou mesmo traduzidas para uma linguagem comum, deixando uma considerável lacuna na literatura.

Este livro pretende sanar parte desta lacuna do conhecimento, de forma a combinar pesquisas originais inéditas com excertos e resumos de trabalhos já publicados, todos em português. O volume aqui editado servirá como uma importante fonte documental sobre mudanças socioculturais de longa duração na Amazônia, abordadas desde uma variedade de perspectivas, sobre uma população rural/ribeirinha que hoje é, comparativamente, ainda pouco representada na literatura das ciências sociais.

Nilson Gabas Junior

Diretor do Museu Paraense Emílio Goeldi



Procissão de São Benedito em 2012 (Foto: R. Pace).

Apresentação

O livro *Crônicas de uma Comunidade Amazônica*. Oito décadas de pesquisa e envolvimento em Gurupá, Pará, é uma daquelas obras que possui um significado esplêndido para a região Amazônica, pois, nos permite viajar em um mar de conhecimentos em meio a uma simbiose com a região.

Nesta obra, que tem como editores Richard Pace e Helena Pinto Lima, observa-se um conjunto de estudos sobre a região marajoara de Gurupá, que realçam as dinâmicas diferentes da região. São produções, algumas até inéditas, que agora passam a ser sistematizadas neste livro.

A obra, em diferentes aspectos, é uma significativa fonte de pesquisas para diferentes campos do saber acadêmico, como a Arqueologia, Geografia, História e a Sociologia, na medida em que nos leva a conhecer de forma sistemática, estudos de uma região de rica diversidade cultural e socioambiental, além disso, ao reunir os estudos de pesquisadores internacionais em língua portuguesa torna possível a socialização dos estudos com toda a sociedade paraense.

Portanto, a Imprensa Oficial do Estado do Pará (IOEPA), ao realizar esta parceria institucional com o Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG) para a publicação desta obra, reafirma o seu compromisso social de levar à sociedade paraense diferentes produções sobre a nossa região – e assim fazer circular conhecimentos que fazem a nossa sociedade refletir sobre os contextos sociohistoricos que levaram a nossa formação social.

Neste sentido, a IOEPA, ao fazer parte da edição deste livro, em conjunto com o Museu Paraense Emílio Goeldi, deseja aos seus leitores uma boa leitura, e que esta obra possa contribuir para incentivar o desenvolvimento de mais pesquisas sobre a nossa região amazônica paraense.

Jorge Luiz Guimarães Panzera
Presidente da Imprensa Oficial do Estado do Pará

Apresentação

Nos últimos anos tem avançado o número de pesquisas na e sobre a região amazônica. São pesquisas que cada vez mais revelam a diversidade e a riqueza da região, seja ela cultural, socioambiental e de sua biodiversidade.

Essas pesquisas, em sua maioria, apontam como é desafiador pesquisar na região, por esta possuir um caráter heterogêneo que envolve áreas de diversos ambientes, sejam eles urbanos ou rurais, como os de comunidades tradicionais quilombolas, ribeirinhas e de povos indígenas, que muitas vezes estão envoltas em conflitos agrários e socioambientais, para garantir seus modos de vida e o direito a permanecer em seus territórios.

Além disso, divulgar os resultados destas pesquisas tem sido outro desafio para quem desenvolve pesquisas na Amazônia, dentro deste aspecto em que o livro *Crônicas de uma Comunidade Amazônica*. Oito décadas de pesquisa e envolvimento em Gurupá, Pará, editado por Richard Pace e Helena Pinto Lima, representa um avanço para o desenvolvimento de pesquisas na região.

O livro sistematiza diversas pesquisas sobre a região de Gurupá, no arquipélago do Marajó. São trabalhos de grande relevância acadêmica que envolvem diferentes campos do conhecimento, como a Arqueologia, Antropologia e a Sociologia com temas que passam por questões, culturais, étnicas, religiosas, arqueológicas, socioambientais, territoriais, entre outros, o que demonstra o rico conteúdo desta obra.

Dentro destes aspectos, para a Editora Pública Dalcídio Jurandir a publicação deste livro é um importante registro histórico sobre a Amazônia marajoara e, principalmente, sobre suas comunidades e seus contextos. Neste sentido, parabenizamos o Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG) pela organização da obra, desejamos uma boa leitura e que possamos com esta publicação fortalecer a cultura da leitura e o desenvolvimento científico em nossa região.

Moisés Alves de Souza
Editor e coordenador da Editora Pública Dalcídio Jurandir

Prefácio

A inspiração inicial para criar *Crônicas de Uma Comunidade Amazônica* (*Chronicles Amazon Town*), cobrindo uma série de ciências sociais e material histórico sobre a comunidade amazônica de Gurupá, data do início dos anos 1980. Naquela altura, o coeditor Richard Pace foi aluno de pós-graduação numa das últimas aulas oferecidas por Charles Wagley (autor de *Uma Comunidade Amazônica*) na Universidade da Flórida. Centrado nos estudos comunitários da América Latina, o tema do dia foi o projeto Cornell University Vicos dos anos 1950-1960, nas terras altas peruanas. Um orador convidado, e investigador da Vicos, foi Paul Dougherty. No final da aula, Wagley lamentou que ainda ninguém tivesse resumido todos os estudos daquele projeto e enfatizou fortemente a necessidade de um esforço para tal empreender tarefa⁽¹⁾. O intercâmbio entre os professores teve um impacto duradouro em Pace, que então se preparava para a sua investigação de doutoramento em Gurupá. Ao longo dos anos, como um número crescente de investigadores tem escrito sobre Gurupá em publicações dispersas e em múltiplas línguas, o apelo de Wagley para uma visão abrangente agora se aplica ao seu próprio sítio de investigação. O lamento de Wagley, agora transportado para Gurupá, cobre uma lacuna significativa na literatura amazônica. Uma lacuna que este volume pretende corrigir.

Seguiram-se outros encorajamentos. Nos anos 1990, uma das Irmãs Adoradoras do Sangue de Cristo que trabalhava em Gurupá provocou Pace para “*não levar seu trabalho para os Estados Unidos*”, o que significava traduzi-lo e torná-lo disponível no Brasil. E, ainda em 2018, os Guardiões Koriabo (uma sociedade histórica de Gurupá formada em colaboração com o projeto arqueológico OCA) e uma série de professores solicitaram à coeditora Helena Lima e Richard Pace^(2,3) que fornecessem melhores recursos aos estudantes que desejassem aprender mais sobre o seu passado. Assim, motivados ao longo dos anos, e após muito trabalho e, não raro, contratempos, o volume atual surge tanto como produtos

acadêmicos para estudiosos, como também recursos culturais e históricos para o povo de Gurupá e para além dela.

O livro *Crônicas de Uma Comunidade Amazônica* está organizado segundo as linhas do *Uma Comunidade Amazônica* de Wagley e, em alguns casos, em paralelo com os seus capítulos. A pesquisa de Wagley, realizada de 1942-1948 e 1962, juntamente com o seu aluno e mais tarde colega, Eduardo Galvão, em 1948 (autor de *Santos e Visagens*), forma a linha de base para registrar continuidades e mudanças ao longo de oito décadas. Há cinco investigadores principais que se basearam e/ou expandiram os estudos originais: Arlene Kelly (1984); Richard Pace (1987, 1998); Paulo Oliveira Jr. (1991); Jean-Marie Royer (2003) e Geronimo Treccani (2006). Cada um destes estudos envolveu um ano ou mais de investigação e incidiu sobre uma vasta gama de tópicos. As publicações de Pace, em particular, são utilizadas para enquadrar grande parte deste volume, uma vez que a sua investigação esteve mais intimamente ligada à atualização do trabalho de Wagley e Galvão (Wagley, 2014).

Outros estudos importantes, igualmente baseados em um ano ou mais de investigação no local, acrescentam detalhes cruciais e expandem o âmbito dos estudos originais. Estes incluem Monica Barroso (2006); Robson Lopes (2004; 2013); Cynthia Pace-Cisneros (2018); Monte Talley (2019); Lucy Dodd (2020b); John Ben Soileau (2023) e Kyle Harper – em perspectiva. A maioria destes pesquisadores são coautores de capítulos deste livro. A investigação arqueológica, no âmbito do projeto OCA, iniciada em 2014 por Helena Lima, acrescenta uma compreensão histórica pré-colonial, essencial e de longa duração da comunidade, uma perspectiva que faltava nos estudos originais. Vários outros pesquisadores, que passaram meses na comunidade para suas monografias e dissertações de mestrado, bem como relatórios técnicos produzidos pela ONG FASE-Gurupá, e mesmo publicações de pessoas de Gurupá, completam a coleção.

Ao longo do livro, os editores atentaram em colocar a investigação Gurupá nos seus contextos geográficos, históricos, teóricos e representacionais adequados. Neste processo, respondemos às críticas de *Amazon Town* e da abordagem de Wagley, apontando declarações e generalizações excessivas dos críticos – e também reconhecendo as

fraquezas do livro em termos de teoria e metodologia já ultrapassadas. Como será notado pelos leitores, as abordagens utilizadas pela maioria dos colaboradores, bem como grande parte do material resumido, tendem a ser mais materialistas na orientação (por exemplo, economia política, ecologia política e abordagens da ecologia histórica) ou análises institucionais. Os leitores que procuram abordagens mais mentalistas (interpretativas, pós-modernas/estruturalistas ou ontológicas) não encontrarão aqui material extensivo, exceto para discussões sobre o uso de convenções literárias no Capítulo 2 e contribuições de Roberto DaMatta e Jean-Maire Royer.

Para um projeto tão grande, que se estende por tantos anos, há muitas pessoas a quem agradece pelas suas contribuições. Antes de mais nada, centenas de pessoas de Gurupá (*Gurupaenses*) que partilharam os seus conhecimentos e experiências ao longo das décadas. As suas perspectivas coletivas, sobretudo, desde o ambiente à religião, formam o núcleo deste livro. A sua abertura para receber o fluxo constante de pesquisadores é fundamental para a riqueza dos dados coletados. Para Pace, o caminho para Gurupá envolveu a assistência de várias pessoas. Começou em meados da década de 1970, em aulas ministradas por Emilio Moran, na Universidade de Indiana. Após orientar Pace na sua monografia de graduação sobre religiões afro-brasileiras, Moran encorajou os estudos de pós-graduação com o seu mentor, Charles Wagley, na Flórida. Seguindo o conselho, Pace passou os sete anos seguintes estudando com Wagley – que naquela altura um dos principais estudiosos sobre o tema do Brasil. Como a maioria das pessoas que o conheciam pode atestar, Wagley foi um mentor bondoso e paciente. Através da sua vasta rede de conhecidos no Brasil, ser um “estudante de Wagley” abriu inúmeras portas. Na Flórida, Pace também beneficiou a mentoria de Marianne Schmink, uma recém-doutora que acabava de iniciar a sua carreira na universidade. Schmink acabou por servir como co-orientadora de dissertação com Wagley, dando a Pace a distinção de ser o último aluno de Wagley e o primeiro de Schmink. O envolvimento de Schmink com a economia política e ecologia política influenciou fortemente a investigação de Pace.

Outra influência importante na viagem a Gurupá foi a colaboração na investigação com Conrad Kottak da Universidade de Michigan. Kottak,

genro de Wagley, tinha acabado de receber financiamento para um estudo comparativo dos meios de comunicação social em diferentes partes do Brasil rural (Kottak, 1991). Kottak recrutou Pace para conduzir um ano de investigação midiática em Gurupá, como um dos locais, juntamente com o principal enfoque de Pace nos movimentos sociais e na mudança sociocultural. Assim, iniciou uma colaboração de mais de 30 anos de pesquisa entre os dois, desde estudos de televisão até ao envolvimento no Facebook (ver Kottak; Pace, 2022, também no Capítulo 13 deste volume). Incluída nestes estudos, desde 2013, está a realização de filmes, em colaboração com as comunidades Mebêngôkre-Kayapó de Turedjam e A'Ukre, juntamente com o estudo do seu envolvimento midiático (Shepard; Pace, 202; Pace, 2018). Em conjunto com os coautores Glenn H. Shepard Jr., Paul Chilsen e Christine Printz, o projecto tem como contrapartida a criação simultânea do Cinema Gurupá (ver Capítulo 12).

Para Lima, o caminho para Gurupá começou com os seus estudos no Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE-USP), onde realizou pesquisas sobre a região da Amazônia central, sob a orientação de Eduardo Góes Neves. Após terminar o seu doutoramento em 2008, trabalhou no Museu Amazônico da Universidade Federal do Amazonas (MA-UFAM), em Manaus. Foi lá que, em 2013, foi contactada pela primeira vez por Pace sobre a perspectiva de trabalhar em Gurupá. Naquela altura, Michael Heckenberger – um bom amigo que desenvolve pesquisas etnoarqueológicas no alto Xingu há 30 anos – enfatizava a necessidade de investigação na foz do rio Xingu, que era uma completa lacuna no registo arqueológico da época. Ao fazer a transição para o cargo de pesquisadora no Museu Goeldi no mesmo ano, Lima seguiu o conselho de Heckenberger e começou a sua investigação arqueológica em Gurupá. Lima juntou-se a Morgan Schmidt e Ana Ribeiro, ambas ex-bolsistas do Museu Goeldi, para iniciar o projeto OCA – Origens, Cultura e Ambiente.

Desde o início, o projeto arqueológico em Gurupá foi concebido para envolver diretamente a comunidade e, com isso, obter um alcance significativo junto aos gurupaenses. Com a importante descoberta de uma nova rede cultural – agora conhecida como Koriabo – que se estende desde o Caribe, Guianas e passando por Gurupá até o baixo

Xingu, cresceu o interesse local pela sua história indígena pré-colonial. A formação dos “Guardiões Koriabo” é um dos resultados dos esforços de divulgação do OCA. Estamos muito gratos pelo seu apoio contínuo, especialmente Cassia Benathar (agora uma estudante de mestrado no Programa de Pós-graduação em Diversidade Sociocultural no MPEG, pesquisando a migração judaica e as suas influências em Gurupá), Fabio Alho, Ilsilene Pantoja, Ezequiel Silva, entre outros colaboradores, são igualmente pessoas fundamentais para o crescimento da sensibilização em relação ao patrimônio cultural em Gurupá, e parceiros inestimáveis do projeto.

No Brasil, duas instituições têm sido igualmente parceiras no projeto global de longo prazo em Gurupá – a Universidade Federal do Pará (UFPA) e o Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG). Entre os muitos indivíduos que nos assistem, reconhecemos Samuel Sá (UFPA), também aluno de Wagley, que há muito apoia o nosso trabalho. Também, da UFPA, reconhecemos a ajuda de Arthur Napoleão Figueiredo, Wilma Leitão e Denise Cardoso. No MPEG, muitos agradecimentos a Glenn H. Shepard Jr., Fernando Marques (pelo seu trabalho no Forte de Gurupá), Glenda Fernandes, Claudia Cunha, Cristiana Barreto, Gabrielle Amorim e Pablo Silva. Reconhecemos também Anna Ribeiro, ex-bolsista do MPEG, que iniciou esforços arqueológicos em Carragedo, com financiamento da National Geographic Foundation (Ribeiro *et al.*, 2016), Morgan Schmidt pela sua investigação geoarqueológica e Nigel Smith, pelas suas contribuições geográficas e etnobotânicas.

Os arqueólogos Andrew Wyatt, Shannon Hodge, David Wright, Jungyu Choi, Kevin McDaniel e Kyle Harper também contribuíram de forma notável. Da ONG FASE-Gurupá, apreciamos os conhecimentos, apoio logístico e investigação partilhada, especialmente de Paulo H. B. Oliveira Jr. e Carlos Augusto Ramos. Grande parte da investigação discutida no volume não teria sido possível sem o financiamento de várias fontes, incluindo Fulbright-Hayes, Fulbright, National Science Foundation, Wenner Gren Foundation, National Geographic Foundation, Minga Foundation, FRCAC e URECA, da Middle Tennessee State University, CNPq, IPHAN e FAPESPA.

A investigação em Gurupá tem sido sempre uma busca familiar para Pace. Tal como Cecília Wagley e Clara Galvão ajudaram a pesquisa de seus companheiros Charles e Eduardo em 1948, Olga Torres Pace dedicou numerosos verões, e duas estadias de dois anos, para participar na coleta de dados etnográficos com o seu marido Richard, desde 1982 até o presente. Mexicano-americana por herança (incluindo a descendência Yaqui de sua avó), é frequentemente vista como paraense no Brasil – abrindo portas intrigantes à política de identidade local. O rótulo de “cabocla” é-lhe frequentemente aplicado, revelando níveis complexos de aceitação e preconceito. A sua experiência viva informa, a um nível profundo e pessoal, a crítica do Capítulo 8 à utilização do termo ‘cabocla’ na literatura das ciências sociais. As filhas de Pace também trabalharam em Gurupá. Cynthia Pace-Cisneros completou a sua tese de doutoramento sobre os impactos na saúde da Barragem de Belo Monte, porções das quais estão incluídas no Capítulo 16; e a sua irmã mais nova, a cineasta Ann Marie Pace, realizou a sua tese de curta-metragem ficcional sobre eventos associados a experiências em Gurupá (*Beyond the Gate*, estrelando Dira Paes, vencedora do Melhor Filme Estudantil no Festival Internacional de Cinema do Brasil em 2018).

A investigação arqueológica de Lima também tem sido um esforço familiar: ela fez a sua primeira viagem a Gurupá grávida do seu filho José Aru. José, e as suas duas irmãs, Flora e Maia, passaram meses das suas jovens vidas, incluindo a maioria das férias escolares e feriados, na cidade e nas comunidades rurais de Gurupá, durante as viagens de investigação. O seu marido, Bruno Moraes, também arqueólogo, tem sido essencial para os projetos em Carrezedo e Gurupa-Miri. Após meses nesta última comunidade, Bruno foi convidado a servir no honroso papel de *mordomo* no festival de São Tomé da comunidade (ver Capítulo 10).

Os alunos de Wagley, Pace e agora Lima, deram contribuições fundamentais para a Antropologia de Gurupá. O seu trabalho em curso, tal como descrito na publicação de Talley *et al.* (2014) fala sobre a importância e relevância do estudo a longo prazo. A eles junta-se uma lista crescente de pesquisadores brasileiros e estadunidenses nos campos da antropologia cultural, arqueologia, educação, políticas públicas e ambiente, que têm se debruçado na comunidade de Gurupá. Estes

incluem dezenas de estudantes que viajam para Gurupá para oficinas de campo em etnografia, arqueologia, bioarqueologia e produção colaborativa de filmes, o primeiro dos quais iniciou em 2000 e continuou até ao presente. A viagem começa em barcos regionais de vinte e seis horas rio acima numa rede, e termina com uma visão do mundo muito alargada. Esperamos que este livro consiga proporcionar um vislumbre destas e de muitas outras viagens que começaram há mais de oitenta anos com Charles e Cecília Wagley e Eduardo e Clara Galvão.

NOTAS

- ⁽¹⁾ Volume publicado quase três décadas depois, com um capítulo de Doughty (Greaves; Boltone; Zapata, 2010).
- ⁽²⁾ A organização deste livro contou com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, por meio das bolsas: Programa de Capacitação Institucional do Museu Paraense Emílio Goeldi – PCI, concedida à Richard Pace (Processo: 317272/2023-3) e Produtividade em Pesquisa PQ/CNPq, concedida à Helena Pinto Lima (Processo: 306348/2020-9).
- ⁽³⁾ O livro foi originalmente escrito em inglês intitulado *Chronicling Amazon Town: Eight Decades of Research and Engagement in Gurupá, Brazil*, e será publicado em 2024 pela University Press of Florida, com permissão para publicação em português pela Editora do Museu Goeldi. Tradução por Bruno Moraes, Flora Moraes e Helena Lima. Revisão editorial, Iraneide Silva, revisão adicional por Indira (Indira Nahomi Viana Caballero).

Sumário

APRESENTAÇÃO	5
Nilson Gabas Junior (Diretor do Museu Paraense Emílio Goeldi)	
APRESENTAÇÃO	7
Jorge Luiz Guimarães Panzera (Presidente da Imprensa Oficial do Estado do Pará)	
APRESENTAÇÃO	9
Moisés Alves de Souza (Editor e coordenador da Editora Pública Dalcídio Jurandir)	
PREFÁCIO	11
PARTE I – Introdução a crônicas de <i>Uma Comunidade Amazônica</i>	21
Uma encruzilhada persistente	23
Richard Pace e Helena Pinto Lima	
Teorias, tópicos, e temas	44
Richard Pace	
PARTE II – Uma encruzilhada histórica	71
Arqueologia de Gurupá:	
temporalidades de uma comunidade amazônica	73
Helena Pinto Lima, Barbara Silva, Gabrielle Botelho, Kyle Harper, Kevin McDaniel, Bruno Moraes, Cristiana Barreto, Lorena Pavão, Fabio Alho, Cássia Benathar, Ezequiel da Silva, Fernando Marques, Andrew Wyatt, Morgan Schmidt & Glenn Shepard	
Ligações entre passado e presente: solos, plantas e povos	99
Kyle L. Harper, Nigel Smith & Helena Lima	
Sinopse histórica de Gurupá	122
Richard Pace	

PARTE III – Atualização da etnografia de *Uma Comunidade Amazônica*...165

Contextualização	167
Richard Pace	
Ganhar a vida nos trópicos	192
Richard Pace & Lucy Dodd	
Classe, raça e gênero	224
Richard Pace	
Família, casamento e parentesco	246
Monte Talley & Richard Pace	
Igrejas, crenças e tradições religiosas	268
Robson Lopes & Richard Pace	
Outros reinos de crença sobrenatural	295
Richard Pace & André Lima	
As pessoas também tocam... cantam, dançam e fazem filmes: as artes criativas	316
Christine Printz, Paul Chilsen & Richard Pace	

PARTE IV – Transições..... 333

Engajamento na mídia: da televisão à internet	335
Richard Pace & Brian Hinote	
Conflitos sociais e a ascensão do movimento social de Gurupá	354
Richard Pace & Matthew Abel	
Guardiões da floresta e desenvolvimento sustentável	379
Richard Pace, Pedro Alves Vieira & Matthew Abel	
Lutas e desafios para a sustentabilidade	395
Richard Pace, John Ben Soileau, Matthew Abel & Cynthia Pace-Cisneros	

PARTE V – Conclusão421

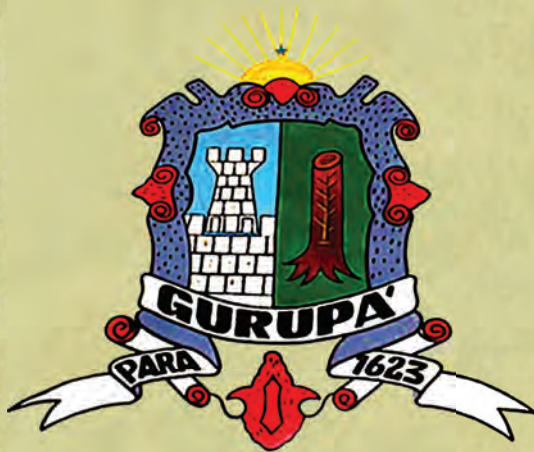
Conclusão	423
Richard Pace & Helena Lima	

Referências	441
--------------------------	-----



PARTE I

Introdução a crônicas de *Uma Comunidade Amazônica*



Brasão Municipal de Gurupá.

Uma encruzilhada persistente

Richard Pace e Helena Lima

Em 1948, o antropólogo Charles Wagley e a esposa Cecília se uniram ao colega e pós-graduando Eduardo Galvão e sua esposa Clara para realizarem pesquisas etnográficas na pequena comunidade amazônica de Gurupá, no Pará. Wagley já havia visitado a comunidade durante a Segunda Guerra Mundial em 1942 e 1945. Ele fez parte de uma equipe brasileira trabalhando com o Serviço Especial de Saúde Pública (SESP) em um programa conjunto EUA-Brasil, conhecido como Acordos de Washington (Wagley, 2014, p. xxviii; Maio, 2019, p. 7). Sua tarefa era melhorar a saúde pública na região para impulsionar a extração de borracha para o esforço em tempos de guerra – uma aplicação precoce da antropologia médica aplicada (Harris, 1990, p. 2). Após a guerra, Wagley retorna a Gurupá para realizar pesquisas etnográficas, como parte de uma tendência emergente na antropologia latino-americana, que expandiu a pesquisa etnográfica para além de grupos indígenas, para estudos das comunidades camponesas mais numerosas e difundidas (Moore, 2009, p. 345; Redfield, 1956).

Financiados pelo projeto Amazônia Hilean da UNESCO, que foi criado para o levantamento e, em seguida, ajudar a criar iniciativas de desenvolvimento para a região, os casais Cecília e Charles Wagley e Clara e Eduardo Galvão realizaram suas pesquisas de junho a setembro daquele ano. Eles participaram das atividades diárias dos gurupaenses e percorreram o município a pé e de canoa para entrevistar pessoas em diferentes esferas da vida. Eles mediram parcelas agrícolas e observaram a produção de alimentos, calcularam dados sobre a renda familiar, coletaram informações sobre casamento e parentesco, analisaram sistemas de classe social, gênero e raça social, celebraram festivais, participaram de cultos religiosos e registraram histórias sobre o sobrenatural. A partir dessa empreitada, Wagley escreveu o texto clássico *Uma Comunidade Amazônica: um Estudo do Homem nos Trópicos* (1953) e Galvão escreveu sua dissertação – o primeiro doutorado brasileiro em antropologia – “*A Religião de Uma Comunidade Amazônica: um Estudo na*

Mudança Cultural” (1952) e, posteriormente, o livro “*Santos e Visagens: a Vida Religiosa em Itá*” (1955). Nas duas obras, o pseudônimo Itá foi usado para Gurupá. Em 1962, Charles e Cecília retornaram a Gurupá para uma breve visita de dois dias, da qual foi adicionado um capítulo à “*Uma Comunidade amazônica*” em 1964.

Nas oito décadas seguintes, essas obras serviram como referências da vida rural tradicional na Amazônia. Eles foram amplamente lidos, discutidos, criticados e relidos. Os livros – ou seções deles – provavelmente ainda são leituras obrigatórias em cursos de antropologia que tenham conteúdo amazônico significativo. Em muitos aspectos, “*Uma Comunidade Amazônica*” (1953; 1964; 1968; 1976; 2014) e “*Santos e Visagens*” (1955; 1976) tornaram-se resistentes na literatura antropológica sobre a Amazônia e foram usados comparativamente como estudos de base para descrever mudanças ocorridas em toda a região.

Mas os estudos em Gurupá não pararam por aí. Desde as pesquisas pioneiras de Wagley e Galvão, houve sucessivas e constantes leva de pesquisadores fazendo a viagem para a comunidade. Até a década de 1980, muitos deles estavam sob a tutela de Wagley. Mas, desde então, muitos outros viajaram para a comunidade, tanto brasileiros quanto estrangeiros, atraídos pelo movimento social progressista de Gurupá, experiências educacionais inovadoras e conquistas de desenvolvimento sustentável. Na época da escrita deste livro, oito décadas após a pesquisa inicial, mais de 50 pesquisadores passaram coletivamente quase 20 anos vivendo, trabalhando e apoiando a comunidade. Produziram seis livros (dos quais dois tiveram uma 2ª edição ou mais), 10 teses de doutorado, 10 dissertações de mestrado, pelo menos 20 artigos e capítulos de livros, e muitos relatórios e boletins informativos. Grande parte desse rico material é antropológico em conteúdo, incluindo pesquisas arqueológicas iniciadas em 2014. Esse *corpus* também inclui importantes obras de história, educação, estudos de comunicação, geografia, botânica, estudos de desenvolvimento sustentável e, sobretudo, livros publicados por autores gurupaenses, abrangendo a história do município via experiências de vida pessoais.

Coletivamente, essas obras fazem de Gurupá a comunidade rural da região amazônica mais longa e extensivamente estudada. No entanto, apesar

da riqueza de informações existentes sobre Gurupá, até hoje elas não foram sistematicamente analisadas, sintetizadas ou mesmo traduzidas em uma linguagem comum. Isso deixa uma lacuna considerável na literatura. Para corrigir essa omissão, neste volume reunimos toda a literatura acadêmica e não acadêmica que encontramos sobre Gurupá. Aqui, resumimos, analisamos e apresentamos esse extenso material antropológico em um texto unificado para os leitores. Os resultados proporcionam um rico retrato longitudinal e multidisciplinar da comunidade. O material baseia-se nas obras clássicas do passado, acrescentando os escritos de sucessivos pesquisadores que registram transições, transformações e continuidades vivenciadas através da vida das pessoas inicialmente descritas por Wagley e Galvão, agora seguidas por seus filhos, netos e bisnetos. O estudo também adiciona substancialmente à história indígena pré-colonial da área e, em seguida, traça mudanças históricas do período de contato europeu e histórias dos séculos XX para o XXI.

Análise de pesquisas de longa duração e multidisciplinares

Combinar as descrições e conclusões de inúmeros autores ao longo de oito décadas pode ser uma tarefa desafiadora. Pesquisadores têm usado diferentes paradigmas teóricos e metodologias, com variados objetivos profissionais e agendas políticas, percebendo a comunidade por diferentes lentes culturais e descrevendo seus achados em diferentes línguas. Neste volume, ao resumirmos essa coleção eclética de materiais, o fazemos a partir de uma perspectiva antropológica que prioriza a centralidade do conceito de cultura em seu sentido mais amplo, que vai desde a interação entre ser humano e ambiente até o sistema complexo de símbolos compartilhados e seus significados. Quando as diferenças disciplinares na abordagem do material são grandes, extraímos da literatura o que é mais relevante para o ponto de vista antropológico. Ou seja, parte do material receberá maior atenção porque é mais relevante para a abordagem que utilizamos.

Apesar dessas limitações, os benefícios de resumir e analisar pesquisas de longo prazo e multidisciplinares superam claramente os desafios. Anya Royce e Robert Kemper (2002, p. xiii-xxxviii), escrevendo em

Chronicling Cultures: Long-Term Field Research in Anthropology [Crônicas das culturas: pesquisa de campo de longo prazo em antropologia], preveem um pouco do que o nosso material sobre Gurupá contribui para a literatura acadêmica. Eles apontam que um dos principais benefícios da pesquisa de longa duração é a profundidade e o escopo do conhecimento etnográfico que vem do grande número de pesquisadores e de seu tempo na comunidade. O material coletado em Gurupá por aproximadamente 50 pesquisadores, por exemplo, abrange uma história cultural de pelo menos 2.000 anos atrás até os dias atuais: passa pela história indígena, demográfica, pelas flutuações das economias extrativistas e de subsistência, transformações políticas, lutas pela posse da terra, conceitos de raça e outras formas de identidade, a formação de quilombos, classe social, parentesco e casamento, papéis de gênero, padrões migratórios, movimentos sociais religiosos e políticos, saúde pública, etnomedicina, noções de infância, trabalho infantil, religião e folclore, educação pública, introdução de novas formas de comunicação em massa (rádio de ondas curtas, telefones celulares, televisão e internet), música, cinema e o engajamento geral da globalização dentro da comunidade local. Embora essa gama de pesquisas seja bastante impressionante, até agora faltava uma integração e síntese abrangente.

Outra contribuição fundamental é o fato de que oito décadas de pesquisa demonstram claramente tendências socioculturais, tanto de mudanças quanto de persistências (Royce; Kemper, 2002, p. xv-xvi). O material de Gurupá proporciona percepções das mudanças em paradigmas culturais registradas na medida que pesquisadores passam por transformações, assim como as pessoas estudadas. Por exemplo, com o material aqui editado podemos documentar a agitação política que ocorreu com o fim do aviamento e o surgimento de uma nova ideologia política fortemente influenciada pela Teologia da Libertação; observar a ascensão do consumismo com uma onda de produção de açaí, aliada ao retorno do extrativismo predatório de madeira; e até mesmo isolar as extensas mudanças resultantes da introdução da televisão nos anos 1980 e da Internet nos anos 2010. Simultaneamente, notamos a persistência de celebrações religiosas e a crença nos seres da floresta, a continuação em padrões de parentesco e a persistência de tendências migratórias, mesmo com demandas econômicas em rápida mudança.

O aspecto contínuo da pesquisa também ressalta o estado provisório do material aqui reunido, pois a passagem de anos ou às vezes até meses pode trazer mudanças radicais (Royce; Kemper, 2002, p. xxiv-xxv). Por exemplo, uma ocupação de 54 dias do Sindicato dos Trabalhadores Rurais em 1986 derrubou fundamentalmente o equilíbrio político e os alinhamentos de classes em Gurupá. Ao retornar ao campo após apenas cinco meses de ausência, o coautor Pace teve que passar um tempo considerável para recuperar e reavaliar as mudanças de longo alcance que haviam acabado de ocorrer. O resultado foi uma reescrita significativa de sua tese de doutorado. Em outro exemplo, o impacto sociocultural da introdução da internet na década de 2010, acessada em grande parte através de celulares, gerou uma série de pesquisas para tentar entender a influência desse novo meio — que, aliás, está se transformando rapidamente à medida que escrevemos esse volume. Mesmo entendimentos básicos do passado podem mudar de repente. Após várias temporadas de escavação em Gurupá em meados da década de 2010, a coautora Helena Lima e seus colaboradores tiveram que reescrever o que se sabia do período pré-colonial na baixa Amazônia, após identificar uma extensa rede de influências culturais — conhecida como Koriabo — que se estendeu para o sul do Caribe através das Guianas ao longo de um eixo norte-sul, com Gurupá em um importante nexo de encruzilhada para esta tradição recém-reconhecida na região.

Compreender a natureza provisória da pesquisa também facilita, se não exige, a reavaliação da pesquisa. Sucessivos pesquisadores ganham perspectiva histórica crítica com a qual percebem melhor as imprecisões, erros de cálculo, suposições incompletas, exageros e falhas teóricas. Ao longo deste volume reavaliamos as obras clássicas de Wagley e Galvão, que, apesar de resistiram bem ao teste do tempo, contêm afirmações problemáticas nos termos do estado atual do conhecimento antropológico. Por exemplo, algumas previsões que Wagley fez em sua *Introdução e Conclusão à Uma Comunidade Amazônica*, bem como suposições sobre o passado indígena antigo, foram baseadas no que hoje consideramos modelos problemáticos, como de “falso paraíso” ou “inferno verde” (p. ex.; Meggers, 1971), tecida com uma visão excessivamente otimista da capacidade de a ciência e tecnologia de resolverem problemas humanos (como previsto na teoria da modernização). Essas “metáforas guiadas” ou “ondas teóricas” (Richardson, 1997, p. 16) hoje em dia obsoletas,

tornam essas seções menos relevantes para os leitores contemporâneos. A pesquisa continuada ao longo das décadas, é claro, nos permite mudar e atualizar premissas equivocadas, como grande parte da literatura de desenvolvimento sustentável sobre Gurupá tem feito neste caso. Até permite a reflexão sobre porque a teoria nos apontou em uma direção, ao invés de outra. O processo está em andamento, e esperamos que nosso trabalho aqui apresentado seja igualmente examinado.

À medida que os pesquisadores retornam para a comunidade várias vezes ao longo das décadas, eles podem redefinir seus papéis, oscilando de simples observadores da comunidade para defensores da mudança e, em alguns casos, a organizadores da mudança (Royce; Kemper, 2002: p. xxi-xxii). Essas mudanças de engajamento podem desafiar noções profissionais de neutralidade científica. Mas, simultaneamente, muitas vezes representam a aplicação crítica do conhecimento adquirido para melhorar a vida das pessoas que estão sendo estudadas. Em Gurupá, essa mudança de papel ocorreu mais notavelmente com o trabalho de Paulo H. R. Oliveira Jr. Formado como engenheiro agrônomo e mestre em Geografia Cultural pela Universidade de São Paulo, ele passou um ano, entre setembro de 1988 e setembro de 1989, estudando o movimento social dos trabalhadores rurais. Após a conclusão, ele então mudou para o ativismo político para facilitar a transição da comunidade para longe do sistema do avião. Por fim, por meio da formação da ONG Federação das Entidades de Assistência Social e Educacional (FASE-Gurupá) e com a ajuda de outros especialistas, ajudou os gurupaenses a estabelecerem uma gama de projetos de desenvolvimento sustentável e, mais criticamente, iniciar um processo de regularização fundiária muito bem-sucedido para o município.

As interações com Oliveira e a FASE obrigaram outros pesquisadores de Gurupá, particularmente os antropólogos, a mudarem os seus papéis de simples observadores para aqueles que se aproximam de defensores e consultores, para acompanhar as demandas do movimento socioambiental em rápida evolução. Exemplos mais recentes desse novo papel são vistos no trabalho de John Ben Soileau, em conjunto com a Fundação Minga, para prover sistemas de água limpa na comunidade rural de Carragedo, bem como auxiliar na gestão da produção de açaí;

Paul Chilsen e Christine Printz, na formação de cinegrafistas de Gurupá e na fundação do coletivo Cinema Gurupá, dedicado à gravação de suas próprias histórias; e Helena Lima e sua equipe conduzindo a arqueologia comunitária, com amplo envolvimento com gurupaenses — todas situações descritas neste volume. A tradução deste livro para o português também atende ao pedido de muitos por recursos sobre a história e a cultura de Gurupá facilmente disponíveis para a comunidade.

Há outras pegadas deixadas pelas pesquisas, que são mais perceptíveis durante compromissos de longo prazo com uma determinada comunidade. Uma delas tem a ver com o sentido de orgulho da própria comunidade estudo (Royce; Kemper, 2002, p. xxvi – Figura 1). No caso de Gurupá, esse orgulho estimulou historiadores locais a adicionarem suas próprias interpretações à essa literatura – por exemplo, Benedito Sanches da Silva (2009), Edgar Pantoja da Souza (2016) e Gilvandro Santos de Torres (2019). A pesquisa arqueológica, em particular, tem gerado considerável interesse nas raízes indígenas e africanas da comunidade. Há, agora, um grupo que se autodenomina “Guardiões”, composto por gurupaenses orgulhosos das descobertas arqueológicas e trabalhando pelo patrimônio cultural do município. O recém-criado Museu do Forte de Santo Antônio, financiado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), em colaboração com o projeto arqueológico OCA (sediado no Museu Paraense Emílio Goeldi), acrescenta muito ao entendimento do patrimônio local e estimulou o desejo por casas de memória ou centros culturais em muitas das comunidades rurais para celebrar o seu próprio patrimônio.



Figura 1. Retornando as fotografias de Wagley para Gurupá 2011. Esquerda: Iraci se reconhece em uma foto de 1948 (na imagem do meio ela é a criança à esquerda) e explica a fotografia para sua neta Euniane (graduada em Antropologia). A professora da foto à direita é a historiadora Regiane, que reconhece o seu falecido tio-avô, João Lorino de Jocojó, na celebração do centenário de Wagley, realizada em Gurupá em 2014.

Outras pegadas podem ser mais limitadas e muitas vezes pessoais. Ao retornar repetidamente ao mesmo local, os pesquisadores se envolvem na vida das pessoas (Royce; Kemper, 2002, p. xxx-xxxii). Como muitos colaboradores deste volume podem atestar, trocaram presentes, celebraram nascimentos e casamentos, lamentaram mortes, receberam afilhados e mantiveram amizades – especialmente hoje, via internet (Facebook e WhatsApp). Os emaranhados etnográficos abundam, desde pedidos de assistência às necessidades de saúde (como durante a pandemia Covid-19, que atingiu a comunidade no início de 2020) até petições de tecnologia e treinamento, tudo justo para a pesquisa realizada.

Há também desvantagens nessas interações. O antropólogo francês Jean-Marie Royer se aposentou na comunidade com sua esposa gurupaense e duas filhas, e cercou uma área adjacente à cidade ao longo do igarapé Jacupí como parte de uma reserva ecológica. No entanto, a escalada de atritos com grupos da cidade desejando a terra para a cidade em expansão (incluindo a especulação fundiária) levou a crescentes tensões em sua propriedade. A situação se agravou a tal ponto que culminou em um terrível homicídio: em 14 de agosto de 2015, Jean-Marie disparou um tiro que, segundo a investigação policial, ricocheteou em uma árvore e atingiu um menino de 14 anos, matando o garoto. Jean-Marie foi preso e acusado de posse ilegal de arma e homicídio culposo. Chocadas e indignadas com a morte, pessoas da comunidade reagiram duramente e incendiaram a sua casa. As intensas emoções dentro da comunidade na época levaram à evacuação de vários estudantes de pós-graduação dos EUA e ao cancelamento de pesquisas arqueológicas por um ano⁽¹⁾.

Situando “Uma Comunidade Amazônica” I: representação cultural

Charles Wagley se propôs a aplicar o método de estudo comunitário⁽²⁾ para entender os modos de vida camponesa da Amazônia brasileira. Para a seleção de Gurupá, ele argumentou que qualquer comunidade na Amazônia brasileira poderia servir de laboratório para representar a cultura regional. Wagley (2014, p. 15-16) escreveu:

Todas as comunidades de uma área participam do patrimônio cultural da região, e cada uma delas é uma manifestação local das possíveis interpretações de padrões e instituições regionais. Este estudo se concentrará em Gurupá, uma pequena comunidade no baixo Amazonas. Não é uma cidade amazônica comum... Há diferenças nos padrões culturais amazônicos característicos da alta Amazônia, do Salgado ou das Ilhas que não aparecem na cultura de Gurupá. No entanto, Gurupá é um admirável ‘estudo de caso’. Tem uma longa história em que a maioria das tendências da história regional foram refletidas... compartilhados em seus amplos contornos pela maioria da população rural da bacia Amazônica e pelos habitantes dos distritos da classe trabalhadora das cidades, que estão cheios de migrantes rurais recentes”.

Wagley almejava descrever um tipo ideal de comunidade que pudesse representar a Amazônia rural (Chernela, 2005, p. 227-229). Embora tenha reconhecido que Gurupá não tinha elementos culturais encontrados em outras comunidades, seu papel como “estudo de caso” parecia superar quaisquer omissões. Ao longo dos anos outros concordaram, rotulando o estudo como “padrão”, “pedra angular”, “marco indispensável”, “seminal”, mas sempre uma representação “paradigmática” ou “estereotipada” do estilo de vida rural ou camponês na literatura sobre a Amazônia brasileira (Browder; Godfrey, 1997, p. 8; Nugent, 2004, p. 1; Barroso, 2006, p. 106; Treccani, 2006, p. 616; Adams *et al.*, 2009, p. 4). Como Métraux (1951, p. 295) relatou anos atrás, a “UNESCO delegou ao Dr. Charles Wagley [...] e ao Sr. Eduardo Galvão... a tarefa de estudar uma comunidade amazônica moderna... Gurupá... onde ele [Wagley] descreve esta comunidade como um microcosmo da cultura básica do sistema amazônico. Por essa razão, os fatos observados durante este inquérito são válidos para toda ou quase toda a Amazônia brasileira...” [grifo nosso]. No relatório de Wagley apresentado à UNESCO em 1948, o critério dado para a escolha do Gurupá foi que o município concentrava a variedade ecológica e racial da região (Maio, 2019, p.11). Na mesma linha, como afirma Treccani (2006, p. 78) em seu estudo muito posterior da história e das lutas atuais de regularização fundiária em Gurupá: “Trata-se, portanto, de analisar uma experiência paradigmática que ajuda a interpretar uma realidade que ultrapassa os limites estreitos de um município, para se tornar referência para toda uma região”.

No entanto, o viés representacional sempre foi uma ressalva ao método de estudo comunitário. Sem a seleção do local com base em critérios estatísticos ou em formato de pesquisa comparativa, é difícil situar uma comunidade dentro do contexto sociocultural e espacial maior. Em defesa de Wagley, fica evidente a partir de seus escritos que ele vislumbrou uma série de estudos comunitários em toda a região para caracterizar melhor sua diversidade sociocultural (Maio, 2019, p. 5). Esses projetos de estudo em comunidades infelizmente nunca se concretizaram e, como resultado, *Uma Comunidade Amazônica* e *Santos e Visagens* emergiram como as únicas obras de ciências sociais sobre comunidades rurais amazônicas por algumas décadas⁽³⁾.

Os defensores do método de estudo comunitário, no entanto, destacam o valor dos dados qualitativos detalhados, em vez das generalizações quantitativas mais amplas, mas mais superficiais. A solução de Wagley (2014, p.16) ao problema de representação é encontrada na seguinte passagem: “Como Gurupá é uma comunidade pobre, sem qualquer indústria especial ou dons naturais e sem qualquer distinção especial, um estudo da Gurupá foca atenção sobre os problemas básicos da região”. Ainda assim, *Uma Comunidade Amazônica* foi uma tentativa de descrever um tipo ideal de comunidade que poderia representar as principais questões da região, conforme definido pelo interesse antropológico dos Estados Unidos na época.

John Bowder e Brian Godfrey abordam esse problema de representação em seu livro “*Rainforest Cities: Urbanização, Desenvolvimento e Globalização da Amazônia Brasileira*” de 1997. O capítulo um é chamado de “*Cidade Amazônica Revisitada*”, em que eles notam como Gurupá teria servido como a “imagem estereotipada de uma pequena cidade na Amazônia”, caracterizada pelo seu afastamento, letargia e atraso, mas também por seus laços sociais coesos e longa continuidade das tradições locais (Bowder; Godfrey, 1997, p. 8). Para esses autores, a descrição de Wagley de uma comunidade insular e unida lembra-os de *Gemeinschaft* – uma comunidade pré-moderna de Tönnies (1957). Eles escrevem: “As relações pessoais predominam sobre as forças abstratas do mercado; as pessoas se fundem em torno de valores compartilhados e laços de parentesco, e a experiência comum da comunidade resulta em uma ordem social coesa”

(Browder; Godfrey, 1997, p. 8). Esta visão fornece uma base para analisar a sociedade moderna que testemunharam na fronteira amazônica, com intensas migrações, laços familiares atenuados ou interrompidos e amizades, e perda de estreita ligação com tradições comunitárias (Browder; Godfrey, 1997, p. 10). Eles concluem sua referência à *Uma Comunidade Amazônica* escrevendo: “Em suma, o quadro idílico de uma comunidade coesa como Gurupá, na calha do rio Amazonas, contrasta fortemente com as cidades fronteiriças do ‘Velho Oeste’ americano, onde uma sociedade fragmentada, muitas vezes polarizada pela classe e região de origem, luta através de seus anos de formação”. O ponto de vista feito ao longo do livro é que a Amazônia é um espaço social heterogêneo, com a maioria das pessoas realmente vivendo em áreas urbanas, desafiando qualquer tentativa de classificar como uma região homogênea (Browder; Godfrey, 1997:11).

Camponeses tradicionais

Ainda assim, para grande parte da Amazônia rural, Christina Adams, Rui Murrieta e Walter Neves (2009, p. 2), em sua Introdução às “Sociedades Camponesas Amazônicas em um Ambiente em Mudança”, oferecem uma estrutura para classificar os povos da região. Eles usam uma tipologia que diferencia grupos indígenas, as sociedades camponesas tradicionais ou históricas, e os “neocamponeses” ou migrantes para a região a partir da década de 1970, após iniciativa de colonização da região por parte do Estado para colonizar a região. Seu volume editado concentra-se nos camponeses tradicionais ou históricos, a classificação em que Gurupá recai.

Lendo a literatura sobre camponeses tradicionais da Amazônia, estudiosos destacam várias características. Por um lado, muitos acham que o grupo é melhor conceitualizado como uma variedade de campesinatos diferentes que se envolvem numa combinação de atividades econômicas que ocorrem ao longo de um continuum (Cleary, 1993, p. 335-336; Moran, 1995; Nugent, 1993, p. 97; Harris, 2000, p. 10). O continuum pode incluir extração de produtos florestais para mercados nacionais e mundiais (madeira, palmito, açaí, castanha-do-pará, cacau

etc.), agricultura de subsistência (mandioca, milho, arroz, feijão, árvores frutíferas), pecuária, pesca (tanto de subsistência quanto comercial), caça, emprego de trabalho assalariado (serrarias, fazendas de gado, palmeiras), migração intermitente para trabalho em centros urbanos, mineração ocasional de ouro, bem como outros tipos de atividades econômicas.

Em outra perspectiva, as pessoas rotuladas como camponeses tradicionais da Amazônia são identificadas como descendentes de populações indígenas, europeias e africanas que se misturaram culturalmente durante os tempos coloniais, bem como migrantes do Nordeste do Brasil que se deslocaram para a região durante o período da borracha, de 1850-1920 (Moran, 1974, p. 136; Wagley, 2014, p. 31; 40; Weinstein, 1983, p. 90; Nugent, 1993, p. 23). Eles podem ser concebidos como formando grupos “quase étnicos” (Chibnik, 1991), embora Harris (2000, p. 14) enfatize a natureza amorfa da identidade e a relutância em desenvolver uma identidade coletiva (uma exceção notável é o caso dos descendentes de escravizados africanos fugitivos na Amazônia – chamados remanescentes de quilombos – onde uma identidade africana e afro-indígena explícita está emergindo (Acevedo; Castro, 1998, p. 27-28; Slater, 2002, p. 160). Os camponeses amazônicos normalmente vivem no interior rural ou pequenas cidades e compartilham, em algum grau, elementos comuns de uma visão de mundo formada durante séculos de domínio colonial.

Harris (2010, p. 300) resume alguns desses elementos comuns, transcendendo os tempos coloniais até hoje, quando escreve...

O modo de vida camponês consistia de vilas de parentes e vizinhos próximos trabalhando em uma série de tarefas, como pesca, caça, criação de gado, coleta de produtos florestais e agricultura. O apego a uma moradia rural não impediu passar tempo em uma cidade, ser móvel, ou fazer serviço militar... o papel econômico e os valores deste camponês... persistiram até os dias atuais. Conseguiu se adaptar e acomodar novas demandas em cada fase devido à sua existência semi-independente e capacidade de explorar uma gama diversificada de recursos e ambientes disponíveis.

Deborah Lima (1997, p. 306) afirma que a visão estereotipada desse grupo é a do povo do rio, usando canoas como principal meio de transporte e possuindo conhecimento detalhado do ambiente circundante. Neila Silva (2004, p. 60-61), em referência específica a Gurupá e sua pesquisa

sobre a comunidade rural de Jocojó, acrescenta os traços clássicos da economia de subsistência doméstica à definição de camponeses...

[...] Os camponeses são produtores rurais que se caracterizam por processos trabalhistas particulares, principalmente na agricultura, em que a unidade básica de produção e consumo na comunidade – a família, uma unidade baseada em parentesco – tem controle sobre a terra, usa tecnologia de baixo custo e produz (ou luta para produzir) culturas básicas para atender às necessidades de consumo. O mais importante é que os moradores da comunidade valorizam as práticas de compartilhamento.

Na literatura das ciências sociais, os camponeses tradicionais da Amazônia, em todas as suas complexidades, são conhecidos por diversos rótulos, como caboclos, seringueiros, ribeirinhos, quilombolas, comunidades tradicionais, rurais, agroextrativistas e camponeses⁽⁴⁾. Eles representam cerca de metade da população rural na Amazônia (Hall, 1997, p. 70). Em termos do debate sobre conservação da floresta tropical e o desenvolvimento sustentável, os camponeses são, sem dúvida, a população mais crítica, devido ao seu número e distribuição em toda a região (Moran, 1974).

Dada a diversidade da paisagem social na Amazônia, a descrição e análise de Gurupá neste volume não pode representar um tratado monolítico ou pan-amazônico dos camponeses tradicionais da região. O que o volume oferece é um estudo muito bem documentado de uma sociedade rural do baixo Amazonas, aliado às comparações regionais para colocá-lo em um contexto sociocultural maior. No entanto, ao mesmo tempo, seríamos negligentes em exagerar as particularidades da comunidade ou o isolamento de padrões culturais, ou tendências, relação a outras sub-regiões. Nenhuma das comunidades e cidades ribeirinhas da Amazônia são sistemas culturais fechados, e eles têm continuamente se influenciado mutuamente de várias maneiras ao longo do tempo (por exemplo, ver Roller, 2014 e Harris, 2010 para análises de mobilidade generalizada durante o período colonial).

Como Matt Able observa em seu trabalho sobre movimentos sociais em Abaetetuba, Pará (comunicação pessoal, 2020), o fluxo persistente de sujeitos sociais entre diferentes comunidades resultou em mudanças agregadas nas estratégias de subsistência, organização do

movimento social e política em escala regional. Para citar um exemplo, os conflitos entre pecuaristas e seringueiros no extremo oeste do Acre na década de 1980 influenciaram inequivocamente as estratégias que o Sindicato dos Trabalhadores Rurais desenvolveu em Gurupá alguns anos depois. Participaram de seminários do catolicismo social progressista nas cidades vizinhas de Altamira e Santarém, bem como estiveram envolvidos na organização sindical e formação de partidos políticos entre as populações rurais de Santarém, e trouxeram essas experiências diretamente para Gurupá na década de 1980 (Guimarães, 2014, p. 82-86, 93-94, 108). Em outra situação, vemos os instrumentos que emergiram da construção da Reserva de Desenvolvimento Sustentável em Mamirauá estabelecerem as bases para a construção de unidades de conservação em toda a bacia, incluindo na reserva extrativista (RESEX) de Gurupá, reserva de desenvolvimento sustentável (RDS) e assentamentos agroextrativistas. Ao mesmo tempo, Gurupá desenvolveu o primeiro plano de manutenção florestal sustentável aprovado para o Pará pelo Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), bem como o primeiro plano aprovado para uso comunitário sustentável das ilhas fluviais em todo o Brasil. Ambos os planos servem como modelos para estratégias de desenvolvimento sustentável em toda a Amazônia Oriental.

Em suma, a paisagem sociocultural diversificada da Amazônia é intrinsecamente conectada e inseparável. O que aconteceu e está acontecendo em Gurupá terá paralelos, antecedentes e impactos futuros entre muitas outras comunidades rurais. Gurupá é uma encruzilhada para tendências e mudanças que ocorrem em toda a Amazônia.

Situando “Uma Comunidade Amazônica” II: dimensões geográficas e temporais

Gurupá é o nome dado à cidade e ao município localizado no estado do Pará, Amazônia brasileira, a cerca de 350 km em uma linha reta para oeste (rio acima) da capital Belém e cerca de 360 km a leste rio abaixo de Santarém. Está localizado na Microrregião de Portel e Mesorregião do Marajó, área mais popularmente conhecida como a “Região das

ilhas” ou “Marajó das Florestas”. Faz fronteira com outros municípios: Almeirim, Porto de Moz, Melgaço, Breves e Afuá, além de Mazagão, no estado do Amapá. A cidade de Gurupá se situa na margem direita do rio Amazonas, a 20 metros acima do nível do mar, em coordenadas geográficas 1°24'10” de latitude Sul e 51°38' 45” longitude Oeste de Greenwich (Ferreira, 2003).

Nenhuma estrada liga Gurupá às grandes cidades, embora estradas de madeiras permitam acesso por terra à cidade de Senador Porfírio Dias e, de lá, à Rodovia Transamazônica. A cidade tem uma pista de pouso que só é usada para pequenos voos privados. O principal acesso para a comunidade é por meio do transporte fluvial, em barcos regionais, com duração de 24 a 30 horas rio acima, partindo de Belém. De Macapá (Amapá), na foz do Rio Amazonas, a viagem de barco leva cerca de 12 horas.

Gurupá está localizado na confluência dos rios Amazonas e Xingu (um dos maiores afluentes). O município incorpora uma área de 9.309 km² e em seu território, o rio Amazonas se divide para dar origem a dois canais que formam o arquipélago do Marajó: um fluindo para sudeste, rompendo-se com múltiplos canais do delta ao sul da Ilha do Marajó (maior ilha fluvial do planeta) e eventualmente desaguando no oceano Atlântico próximo de Belém; o segundo fluindo para nordeste ao redor da ilha do Marajó e desaguando no oceano próximo de Macapá. Gurupá possui uma das maiores ilhas do arquipélago do Marajó – a Ilha Grande de Gurupá, com área de 4.864 quilômetros quadrados.

O clima é do tipo Equatorial, com chuvas anuais de 2000mm, em que há uma estação chuvosa (dezembro a junho) seguida de um período seco bem marcado (julho a novembro). A temperatura média é de 26 °C (baixa de 18 e alta de 36), com pouca variação sazonal (Diegues, 2002, p. 150). Segundo o World Wildlife Fund (2010), a região ecológica contém hoje 148 espécies de mamíferos, 558 espécies de aves e números desconhecidos de espécies de peixes, crustáceos, répteis e anfíbios. Há quantidade imensurável de espécies de insetos e aracnídeos. Embora não tenha havido um inventário sistemático das plantas, a classificação geral de vegetação para Gurupá é Floresta Pluvial Tropical (World Wildlife Fund Foundation, 2010; Pires; Prance, 1985). O tipo de vegetação primária

é a densa floresta e também ocorrem palmeiras, onde os buritizeiros (*Mauritia* sp. Mart.) predominam em trechos baixos inundados pela água.

A maior parte do município fica nas várzeas, que correspondem a aproximadamente 57,9% de sua área total. A várzea é inundada por chuvas sazonais entre janeiro e junho. Trecho que também inunda duas vezes por dia (durando três horas cada vez) devido ao aumento e queda das marés – de quatro a sete metros no auge das inundações sazonais; e de dois a três metros durante a baixa temporada. O extremo leste da região ecológica, chamado Várzea de Gurupá, estende-se do rio Tapajós até a Grande Ilha de Gurupá. Para o restante do município, 18,3% correspondem à rede hidrográfica (rios, igarapés, lagos), sendo apenas 23,8% são de terra firme que nunca inunda (Trindade; Gorayeb, 2010; FASE, 2004a).

Gurupá tem população estimada em 33,755 habitantes (IBGE 2020), distribuída entre a sede municipal (33% da população) e as inúmeras comunidades rurais (67% da população) que estão localizadas às margens dos rios Ipixuna, Mararú, Moju, Marajoí, Pucuruí, Jocojó e Gurupá-Miri. O município incorpora dois distritos: Carrazedo, que fica no rio Xingu; e Itatupã, no extremo norte do município e inclui as ilhas que fazem fronteira com o Amapá. Duas áreas ambientalmente protegidas estão localizadas no município: a Reserva de Desenvolvimento Sustentável Itatupã-Baquiá, localizada na parte norte da Ilha de Gurupá e a Reserva Extrativista Gurupá-Melgaço, localizada na parte sudeste do município e estendendo-se ao leste e inclui parte do município vizinho (ICMBio, 2018). Gurupá também abriga dois territórios quilombolas reconhecidos, geridos pela Associação dos Remanescentes de Quilombos de Gurupá (ARQMG) e a Associação dos Remanescentes de Quilombos da Comunidade Maria Ribeira (ARQMR).

A região de Gurupá era habitada por diferentes povos indígenas bem antes da invasão europeia. Escavações arqueológicas na área documentaram uma ocupação milenar indígena, que integrava redes inter-regionais complexas. Pesquisas também indicam que esta era uma região densamente ocupada nas vésperas da invasão e colonização europeia. As paisagens e solos antropogênicos documentados em Gurupá

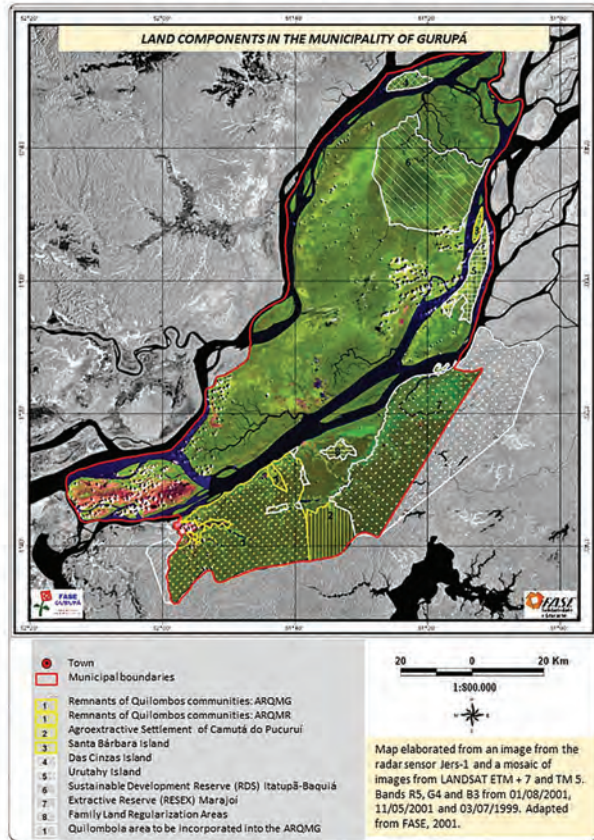
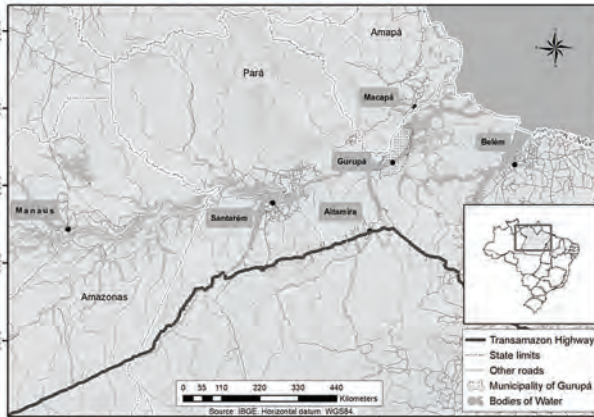


Figura 2. localização geográfica de Gurupá, territórios e comunidades rurais. Mapa: Bruno Moraes, adaptado de FASE.

indicam que grupos indígenas estavam manejando intensamente a floresta, cultivando e construindo aldeias em toda a região (Lima *et al.*, 2018; Ribeiro *et al.*, 2016; Fernandes *et al.*, 2018). Esses achados sustentam uma forte mudança paradigmática da arqueologia amazônica, que destaca a Amazônia não mais como uma floresta virgem ou intocada, mas, pelo contrário, como um extenso mosaico de paisagens manejadas e domesticadas, em coevolução com comunidades humanas na longa duração. Manejo que sustentou grandes populações sem necessariamente envolver agricultura intensiva (Rostain, 2013; Shepard *et al.*, 2020).

Como será discutido no Capítulo 3, Gurupá abrigou sociedades indígenas complexas e conectadas com extensas redes e esferas de interação. Localizada entre duas regiões arqueológicas bem conhecidas, Santarém e Marajó, as pesquisas recentes revelaram um nexo diferente daqueles anteriormente imaginados. A confluência dos rios Xingu e Amazonas foi uma importante encruzilhada cultural vinculada à tradição Koriabo recentemente identificada, de povos ancestrais de falantes de línguas da família Caribe, que conectava as Guianas, Xingu e boa parte da extensão do baixo Amazonas. Gurupá, portanto, apresenta um caso interessante para pesquisas sobre encontros culturais antigos, bem como estudos de interações seres humanos e ambiente em termos de construção de paisagens. O estudo em andamento (2014-presente) da história profunda e arqueologia de Gurupá preenche uma lacuna no registro arqueológico da Amazônia, especificamente de sistemas de interações regionais, que provavelmente ultrapassaram fronteiras temporais e culturais, que permaneceram ativas até o período da borracha (Lima *et al.*, 2018b).

Estrutura do livro

Crônicas de *Uma Comunidade Amazônica* divide-se em seis seções. Parte I: Introdução – inclui este capítulo, seguido do Capítulo 2, que se concentra em uma revisão crítica das teorias antropológicas e convenções literárias usadas ao longo das décadas para interpretar a comunidade. Atenção especial é dada aos textos clássicos de Wagley e Galvão, não apenas como linhas de base importantes para estudos comparativos, mas também incluindo as críticas de suas deficiências. Como fazemos ao longo

de todo o volume, esforçamo-nos para situar *Uma Comunidade Amazônica* dentro de contextos geográficos, teóricos e socioculturais mais amplos. Parte II: Uma Encruzilhada Histórica – revisa os trabalhos arqueológicos, históricos e etno-históricos em Gurupá. O Capítulo 3 fornece uma visão geral regional e temporal, com relato específico da investigação arqueológica. O Capítulo 4 explora elementos da domesticação da paisagem através da formação de solos antropogênicos (as terras pretas) e a dispersão de plantas úteis em seus laços com o Gurupá contemporâneo. O Capítulo 5 apresenta o registro histórico de Gurupá desde os primeiros encontros indígenas, europeus e africanos até 1980.

Parte III: Atualização da Etnografia – examina as instituições socioculturais descritas pela primeira vez na pesquisa de Wagley e Galvão no final da década de 1940, depois documenta a sua continuidade ou mudança até 2023. O Capítulo 6 concentra-se no cenário da pesquisa, inicialmente descrito por Wagley, com atualizações até 2023. Também inclui uma seção de análise das representações de Gurupá através da fotografia de Wagley. Os Capítulos 7 a 12 abrangem pesquisas etnográficas tradicionais, como as interações ambiental-humanas, economia, classe social, gênero, raça social, casamento, parentesco, política, religião e artes.

Parte IV: Transições – concentra-se em mudanças a partir da década de 1970, associadas a novas ondas de processos regionais, nacionais e globais. O Capítulo 13 examina o engajamento da mídia de massa (rádio, TV, Internet) e como isso influencia as mudanças socioculturais e a visão de mundo em relação à agência de telespectadores para contestar, negociar e resistir às mensagens da mídia. Os Capítulos 14 a 16 analisam os compromissos econômicos políticos com novas formas de penetração capitalista na economia local, desencadeando um movimento social bem-sucedido de resistência, inicialmente organizado através da Igreja Católica e guiado pelos ensinamentos da Teologia da Libertação. A partir dessa base, surge um movimento ambientalista, orientado por uma ONG brasileira com ajuda internacional, em conjunto com o sindicato local dos trabalhadores rurais e o partido político progressista. O Capítulo 16 analisa as fraturas e retrocessos desse movimento que se desenrolam na década de 2010.

Parte V: Conclusões – resume o material apresentado ao longo desse volume, expondo ao leitor o que pesquisas divergentes podem nos dizer sobre padrões de mudança e continuidade. Voltando à metáfora norteadora de uma encruzilhada, os dados das pesquisas são situados dentro de seu contexto regional mais amplo.

Duas notas adicionais relevantes para os leitores deste volume. Primeiro, os nomes dos povos e lugares usados nos capítulos 1 a 15 são reais, embora às vezes tenhamos usado apenas os primeiros nomes das pessoas. A justificativa por trás dessa inclusão é de que esses capítulos agora representam documentos históricos para a comunidade e além, o que significa que a capacidade de identificar indivíduos é importante. O Capítulo 16, em contraste, trata de eventos e conflitos recentes, nos quais há algum perigo de represália ou retaliação, por isso são usados pseudônimos.

Segundo, é uma nota sobre a compreensão da coerência de capítulo a capítulo. Os materiais apresentados neste volume foram escritos por uma combinação diversificada de autores que colaboram com Pace e Lima. Muitos dos capítulos também seguem o padrão da estrutura e do conteúdo de “*Uma Comunidade Amazônica*” de Wagley, o que fizemos para facilitar uma comparação mais precisa de informações. Como resultado, o leitor notará um nível de irregularidade e, às vezes, incongruência nas apresentações de capítulo para capítulo. Idealmente, o material apresentado em um capítulo poderia caber melhor em outro, mas não conseguimos mover o conteúdo devido à autoria colaborativa sob a qual um capítulo foi escrito. Outras vezes, mantivemos certas informações juntas em um capítulo porque Wagley assim o fez. Além disso, incorporamos todo o material de ciências sociais escrito sobre Gurupá, mesmo quando a abordagem teórica de um autor possa divergir da maioria das outras.

NOTAS

- (1) Para mais informações consulte <https://oimpacto.com.br/2015/08/14/tragedia-em-gurupa-no-marajo-expulsa-ambientalista/> e <https://ver-o-fato.com.br/frances-atirou-para-o-alto-diz-perito/>, ambos consultados em janeiro de 2022.
- (2) Arensberg (1954, p. 110) descreve o estudo comunitário como um método ... “ em que um problema (ou problemas) na natureza, interconexões ou dinâmicas

de comportamento e atitudes é explorado contra ou dentro do entorno de outros comportamentos e atitudes dos indivíduos que compõem a vida de uma determinada comunidade.” Royer (2003, p. 509-510) continua: “Na antropologia, a noção de comunidade rural, um grupo de pessoas residentes em uma determinada área e mantendo vínculos entre eles, é muitas vezes inseparável da abordagem de campo monográfico. Sem uma comunidade circunscrita, quase não há delimitação concreta de uma unidade social a ser observada” – veja também Araújo (1993, p. 247).

- (3) É importante notar que Veríssimo (1915) e Sternberg (1956) também publicaram trabalhos relacionados às populações ribeirinhas – como discutido no Capítulo 2.
- (4) O termo caboclo é geralmente um termo pejorativo e neste volume é usado apenas em contextos específicos (ver Capítulo 9 para uma crítica completa de seu uso na literatura acadêmica). Ribeirinho, o diminutivo de ribeiro, também carrega conotações depreciativas como pequenas, subnormais, menos maduras ou desenvolvidas. É frequentemente utilizado na literatura amazônica como alternativa ao caboclo. Por esta razão, utilizamos o termo neste volume, embora reconhecamos que pode ser problemático.

Rotular de camponês como um pobre trabalhador agrícola rural também é considerado insatisfatório e obsoleto por alguns estudiosos, dada a diversidade de atividades econômicas não agrícolas, nas quais os pobres rurais agora se envolvem, incluindo estratégias de migração e domicílios transregionais (Shanin, 1990; Kearney, 1996). Os estudiosos continuam usando a categoria colocando-a em um contínuo, em vez de um contraste binário, entre “agricultura camponesa” e “agricultura empreendedora” (Van der Ploeg, 2008). Em referência específica à Amazônia, Brondizio (2008, p. 26) não usa camponês, optando por caboclo. Ele reconhece que ambos os termos são depreciativos, mas deseja usar o caboclo como um termo de cobertura regional no sentido da noção de pequenos agricultores de Netting (1993). Harris (2000, p. 10), por outro lado, explica o uso contínuo de “camponês” em seu estudo da política de identidade e representação em Paru, vendo-a como relevante ao descrever a “base predominantemente independente dos meios de subsistência rural” das pessoas que estudou. Ele acrescenta que o termo é “revigorado na Amazônia”, onde os camponeses da região não têm uma linha de base étnica clara, reconstituída no processo envolvendo a Amazônia em uma economia mundial moderna emergente”. Neste volume, seguimos a sugestão de Harris.

Teorias, tópicos e temas

Richard Pace

Durante quase trinta anos, *Uma Comunidade Amazônica*, de Wagley e Santos e Visagens, de Galvão, foram as principais monografias etnográficas que descreveram os camponeses históricos da Amazônia, do ponto de vista das ciências sociais (Nugent, 2004, p. 1). No final dos anos 1980, com a rápida expansão das publicações sobre os agricultores, pescadores e agroextrativistas tradicionais da Amazônia, juntamente aos estudos de colonização ao longo da rodovia Transamazônica e suas estradas vicinais, estes textos começaram a chamar cada vez mais a atenção, o escrutínio e a crítica, especialmente *Uma Comunidade Amazônica* de Wagley. Ao longo deste livro comparamos abordagens teóricas de diferentes investigadores que trabalharam em Gurupá e além, bem como exploramos tópicos dominantes e temas utilizados para representações de camponeses tradicionais amazônicos. Contudo, dado o nível de crítica que *Uma Comunidade Amazônica* recebeu, é prudente comentar aqui as representações iniciais dos camponeses amazônicos emergentes do livro e como estas ajudaram a moldar várias gerações de acadêmicos e também a gerar desconforto considerável a partir de algumas perspectivas teóricas.

Teorias achatadas e genealogias esquecidas

Quando criticada com o benefício de uma visão *a posteriori*, uma monografia teoricamente eclética, mas etnograficamente rica como *Uma Comunidade Amazônica*, pode facilmente ser lida como exemplo dos pressupostos problemáticos de paradigmas teóricos anteriormente dominantes. Embora este possa ser um dispositivo heurístico útil para afiar a lâmina crítica enquanto articula e contesta perspectivas teóricas, faz pouca justiça ao material etnográfico original apresentado. Paradigmas de investigação como o Particularismo Histórico, Estudos de Aculturação, Ecologia Cultural e uma Teoria da Modernização incipiente, todos influenciaram os escritos de Wagley. No entanto, reduzir *Uma Comunidade*

Amazônica às deficiências ou falhas de qualquer um destes paradigmas escritos em grande escala tende a obscurecer o que era uma etnografia matizada que emergiu de uma paisagem complexa do discurso acadêmico.

Como exemplo, na sua introdução ao volume editado, *Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade* [publicado em inglês como *Amazonian Peasant Societies in a Changing Environment*], Cristina Adams, Rui Murrieta, e Walter Neves (2006 e 2009, p. 4-8) traçam as genealogias teóricas do pequeno número de monografias etnográficas que se centraram no ribeirinho ou sociedades camponesas históricas. Adams *et al.* datam o início dos estudos históricos dos camponeses amazônicos aos textos etnográficos pioneiros de Wagley e Galvão. No entanto, salientam que estudiosos regionais como José Veríssimo e Dalcídio Jurandir, cujos escritos sobre a sociedade amazônica foram anteriores ou contemporâneos aos de Wagley e Galvão, são frequentemente apagados do cânone. Na sua análise, isto se deve, em parte, à influência subdimensionada da antropologia cultural americana sobre as bolsas de estudo regionais, sobretudo as escolas de Particularismo Histórico inicialmente desenvolvidas por Franz Boas e a Ecologia Cultural desenvolvida mais tarde por Julian Steward. Esta influência, que eles próprios sugerem ter sido um produto do imperialismo norte-americano⁽¹⁾, é supostamente prefigurada pela parceria “espontânea” entre Wagley e Galvão, e pela posição das suas obras enquanto referências regionais.

Embora se possa simpatizar com as críticas dos autores ao imperialismo acadêmico e à sua tendência para reescrever a história da erudição regional, a equação da obra de Wagley e Galvão com a hegemonia da teorização antropológica americana repousa numa leitura seletiva das obras dos autores, bem como num relato algo simplista da história antropológica brasileiro-americana. Wagley foi, de fato, influenciado pelo trabalho de Franz Boas, principalmente através de suas estudantes Ruth Bunzel e Ruth Benedict, pois Boas já se encontrava em avançada idade quando Wagley iniciou os seus estudos. Foi também fortemente influenciado pelo seu principal mentor, Ralph Linton (Pace, 2014, p. 624; 2013, p. 901-903; Kottak, 2014, p. 624; Moran, 2014, p. 632).

Além disso, Wagley fez parte de um grupo de etnógrafos da Universidade de Columbia convidados pelo Museu Nacional do Rio de Janeiro nas décadas de 1930 e 1940, para ensinar métodos de trabalho de campo e conduzir pesquisas sobre temas de contato cultural, difusão e aculturação – todos processos enfrentados por muitos dos povos indígenas do Brasil. As visitas foram organizadas por Heloísa Alberto Torres (Diretora do Museu Nacional), considerada a madrinha dos estudos etnológicos dos povos indígenas do Brasil (Corrêa, 2000, p. 241). À época, nos EUA, a Grande Depressão havia reduzido radicalmente as oportunidades de emprego antropológico, enquanto no Brasil a antropologia estava apenas começando a expandir-se e a profissionalizar-se. A possibilidade de encorajar a colaboração entre investigadores brasileiros e estadunidenses no trabalho de campo no Brasil parecia mutuamente benéfica para as tradições antropológicas de ambos os países. Foi através desta relação que Wagley conseguiu organizar o seu primeiro projeto etnográfico brasileiro com os Tapirapé (1939), nos estados de Mato Grosso e Tocantins, seguindo a sugestão de Alfred Métraux (Lima Filho, 2017).

Durante os trabalhos de Wagley com os Tapirapé, conheceu pela primeira vez o jovem antropólogo Galvão, também trabalhando no Museu Nacional. Galvão foi enviado por Torres com um pequeno grupo para verificar a situação de Wagley, que havia perdido todo o contato com o mundo exterior durante vários meses. Com esse início, Wagley e Galvão prosseguiram a investigação em colaboração nas décadas seguintes, durante as quais Galvão concluiu o seu doutoramento, sob a orientação de Wagley, na Universidade de Columbia. Galvão também estudou com Ralph Linton, Melville Herskovits e Julian Steward, e desenvolveu o seu interesse vitalício na mudança cultural, aculturação e estudos da área cultural (Sampaio-Silva, 2007, p. 18).

Por meio de Wagley, Galvão e muitos outros antropólogos brasileiros foram expostos a teorias sobre difusão, aculturação, e mudança cultural. No entanto, nas décadas de 1930 e 1940, anteriores à Guerra Mundial, isso era menos uma questão de o imperialismo acadêmico se impor em uma tradição intelectual nacional autônoma e mais relacionado à utilidade prática percebida da abordagem teórica e metodológica da

aculturação que o grupo de Columbia havia desenvolvido (Ribeiro, 1962)⁽²⁾. A utilização bem-sucedida da abordagem é bastante evidente na investigação de Galvão sobre o sincretismo religioso em Gurupá, como um estudo etnográfico do resultado do contato cultural a longo prazo (Da Matta, 2014, p. 619-620). Também se reflete nos trabalhos dos contemporâneos de Galvão, como Roberto Cardoso de Oliveira, Roque Laraia e Darcy Ribeiro.

A alegação de apagamento do reconhecimento da literatura regional de Veríssimo e Jurandir, devido ao domínio da obra de Wagley e Galvão, é igualmente confusa. Nem Veríssimo, nem Jurandir eram cientistas sociais, pelo menos não em nenhum sentido contemporâneo, embora o trabalho de Veríssimo sobre raça fosse pelo menos etnográfico no tom, se não em método. Ainda assim, a sua influência na ciência social brasileira foi, até recentemente, subestimada, e foi largamente ignorada por estudiosos brasileiros muito antes da pesquisa de Wagley ou Galvão (Neto, 1999). Juntamente com Veríssimo, também se podia criticar o apagamento do geógrafo Hilgard O'Reilly Sternberg (1956) em “*A Água e o Homem na Várzea do Careiro*”, que incluía um estudo dos ribeirinhos que viviam ao longo de um canal lateral do rio Amazonas, perto de Manaus. A “redescoberta” de Sternberg veio somente quando o Museu Goeldi republicou a sua obra em 1999.

No caso de Jurandir, a sua interação com Wagley foi notada em *Uma Comunidade Amazônica* (Wagley, 2014, p. xxviii-xxix). O romance de Jurandir, *Ribanceira*, escrito sobre Gurupá, como parte de uma série de romances baseados nas suas experiências na região, só foi publicado em 1978, muito depois de Wagley ter deixado de adicionar suplementos ao seu texto, portanto, não é referenciado no livro. A escolha de Wagley por Gurupá para o seu estudo comunitário foi reforçada pela residência de Jurandir no local, como secretário do presidente da câmara da cidade (1929-1930) e pela sua vasta gama de conhecidos. Neto (2013, p. 18) publicou um interessante ensaio, no qual comparou *Uma Comunidade Amazônica* e as notas de campo não publicadas da equipe de Wagley (arquivadas na Universidade da Flórida), com as de Jurandir em *Ribanceira* e encontrou numerosos paralelos. Ele comparou os paralelos

a um diálogo entre as duas obras, uma científica e uma literária. Bolle (2019, p. 394) continuou esta comparação escrevendo:

Quanto a encontros sociais, costumes, rituais e festivais, o romance [Ribanceira] apresenta mais concretamente a informação da investigação antropológica. [A antropologia], por sua vez, ajuda a compreender as estruturas familiares, os sistemas de parentesco fictícios, a organização dos festivais, o culto dos santos, as lendas e os mitos regionais descritos no romance. Deste modo, os textos do antropólogo e do romancista dialogam entre si e complementam-se mutuamente.

Bolle apresentou o romance como uma espécie de investigação – ou uma forma de antropologia poética – ver também Maués (2007) para uma abordagem etnográfica a Jurandir. Em cada um destes pontos de vista dos estudiosos brasileiros, a sobreposição de Wagley e Jurandir teve um caráter mutuamente enriquecedor e não foi caracterizada como imperialista.



Figura 1. Dalcídio Jurandir (esq.) e Charles Wagley (dir.) – em Gurupá, 1942. Fotografia desconhecido.

Polarizando os Estudos Amazônicos – a descaracterização da Ecologia Cultural

Continuando com a Introdução de Adams *et al.* (2009), os autores reservam a maior parte das suas críticas a *Uma Comunidade Amazônica* e Wagley em sua associação com a tradição Ecológica Cultural e a sua influência resultante na literatura regional. O programa de investigação em Ecologia Cultural, que nos EUA foi mais estreitamente associado ao trabalho de Julian Steward, concede um grau significativo de prioridade causal ao núcleo cultural de uma sociedade – um nexo de características ambientais e econômicas semelhantes, de certa forma, aos entendimentos marxistas dos meios de produção de uma sociedade. Steward estava interessado na forma como uma sociedade se adapta ou modifica as tradições culturais na relação entre o seu núcleo cultural e o ambiente circundante. A par do paradigma neoevolucionista de Leslie White (1943), o enfoque de Steward nas relações homem-ambiente como pivô central da vida social e organização inspirou uma vasta gama de investigadores materialistas, mas também ecléticos e muitas vezes discordantes. O paradigma emergente da Ecologia Cultural produziu uma série de hipóteses e focos de investigação: teses reducionistas dando prioridade às limitações proteicas como fator limitante à emergência da complexidade social e mesmo de sistemas de crenças inteiros (Marvin Harris, 1989; Gross, 1975; Rappaport, 1968); entendimentos mais matizados da inter-relação entre tecnologia, produção e mudança cultural (Netting, 1965; Murphy; Steward, 1956; Leacock, 1975); a versões simbólicas (mentalistas-idealistas) que enfatizavam, acima de tudo, como a cultura norteia-se pelo ambiente, mas não é limitada em termos de desenvolvimento cultural devido ao processo de difusão – capacidade de empréstimo de práticas e tecnologias culturais (como em *Uma Comunidade Amazônica* de Wagley, 1940).

A aplicação da Ecologia Cultural à Amazônia Brasileira tem tido impactos duradouros, e um tanto sismogênicos, no discurso acadêmico. Críticas à abordagem vão de observações como Mark Harris (2000, p. 11), que a considera entre a “pobreza das formas como a Amazônia tem sido retratada na análise das ciências sociais” à afirmação de Adams *et al.* (2009, p. 5), de que os seus adeptos “produziram algumas das hipóteses

marcadamente deterministas e a-históricas que dominaram a produção acadêmica durante mais de duas décadas”. Mark Harris (1998, p. 89) prossegue afirmando que “Wagley tinha uma ideia não questionada de quem eram os caboclos... Eram brasileiros, mas de caráter distintivo amazônico devido à proeminência da cultura aborígine e às *limitações colocadas à sociedade pelo ambiente*” [grifo do autor]. A afirmação de que Wagley estava ligado à noção de limitações ambientais não corresponde a uma leitura cuidadosa das suas obras, que são ecléticas e, por vezes, muito simbólicas (utilizando a abordagem da possibilidade ambiental), e não se atentam às limitações ambientais. Por exemplo, Wagley (2014, p. 13) afirma que:

Embora o Vale do Amazonas não seja um cenário especialmente propício [pelo menos para as sociedades industriais ocidentais], deve concluir-se que o ambiente físico não é o obstáculo mais sério ao seu eventual desenvolvimento e a padrões de vida mais elevados para os seus habitantes. Todos os povos têm igual potencial para melhorar as suas condições sociais, e o seu ambiente físico é apenas um fator entre vários que determinam a sua adaptação final ao seu habitat... São as suas tradições culturais que lhes disponibilizam os instrumentos, os conhecimentos e a tecnologia para lidar com o ambiente. É a cultura que determina os fins para os quais as pessoas de uma determinada área fazem uso da sua tecnologia, e é o sistema social que determina a organização do trabalho e a distribuição dos produtos do seu trabalho.

Roberto DaMatta (1990, p. 93) comentou sobre o ecletismo de Wagley, argumentando que, apesar das tentações de usar o modelo ecologicamente adaptativo, Wagley parecia estar sempre consciente da “antropologia como uma disciplina mediadora”. Ele escreveu: “Talvez seja mantendo uma distância mais saudável e segura de todos os ‘ismos’ e tendências antropológicas que o trabalho de Wagley nos leva a perceber algumas questões importantes sobre a unidade da vida ao norte e ao sul da linha do Equador”.

Para além da crítica direta de Mark Harris a Wagley, a maioria das outras críticas da Ecologia Cultural centram-se nas obras da arqueóloga Betty Meggers e de vários dos seus colegas (ver Capítulo 3 para mais detalhes). Meggers aplicou a sua própria interpretação do corpus teórico de Steward e procurou explicar a densidade populacional relativamente baixa das populações indígenas da Amazônia contemporânea e o seu

desenvolvimento supostamente “limitado” da complexidade social, como o resultado da percepção da escassez de proteínas e solos pobres em nutrientes da região. Esta foi a sua versão do chamado “modelo padrão”, que teve origem no *Handbook of South American Indians* de Julian Steward (1946 a 1950). No seu livro *Amazônia: a ilusão de um Paraíso* (1971) Meggers afirma que o ambiente exerce um efeito limitador e intransponível sobre a cultura. Os ecossistemas amazônicos, na sua perspectiva, eram, em grande parte, locais virgens, intocáveis e sem história.

Contraste isto com a opinião de Wagley em *Uma Comunidade Amazônica*, anteriormente citada. Mais diretamente, em 1974 Wagley refutou a hipótese de limitações ambientais de Meggers na sua “Introdução” a *Man in the Amazon* (Homem na Amazônia, atas de uma conferência multidisciplinar relacionada com o enorme desenvolvimento amazônico do Brasil iniciado no final dos anos 1960 em diante). Wagley (1974, p. 1-12) escreveu: “Não aceito a conclusão de Betty Meggers...”. E depois expressou a sua versão da ecologia cultural, com ênfase no papel dominante da cultura e não do ambiente; e o papel crítico que a difusão cultural tem desempenhado nesse processo de adaptação. Discutindo a atual pobreza e subdesenvolvimento da região, Wagley atribuiu não às limitações ambientais, mas aos processos históricos, nomeadamente o sistema de aviação e a extração predatória. Wagley (1974, p. 14-15) escreveu: “Este sistema de exploração tem sido a principal razão da má adaptação do homem moderno à Amazônia”.

Mais recentemente, as interpretações de Meggers foram reexaminadas e questionadas por arqueólogos e antropólogos ambientais centrados na agência humana enquanto influência e formação do ambiente amazônico (Balée, 1989; 1994; 2013; Heckenberger *et al.*, 2003; Roosevelt, 1991; Rostain, 2010; Schaan, 2004). Algumas destas pesquisas cristalizaram-se no programa de investigação conhecido como ecologia histórica, que observa as interações homem-ambiente como um processo dialógico e coevolutivo. A abordagem demonstra como o modelo padrão ignorou largamente os relatos históricos dos densos níveis populacionais pré-colombianos da Amazônia, bem como de complexos arqueológicos inteiros espalhados por toda a bacia amazônica. Como discutido na “Introdução” de Adams *et al.*,

a perspectiva da ecologia histórica é creditada enquanto correção da falta de historicidade e das deficiências teóricas do modelo padrão da ecologia cultural⁽³⁾. Contudo, a suplantação do paradigma da ecologia cultural pela ecologia histórica no contexto da Amazônia, tal como emoldurado por Adams *et al.*, encobre outros tipos de trabalhos de antropologia ambiental, muitos dos quais estavam e continuam a estar inextricavelmente preocupados com a história da região, os efeitos da colonização na sociedade amazônica e a relação entre a agência humana e restrições estruturais e ecológicas mais amplas⁽⁴⁾.

Talvez num sentido mais profundo, as críticas seguem a polarização nos estudos amazônicos entre duas comunidades acadêmicas incomensuráveis, um cenário que é particularmente agudo entre os estudantes das sociedades indígenas amazônicas. Eduardo Viveiros de Castro (1996, p. 182) descreve as duas tradições opostas.

De um lado estavam os descendentes de Steward e White, que adotaram uma abordagem de quatro campos, estavam interessados em grandes sínteses histórico-culturais e macrotipologias, e eram guiados por uma concepção adaptacionista e energética da cultura que sublinhava a sua ordenação material pela natureza e privilegiava a interface tecnológica. Do outro lado estavam os antropólogos que seguiram uma orientação estrutural-funcionalista ou “estrutural-culturalista”. Estavam interessados na análise sincrônica de grupos ameríndios específicos e nas dimensões institucionais e ideológicas das sociedades que estudaram, privilegiando assim a ordenação simbólica da natureza pela cultura (portanto, sua interface cognitiva).

Uma Comunidade Amazônica de Wagley pode ser colocado na primeira categoria, com as suas ligações à abordagem de quatro campos e seu teor de síntese histórico-cultural e macrotipologias, mas muito menos espaço dedicado à defesa de uma concepção excessivamente adaptável e enérgica da cultura ou ao privilégio da interface tecnológica. Alguns críticos apontam que Wagley, pelo seu papel na introdução da abordagem ecológico-adaptacionista na Antropologia Brasileira em primeiro lugar, e, de fato, várias seções de *Uma Comunidade Amazônica* falam sobre o modelo padrão de Steward. No entanto, apenas uma leitura estreita das obras de Wagley levaria a concluir que a abordagem da Ecologia Cultural definiu as suas contribuições para os estudos amazônicos ou brasileiros.

Por exemplo, Wagley envolveu várias gerações de estudiosos brasileiros e europeus para promover abordagens inovadoras ao estudo da aculturação, estudos comparativos sobre raça/etnia e estudos de parentesco (incluindo sua ida ao Rio de Janeiro no final dos anos 1930, para mostrar a Claude Lévi-Strauss sobre a abordagem inovadora de Robert Lowie aos estudos de parentesco – o que certamente influenciou muito os trabalhos de Lévi-Strauss – (1969, p. xxvi; 1973, p. 59). Em termos das maiores influências acadêmicas sobre Wagley, é preciso olhar para além de Steward, seu colega, para o seu mentor Ralph Linton, cuja ênfase na difusão e na aculturação teve a maior influência (DaMatta, 2014, p. 618). O primeiro projeto de pesquisa de Wagley no Brasil, com os Tapirapé (1939), foi Lintoniano (e não Stewardiano), na medida em que procurou estudar um grupo indígena remoto que vivia uma rápida mudança cultural após o contato com a sociedade brasileira. A pesquisa de Wagley com os Tenetehara, realizada em conjunto com Galvão em 1941 (Wagley; Galvão, 1949), centrou-se num grupo com um contato ainda maior e em rápida aculturação⁽⁵⁾.

Além disso, um argumento para a forte influência de outra das mentoras de Wagley, Ruth Benedict, é plausível. O trabalho de Benedict sobre o caráter nacional influenciou a abordagem de Wagley, especialmente visto na sua comparação transcultural com Plainville, nos EUA (estudada por West, 1945), nas suas edições de 1953 e 1976. A influência de Benedict é maior no trabalho posterior de Wagley, *Uma Introdução ao Brasil*, de 1963 – o qual é muito semelhante ao seu estudo de 1947 sobre o caráter cultural japonês em *The Chrysanthemum and the Sword* (Kottak, 2014, p. 627).

Além disso, a incursão de Wagley nos estudos dos camponeses tradicionais amazônicos, que vieram depois da Segunda Guerra Mundial, não foi um estudo concebido para testar a validade da abordagem da Ecologia Cultural. O desejo de Wagley de estudar Gurupá era de expandir o método de estudo comunitário às comunidades camponesas, seguindo os passos de Robert Redfield, como mencionado no Capítulo 1, e aplicando a ciência e tecnologia ocidentais⁽⁶⁾ para auxiliar na criação de iniciativas de desenvolvimento para a região. Para este último fim, Wagley considerou essencial a realização de uma série de estudos comunitários para retratar

as variações regionais e gerar conhecimentos para o planejamento do desenvolvimento com base nas necessidades e aspirações encontradas nas tradições e crenças do povo (Maio, 2019, p. 5). Maio (2019, p. 6) afirma que *Uma Comunidade Amazônica* revela vestígios do cisma emergente da Guerra Fria, as políticas de desenvolvimento econômico do Presidente Eisenhower, dos EUA, o programa de Estudos de Área (no qual Steward esteve envolvido), a agenda antirracista da UNESCO e, simultaneamente, expressa preocupações sobre os efeitos irreversíveis da transformação do mundo tradicional – ou da cultura local. Visando minimizar potenciais conflitos causados por estas transformações, Wagley considerou que as populações rurais devem ser compreendidas nos seus próprios termos, para a modernização ser bem-sucedida.

Já *Santos e Visagens*, de Galvão, não pode ser confundido com uma abordagem Stewardiana, exceto por algumas anotações sobre o modelo padrão para a Amazônia; e é em grande parte uma análise da religião, na perspectiva dos estudos de aculturação (Sampaio-Silva, 2007, p. 365). Galvão estava muito interessado em delinear a sociedade do ribeirinho e a identidade coletiva através da compreensão da mudança cultural e da aculturação. Concentrou-se nos processos históricos de miscigenação, colocação ao longo de uma escala de aculturação de aldeia para cidade e as classes sociais que se situam dentro do sistema exploratório do aviamento, em uma relação patrão-cliente (Sampaio-Silva, 2007, p. 287-89). Em justiça, Galvão salientou a influência do ambiente e o papel da adaptação ecológica nas suas pesquisas sobre as sociedades indígenas, mais do que Wagley (Sampaio-Silva, 2007, p. 49, 288). Galvão, assim como Wagley, também contribuiu para classificações de estudos de áreas culturais, organizadas por Steward (Galvão, 1960, Wagley; Galvão, 1948a, 1948b; Sampaio-Silva, 2007, p. 68-72), que tinha subtons materialistas.

Embora seja correto que dois dos mais conhecidos estudantes americanos de Wagley, Marvin Harris e Emilio Moran (assim como o estudante de Moran, Eduardo Brondízio), continuaram a desenvolver abordagens materialistas ou ambientalistas, Wagley, até à sua morte, permaneceu teoricamente eclético. Como ele me disse uma vez, “eu compro a abordagem de Marvin [Harris], mas há mais a fazer”. Os dois deixaram de escrever juntos, segundo Harris, devido ao ecletismo

persistente de Wagley, tal como Harris continuou a desenvolver a sua abordagem materialista cultural (Harris, 1990, p. 3). No entanto, os dois permaneceram amigos para toda a vida, e Harris acabou por se juntar a Wagley como colega na Universidade da Flórida.

O canto da modernização

Ao dar demasiada ênfase e ao descaracterizar a “veia ecológica” da abordagem de Wagley, Adams *et al.* falham ao não atribuir a significância que Wagley deu ao paradigma emergente da Teoria da Modernização para explicar a pobreza e subdesenvolvimento da região em *Uma Comunidade Amazônica*. A ligação de Wagley à Teoria da Modernização formou-se através da sua vontade de aplicar conhecimentos antropológicos para resolver problemas globais de pobreza e subdesenvolvimento (Maio, 2019, p. 26; Harris, 1990, p. 2) – uma crença fortemente reforçada pelas suas experiências como profissional de saúde pública na Amazônia e pela sua observação dos “êxitos” da medicina e tecnologia ocidentais para combater a malária (especialmente a pulverização do DDT antes que os seus inconvenientes fossem conhecidos). Ao longo de *Uma Comunidade Amazônica*, Wagley deu sugestões e conselhos destinados a administradores e técnicos que lidavam com comunidades rurais na Amazônia. A maior parte das suas percepções provinha dos seus cinco anos de trabalho no serviço de saúde do SESP e concentrava-se na incorporação de perspectivas e práticas culturais locais em projetos de desenvolvimento, que ele acreditava ser a chave para qualquer programa de assistência técnica bem-sucedido. As perspectivas de saúde pública de Wagley revelaram-se úteis ao longo das décadas em muitas partes da Amazônia, e particularmente em Gurupá, onde a sua aplicação a projetos locais de saúde pública (por exemplo: projetos de parteiras) e os projetos de sustentabilidade da FASE dos anos 1990-2000 são notáveis.

No entanto, ao mesmo tempo, houve problemas significativos com o modelo económico subjacente que Wagley empregou para explicar o subdesenvolvimento e a pobreza da Amazônia. Wagley aceitou os modelos de desenvolvimento económico comuns da época, da Teoria do Crescimento Económico dos EUA, que mais tarde se tornou Teoria

da Modernização (Myrdal, 1957; Rostow, 1960). No seu núcleo, estas abordagens consideravam o subdesenvolvimento e a pobreza como resultantes de uma variedade de falhas internas embutidas em instituições, práticas e crenças tradicionais nos países pobres (por exemplo: falta de tecnologia moderna, economias capitalistas, instituições democráticas, e mesmo atitudes e crenças apropriadas, como a fé na ciência e tecnologia ou iniciativa individual). Estados-nação ocidentais, desenvolvidos e modernos, que evoluíram com sucesso para um estado de desenvolvimento superior, poderiam ajudar os países tradicionais a progredir através de um processo de difusão, ou seja, contração e transferência de empréstimos).

Com base nesses pressupostos, o cerne do argumento de Wagley que explica o que ele definiu como o atraso de Gurupá centrou-se nas deficiências socioeconômicas e culturais da comunidade. Viu a pobreza derivar de uma combinação eclética da sua falta: tecnologia agrícola ocidental, opiniões científicas, educação, e acesso aos cuidados de saúde ocidentais (Wagley, 1976, p. 257). Ele escreveu que o processo de desenvolvimento em Gurupá traria “[...] uma mudança do analfabetismo para a alfabetização, de uma visão mágica do mundo para uma aceitação da ciência, e de uma forma popular tradicional para uma variedade brasileira da cultura ocidental moderna” (Wagley, 1976, p. 286). Sem entrar em pormenores, basta dizer que a Teoria da Modernização e as suas interações contemporâneas (neoliberalismo, livre comércio, ajustamento estrutural) encontraram críticas consideráveis dos antropólogos quanto ao seu etnocentrismo e disfarce de relações de poder desiguais (Escobar, 1995, p. 14-17, 212; Wolf, 1982, p. 12-13, 19-23).

A abordagem de Wagley foi mais matizada do que algumas das aplicações mais problemáticas da antropologia aos projetos de Modernização, pois oscilou entre o desenvolvimento como um processo inexorável e o reconhecimento da necessidade de compreender os aspectos culturais das populações nos seus próprios termos como um parâmetro para qualquer possível mudança social positiva (Maio, 2019, p. 6). No momento do golpe militar no Brasil (1964) e da sua brutal aplicação das políticas de modernização, Wagley já não tinha qualquer pretensão sobre os benefícios da modernização. As suas críticas mordazes às políticas do regime militar brasileiro, publicadas em um editorial em conjunto com

Richard Morse, Thomas Skidmore e Stanley Stein na *New York Times Book Reviews* (8 de março de 1970, IV-11 – Brasil: o caixão selado – que foi um manifesto contra a ditadura), e a organização por ele fundada para ajudar as vítimas brasileiras de tortura, resultou coletivamente na sua proibição de entrar no Brasil e, provavelmente, custou-lhe uma nomeação para ser o Embaixador dos EUA no Brasil, por ser demasiado simpático para com aqueles que se opõem à ditadura militar (Schmink, 2014, p. 663; Verde, 2010, p. 275, 331-332; Abal, 2018, p. 264).

Pecados ecléticos

A maior parte de *Uma Comunidade Amazônica* abrange temas como história, raça/etnia, classe, gênero, política, religião e folclore, mas não se orienta por um paradigma teórico singular, tampouco emprega conceitos de um núcleo cultural ou determinismo infraestrutural. No entanto, sendo o único estudo de uma análise holística construída sobre o campesinato histórico da Amazônia durante tanto tempo, com poucas atualizações para refletir a evolução da dinâmica teórica que ocorre, a obra *Uma Comunidade Amazônica* fica presa na sua fase de antropologia americana dos finais da década de 1940 (Agra; Silva, 2013, p. 166) e, apesar de ter sido republicada várias vezes, tornou-se suscetível a uma crítica redutora, concentrando-se estritamente nas suas associações materialistas (culpa por associação a Steward e particularmente Betty Meggers), para servir como um conveniente “espantalho” a quem se lancem farpas teóricas. Mesmo assim, alguns dos críticos mais duros da obra têm dificuldade em não citar regularmente o trabalho de Wagley (Harris, 2000, p. 1; Nugent, 2018, p. 136). Viveiros de Castro (1996, p. 195) resume essa situação, ainda hoje, indiscutivelmente em vigor [...]

“Embora investigadores de tradições opostas, unidos pelo desiderato unânime de transcender as antinomias clássicas entre natureza e cultura, história e estrutura, economia política da mudança e análise dos nômadas em equilíbrio cosmológico, ‘mentalismo’ e ‘materialismo’, etc., estejam certamente – e auspiciosamente – mais próximos, é difícil não ver a persistência de atitudes que eram características de fases anteriores da disciplina.”

Veias ecológicas

Voltando ao esquema teórico de Adams *et al.* para os camponeses históricos da Amazônia brasileira, os autores continuam a traçar a ecologia cultural stewardiana e o culturalismo boasiano de Charles Wagley e Eduardo Galvão a várias gerações de investigadores estrangeiros e nacionais, centrados nas sociedades “caboclas” (Emilio Moran, Lourdes Furtado, Eugene Parker, Eric Ross, Richard Pace, Anélica Motta-Maués e Heraldo Maués). Rotulam genericamente este grupo de investigadores como a veia ecológica que produziu algumas das hipóteses marcadamente “ecologicamente deterministas e a-históricas que dominaram a produção acadêmica durante mais de duas décadas” (Adams *et al.*, 2009, p. 4-5; ver também Harris 1998a; Neves, 1991 e Nugent, 1993). Adams *et al.* escreveram (2009:5), “[...] esta primeira geração de antropólogos americanos e os seus alunos brasileiros que escreveram sobre ribeirinhos defendiam uma noção funcionalista de cultura, retratando a sociedade cabocla como um ‘modelo’ sob o qual as populações rurais da bacia amazônica têm sido catalogadas desde então. Esta visão contradizia a ideia de uma identidade histórica, que foi materialmente produzida e ligada a externalidades [...]”. Esta passagem parece voltar a confundir uma leitura relativamente estreita de Wagley e Galvão e a juntar um grupo muito diversificado de pesquisadores, alegando a sua utilização coletiva a uma abordagem autocontida, a-histórica e funcionalista da cultura. Nos parágrafos que se seguem, os autores parecem recuar nas afirmações gerais sobre a veia ecológica deste grupo e nas suas hipóteses ecologicamente deterministas e a-históricas, com análises, com mais nuances de Moran, Parker e Ross – deixando o leitor a pensar se a crítica é dirigida apenas a Wagley, e se assim for, qual é o cerne do argumento?

Segundo Adams *et al.* (2009, p. 5-6), a segunda fase de estudos dos camponeses tradicionais amazônicos, ainda largamente conduzida por investigadores norte-americanos, expandiu-se para a ecologia política, economia política e análise institucional de mudanças rápidas. A lista inclui o meu trabalho (Pace, 1998) e Schmink e Wood (1992) – pelos então colegas de Wagley na Universidade da Flórida e ambos presentes na minha banca de doutorado. Ausente da sua lista, mas importante para o estudo do Gurupá, está o trabalho do geógrafo/ativista político

brasileiro Paulo Oliveira Jr. (1991), cuja dissertação de mestrado de 340 páginas, “*Ribeirinhos e Roceiros: Gênese, Subordinação e Resistência Camponesa em Gurupá-PA*”, foi um estudo de caso chave que analisou a expansão capitalista de uma perspectiva política econômica.

Congruentes com estas abordagens, Adams *et al.* (2009, p. 6) fornecem uma lista alargada de estudos culturais e de ecologia humana centrados em questões políticas e ambientais de gestão de recursos, bem como abordagens de ecologia histórica através dos escritos de William Balée (1994; 1998; 2013), que examina o papel histórico da humanidade na formação das paisagens ambientais amazônicas. Em termos do trabalho em Gurupá, o impacto dessas abordagens ecológicas encontra-se nos estudos posteriores de desenvolvimento sustentável e gestão de recursos (ver Capítulo 15) e no trabalho arqueológico em curso, particularmente os estudos das terras pretas (solos antropogênicos) descritos nos Capítulos 3 e 4.

A próxima componente da linha temporal de Adams *et al.*, ainda nos anos 1990, é aquilo a que chamam uma versão britânica do marxismo estrutural. Esta abordagem encontra-se principalmente no trabalho de Stephen Nugent (1993; 2004; 2007; 2018) e do seu aluno Mark Harris (1998; 1999; 2000; 2010; 2017) (ver também Brian Cleary, 1990; 1993). Como indicado anteriormente, algumas das críticas mais estridentes de *Uma Comunidade Amazônica* provêm deste par. Apesar do rótulo de marxismo estrutural, a abordagem de Nugent está mais alinhada com a crítica cultural, com enfoque em temas e representações (a que prestamos particular atenção neste volume), tendo mais em comum com o gênero de crítica literária do que uma análise marxista das relações de poder ou mesmo uma “estrutura” social. O trabalho inicial de Harris, e, particularmente, a sua etnografia histórica de 2010 da Revolta da Cabanagem, parece ser muito mais influenciado por Anthony Giddens e teorias pós-modernas de “estruturação” e uma compreensão processual da formação da identidade e da mudança da paisagem. Independentemente do seu enquadramento no rótulo estrutural marxista, os autores são interlocutores críticos, e copiosamente citados nas discussões da cultura regional amazônica, história e representações de Amazônidas não indígenas ao longo das últimas décadas.

As duas primeiras décadas dos anos 2000 assistiram a uma emergência de várias novas gerações de investigadores brasileiros e não brasileiros interessados nas questões ambientais e microeconômicas, e nas ligações entre os níveis locais e a economia política em geral (contemporânea e historicamente) (Adams *et al.*, 2009, p. 6-7 para a primeira década dos anos 2000). Os seus temas variam amplamente, com base nos estudos fundacionais das práticas de gestão e posse da terra, ecologia política, análise institucional, estudos de migração, e estudos de identidade socioeconômica e política, bem como estudos de saúde pública e de nutrição e desenvolvimento (Brondízio, 2008, p. 27-28). Demasiados para enumerar aqui, estes estudos fazem parte de, ou informam fortemente, as abordagens mais recentes à investigação em Gurupá.

Convenções literárias

Para além das amálgamas teóricas, os estudiosos que escrevem sobre a Amazônia têm utilizado uma variedade de metáforas nas suas representações da região. Muitas delas podem obscurecer, distorcer ou ocultar visões alternativas e, às vezes, mais objetivas. De acordo com Pedro Maligo (1998, p. 93, 131, 153), na sua obra *Land of Metaphorical Desires: The Representation of Amazonia in Brazilian Literature* (Terra dos Desejos Metafóricos: a representação da Amazônia na Literatura Brasileira), amarrar estes rótulos é a metáfora da Amazônia como um “espaço místico à parte”. A Amazônia existe num tempo e num espaço diferente, onde coisas extraordinárias acontecem. Exotiza tudo nela, projetando imagens repletas de plantas, animais, e, em particular, para a Antropologia, sociedades humanas perdidas (Nugent, 2019, p. xiii). Como tal, a Amazônia torna-se um espaço imaginário para os estranhos projetarem os seus desejos, sejam eles econômicos, imperialistas, racistas, científicos, estéticos, antropológicos ou conservacionistas (Slater, 2002, p. 15; Stepan, 2001, p. 21, 24, 36). A metáfora persiste até hoje como a principal forma utilizada por quem é de fora para interpretar a região.

Para além da metáfora do “espaço místico à parte”, Stephen Nugent, o mais prodigioso autor em antropologia a examinar a forma como as pessoas escrevem sobre a Amazônia, apontou mais meia dúzia de

convenções literárias controversas. Ele começou a sua “Introdução” ao volume editado em 2004, *Some Other Amazonians: Perspectives on Modern Amazonia* [Alguns outros amazônicos: perspectivas sobre a Amazônia moderna], com a observação de que muita da escrita amazônica se inclina para a generalização exagerada – a ênfase no panorama geral sobre o micro ou local – que negligencia a paisagem social e natural muito heterogênea. Nugent (2004, p. 2) escreve “que muitas Amazônias diferentes se tornaram um todo imaginado, aquele cuja coerência [...] frequentemente torna muda uma Amazônia dinâmica e contraditória”. Nugent (2018, p. 6-7) também criticou as projeções hiper-naturalistas de múltiplos escritores, particularmente “a invocação metafórica da enormidade de um dilema naturalista” – esplendor e maldades tropicais – criando sempre limitações ao desenvolvimento humano e, portanto, um “paraíso falso”, como Betty Meggers lhe chamou. Do mesmo modo, ele adverte para o “ânimo de conquista” autojustificante, que racionaliza a expansão colonial europeia sobre os nativos selvagens. É uma versão do fardo do homem branco, que no caso da Amazônia não se limita ao passado, mas faz muito parte de “uma contínua recriação e reconquista da ‘fronteira amazônica’”. Hoje em dia tornou-se o ‘canto da modernização’ (*the cant of modernization*)... muitas vezes lustrada como neoliberal – que vê tudo através do mercado e a cujos olhos a Amazônia é fundamental e duradouramente um vasto repositório de recursos” (Nugent, 2018, p. xiii).

Nugent observou que a literatura amazônica tipicamente representa os camponeses como pobres, ignorantes, e atrasados devido à sua incapacidade de lidar com o caos ambiental. São vistos como uma insatisfatória ou embaraçosa fusão sincrética de culturas emergentes de um esforço colonial fracassado e de um período de exploração da borracha fracassado (Nugent, 1993, p. 29). A combinação deste defeito social com as limitações do ecossistema úmido da floresta tropical cria um “outro substituto amazônico”, que “é um personagem marginal bastante apagado, que não faz parte da natureza [como poderia ser imaginado um indígena] nem suficientemente representativo do conquistador europeu idealizado” (Nugent, 1993, p. 51). As populações tornam-se irrelevantes e “invisíveis” uma vez que as suas atividades econômicas não são valorizadas pelos desenvolvimentistas que veem a Amazônia como um domínio de recursos extrativistas (Nugent, 1993, p. 32-33; Hall, 1997, p. 52).

Como seria de se esperar, a utilização destes tipos de convenções literárias na escrita sobre Gurupá tem sido comum. As obras de Wagley e Galvão rapidamente tornaram-se o padrão, estereotipado, generalizando o campesinato amazônico durante décadas. Algumas partes da escrita de Wagley sucumbiram às projeções hiper-naturalistas de Steward, conforme mencionado anteriormente, embora o seu impulso-chave em *Uma Comunidade Amazônica* tenha seguido o “canto da modernização”. Tanto Wagley quanto Galvão podem ser culpados por retratar uma alternativa amazônica em Gurupá, como apontado em várias passagens por Nugent (2018, p. 135). E, embora os estudos de Wagley e Galvão tenham sido durante décadas as únicas barreiras a deter a invisibilidade dos camponeses amazônicos, mesmo em *Uma Comunidade Amazônica*, o resmungo de Nugent se sobressai. Numa reviravolta irônica, o estudo de Wagley ocorreu em grande parte devido ao acaso e à simples conveniência de dar seguimento à investigação após o destacamento de Wagley como funcionário da saúde pública na região, incluindo Gurupá⁽⁷⁾. Presumivelmente, se não fosse a guerra e o fortuito recrutamento de Wagley por um general americano sentado ao seu lado num voo do Brasil para os EUA, quando se dirigia para casa para se alistar nas forças armadas americanas, poderia não ter havido estudos antropológicos de camponeses tradicionais até décadas mais tarde – uma visão histórica reforçando o ponto de vista de Nugent – mesmo para os estudos fundacionais.

Nugent (2018, p. 135-136), numa crítica específica à escrita de Wagley, também se concentrou no retrato da estagnação econômica pós-“boom” da borracha (o resultado de uma tentativa falha de modernização, na opinião de muitos escritores) ligada a uma atitude trópico-fóbica (limitações ambientais), uma combinação que ele rotulou de “melancolia e modernidade”. O humor melancólico é uma sensação de perda de potencial, particularmente em termos de satisfazer as aspirações de modernidade – ainda que vagamente definidas. Na sua revisão de *Uma Comunidade Amazônica*, Nugent (2018, p. 135) identifica a convenção literária reunindo uma lista de descrições taciturnas usadas por Wagley, desde as “profundezas da decadência e do abandono”, “saúde, um problema insolúvel”, até “vida pendurada num delicado equilíbrio entre a fome e a subsistência nua”. O tropo, utilizado tanto por estrangeiros

quanto por brasileiros, é “um encapsulamento útil de sentimentos dos meados do século XX amazônicos” (Nugent, 2018, p. 135).

Com base na análise de Nugent, até o escritor regional Dalcídio Jurandir utilizou a convenção literária. Jurandir escreveu o romance *Ribanceira* com base no seu tempo em Gurupá, em 1929-1930, e mais tarde acompanhou Wagley numa missão de saúde pública do SESP, em 1945. Jurandir escreveu sobre a decadência da cidade e a fome dos pobres e miseráveis, uma melancolia coletiva perante o declínio geral e o longo período de estagnação econômica, à medida que a produção de borracha diminuía (Bolle, 2018, p. 395). Numa reviravolta interessante, o trabalho de Jurandir foi elogiado pelos brasileiros, por dar voz aos habitantes locais; de preservar a cultura e a história quotidiana dos caboclos através da representação do seu discurso (Bolle, 2018, p. 396). O que é fundamental aqui é que a população local falou consistentemente do seu estado melancólico, da sua pobreza, e do seu declínio, que Jurandir reproduziu no seu romance. Por outras palavras, o povo de Gurupá falou da sua existência melancólica em 1929; e em 1948 para Wagley e Galvão; e de 1983-2023 para mim também. A convenção literária continua mesmo na literatura nativa de Gurupá. Por exemplo, Edgar Pantoja de Souza (2016) descreve nesta autobiografia a extrema pobreza da sua juventude no rio Marajoí, extraíndo e processando borracha das 4:00 da manhã até à noite, trabalhando tipicamente com a fome. Ele escreveu “*O homem rural não almoça nem janta, come quando há comida*, o que mostra que o jovem rural não trabalha conforme a idade, mas trabalha por necessidade” (Souza, 2016, p. 20-21, *italico no texto original*).

Nugent não está incorreto quando identificou o tema melancólico como uma convenção de escrita utilizada para descrever os camponeses históricos na Amazônia. Mas o que ele obscureceu nesta ampla varredura da crítica literária é que autores como Jurandir, Souza, Wagley, Galvão, e eu também, registramos com precisão as opiniões populares expressas por Gurupaenses e muitos outros amazônicos (ver, por exemplo, Lima, 1999). Como é exposto neste volume editado, muitas pessoas que viveram e vivem atualmente em Gurupá veem as suas vidas em termos duros e melancólicos – o que se reflete em medições objetivas da saúde local, nutrição, educação, pobreza, esperança de vida etc., que colocam

a comunidade entre as camadas mais baixas das sociedades humanas contemporâneas (ver Capítulo 6). Refletir isto por escrito sobre as suas vidas não deve ser depreciado como uma imposição etnocêntrica de uma convenção literária estrangeira.

Modelagem alternativa

Seguindo *Uma Comunidade Amazônica* e *Santos e Visagens*, muitos outros escreveram sobre Gurupá e empregaram uma ou mais destas convenções literárias. Num artigo de 2004, intitulado “*Failed Guardianship or Failed Metaphors in the Brazilian Amazon?*” (Tutelas fracassadas ou metáforas fracassadas na Amazônia brasileira?), comecei a compreender como os diferentes temas e metáforas foram unidos com posições teóricas variadas para moldar diferentes perspectivas sobre os camponeses na Amazônia. A ênfase principal foi numa das últimas aliterações literárias do exotismo amazônico – a ideia do guardião da floresta tropical. Ao desconstruir suposições teóricas, estereótipos, metáforas e imagens reunidas para discursos ambientais e sociais, tanto regional como especificamente no Gurupá, cheguei a quatro modelos utilizados na literatura.

Modelo moral disfuncional

Ao longo do século XIX, observadores inseriram os camponeses da região no metafórico “espaço à parte”, como vítimas humanas do “Inferno Verde”. Incapazes de lutar contra as forças da natureza, tornam-se letárgicos e improdutivos. Os escritores descrevem-nos como sendo tecnologicamente atrasados, racialmente inferiores ou patologias sociais, e a principal razão do subdesenvolvimento contemporâneo e da pobreza da região (Allegretti, 1995, p. 158; Brondízio; Siqueira, 1997, p. 241; Hall, 2000, p. 108; Harris, 2000, p. 211-212; Lima, 1997, p. 306; Nugent, 1993, p. 25, 47; Schmink; Wood, 1992, p. 6; Slater, 2002, p. 38).

Muitos escritores aplicam um modelo moral de comportamento econômico ou, neste caso, um modelo moral disfuncional, para explicar a “má adaptação”. O modelo moral forma o núcleo da abordagem econômica cultural (Wilk, 1996, p. 36-38, 103-132). Os camponeses

amazônicos são retratados como populações vinculadas à tradição, presas a uma visão estreita do mundo que os restringe à agricultura de subsistência, à extração predatória e à pobreza contínua. A sua cultura é deficiente devido, em parte, às suas raízes culturais (particularmente as porções indígenas e africanas) ou à miscigenação racial (Wagley, 2014, p. 143-144; Nugent, 1993, p. 25; Lima, 1997, p. 306). O desenvolvimento econômico, assim como a adaptação da tecnologia agrícola moderna, está além de suas capacidades devido às restrições de sua cultura disfuncional e ligada à tradição. *Uma Comunidade Amazônica* incorpora elementos do modelo moral disfuncional. Embora não tenha utilizado noções racistas nas suas explicações, e tenha sugerido várias formas de exploração externa decorrentes de um sistema capitalista global, o cerne da sua argumentação centrou-se nas deficiências socioeconômicas e culturais da comunidade – a serem remediadas pela difusão da modernidade.

O modelo subversivo

Nos anos 1970 e 1980, relatos de conflitos sociais e de crescente ativismo político por parte dos agricultores migrantes (colonos) e dos camponeses tradicionais ou históricos dominaram a cobertura internacional da região. Confrontos mortais sobre terras e recursos colocaram os camponeses contra grileiros, latifundiários, empresas comerciais (tanto nacionais quanto internacionais), agências governamentais e militares. Cada vez mais os colonos/migrantes receberam apoio institucional de sindicatos de trabalhadores, partidos políticos de esquerda e do setor progressista da Igreja Católica (Foweraker, 1981; Martins, 1982; 1985; Bunker, 1985; Branford; Glock, 1985; Hecht, Cockburn, 1990; Schmink, Wood, 1992).

Os observadores da Amazônia descreveram os colonos/camponeses como populações oprimidas que lutavam pela sobrevivência, enquanto sob o ataque do desenvolvimentismo ganancioso ou como subversivos políticos, infiltrados pela ideologia esquerdista e pela teologia extremista da Libertação Católica, que pelas suas ações bloquearam o desenvolvimento da “recompensa” Amazônica. Em ambos os casos, os autores empregaram um modelo social de comportamento

para explicar o comportamento, uma perspectiva fundacional para grande parte da teoria da economia política (Wilk, 1996, p. 37, 73-99). Noções neomarxistas de poder, exploração e conflito de classes foram atos-chave e subversivos por parte dos camponeses amazônicos, enquanto respostas grupais lógicas e justificáveis a uma forma socialmente injusta de acumulação de riqueza, nomeadamente, o capitalismo autoritário brasileiro. O modelo subversivo foi utilizado para descrever Gurupá por Oliveira (1991) e nas minhas publicações (Pace, 1992; 1998).

O modelo dos guardiões da floresta

A transição para guardiões da floresta tropical data do início da década de 1980. A noção de tutela está enraizada na ideia de “sabedoria ecológica primitiva”; uma tradição romântica que olha para os padrões de subsistência dos povos não industriais, tais como os extrativistas e horticultores, para modelos de utilização ambiental sustentável (Milton, 1996, p. 109; Bodley, 1996, p. 10). O pressuposto é que os povos “primitivos” [sic.], por meio de visões culturais que respeitam um equilíbrio com os sistemas naturais, transformando minimamente o ambiente físico (Ostrom, 1990; Davis, 1993; Davis; Partridge, 1994). Em finais dos anos 1980, as Nações Unidas, as ONGs e, eventualmente, o Banco Mundial, começaram a integrar este conceito no discurso emergente sobre o desenvolvimento sustentável.

Facilitar esta mudança foi um novo tópico de pesquisas de ecologia, economia e etnobiologia, demonstrando, em termos científicos, que os grupos historicamente associados a áreas naturais tendiam a desenvolver padrões sustentáveis de utilização de recursos (para a Amazônia, ver Posey; Balée, 1989; Schwartzman, 1989; Plotkin; Famolare, 1992). Ao ajudar estes grupos a manter os seus estilos de vida tradicionais, e mesmo ajudando-os em seus encontros com o sistema global, os proponentes argumentaram que áreas naturais, tais como a floresta tropical, poderiam ser mais bem preservadas (Bennett, 1992; Counsell; Rice, 1992; Fearnside, 1989; Oates, 1999; Brandon *et al.*, 1998; Terborgh, 2000, para uma crítica a este ponto de vista).

Mais uma vez, o modelo moral do comportamento econômico foi incorporado, embora desta vez os aderentes o tenham apresentado como um modelo moral positivo ou funcional. Os defensores argumentaram que os povos da floresta tropical, incluindo os camponeses tradicionais, possuem uma cultura conservacionista e/ou sustentável (Posey, 2000, p. 90; Coomes; Barham, 1997; Goulding *et al.*, 1996, p. 31; Sponsel, 1995, p. 283). Assim, a chave para preservar a floresta tropical é deixar os povos da floresta tropical continuarem os seus padrões culturais que os ligam moralmente para conservar a floresta tropical.

O modelo de guardiões da floresta tropical tem sido efetivamente utilizado pela ONG FASE, ao buscar recursos e em vários relatórios de progresso e boletins informativos (ver Capítulo 16). Por exemplo, Jean-Pierre Leroy (coordenador do Projeto Brasil Sustentável da FASE), escreveu: “Muitos caboclos ficariam surpresos ao saber que o que aprenderam com os seus pais é a gestão sustentável da floresta e da água” (Leroy, 2002). A FASE também mantém uma forte mensagem sobre justiça social, enfatizando a necessidade de fazer com que os trabalhadores rurais obtenham título legal para as suas terras, bem como de se organizarem como uma classe para superar a exploração do sistema de aviação e da elite local. Como tal, a FASE combina o modelo subversivo com o modelo guardião na sua busca de justiça socioambiental.

O modelo de autointeresse

Quando os povos indígenas e os camponeses tradicionais começaram a cometer “crimes ecológicos” (por exemplo: desmatamento e extração de ouro) e a desviarem-se do modelo guardião nos anos 1990 em diante, o modelo moral disfuncional ressurgiu juntamente com o modelo de autointeresse. Este último modelo, com fundamentos filosóficos da teoria microeconômica moderna, centra-se no comportamento individual e na forma como os indivíduos procuram maximizar a utilização – sejam eles ganhos materiais, emoções, segurança, status etc. (Wilk, 1996, p. 36-7, 43-52). O interesse próprio, ou algum tipo de ganância, é visto como a raiz do comportamento.

As pessoas que aplicam esta visão à Amazônia sustentam que o comportamento dos camponeses tradicionais não difere do de outros brasileiros ou empresas internacionais. De fato, uma vez dada a oportunidade, os camponeses agem no seu próprio interesse para obterem ganhos econômicos a curto prazo, independentemente dos danos ambientais a longo prazo (Homma, 1994, p. 37; Terborgh, 2000, p. 1359; Hall, 1997, p. 122; Browder, 1992). O modelo de autointeresse encontra-se em alguns dos meus escritos e, em certa medida, em Royer, não como uma justificativa para o desenvolvimento capitalista, mas como uma observação do comportamento observado à medida que os gurupaenses lidam com as unidades de gestão sustentável e as tentações, bem como as intimidações da produção de madeira e palmito/açaí.

Para dar sentido a estes modelos variáveis, Richard Wilk (1996, p. 145-149) sugeriu uma abordagem eclética, que leva em consideração variáveis de tempo e tamanho do grupo para compreender modelos de comportamento e comportamento real. Wilk baseia-se no trabalho de Bourdieu (1977), Donham (1990) e outros, colocando os modelos dominantes de comportamento econômico (moral, social e interesse próprio) numa estrutura temporal e de tamanho do grupo, que pode dar conta dos pontos fortes e fracos de cada um. O comportamento humano é visto como polimórfico e depende da situação e do cenário. O cenário em si é, evidentemente, uma criação humana (Wilk, 1996, p. 144).

Citando o trabalho de Donham, Wilk propõe que a microeconomia (interesse próprio) funciona melhor a curto prazo e em pequena escala (principalmente individual) se a organização social e os valores culturais forem dados. Para um grupo maior (famílias ou maiores) e durante um período de décadas, uma abordagem de economia política sai-se melhor. Aqui os comportamentos moldados pela ideologia e estruturas sociais, que duram para além da vida de um indivíduo, podem ser analisados com maior precisão. Para o maior grupo (população regional ou uma sociedade), durante o período mais longo (séculos), a necessidade é compreender as culturas como um todo, no contexto da economia e da política globais. Um quadro econômico cultural, baseado na história, é o modelo superior. Wilk defende que cada modelo é internamente consistente e racional, mas apenas quando aplicado a um período de

tempo específico e à dimensão do grupo. Como discutido mais adiante neste volume, a abordagem de Wilk será utilizada para dar sentido a ações aparentemente paradoxais tomadas por grupos em Gurupá, particularmente em meados dos anos 2010, com o regresso da extração predatória de madeira.

NOTAS

- ⁽¹⁾ Em contraste, Brondizio (2008, p. 27-20) oferece uma visão concisa dos estudos dos camponeses tradicionais com base no assunto. Ele começa com o foco inicial em tipos culturais distintos, com modos únicos de adaptação regional, acrescentando às obras de Wagley e Galvão as de Sternberg (1956), Moran (1974) e Parker (1985). A sua categoria seguinte é uma longa lista de estudiosos que realizam análises socioculturais e históricas. Segue com categorias sobre gestão de recursos e abordagens relacionadas ao desenvolvimento; agricultura e estudos de gestão de recursos com uma orientação espacial-temporal ao uso da terra; e atividades de pesca. Especifica uma seção sobre religião, simbolismo, tabus alimentares e xamanismo, e termina com uma categoria centrada nas mudanças socioeconômicas e culturais, incluindo-se a inter-relação entre as populações rurais e o desenvolvimento regional.
- ⁽²⁾ A referência de Adams *et al.* (2009) ao imperialismo dos EUA relaciona-se provavelmente com a ênfase colocada no pós-II Guerra Mundial, nos estudos regionais ou de área. Estes eram programas acadêmicos que combinavam formação linguística com cursos e investigação sobre a história, sociedade e cultura de uma região geográfica – informação que poderia ser utilizada para informar a inteligência militar (Nugent, 2008, p. 34; Delpar, 2008, p. 46-47). Como parte deste esforço, Steward, trabalhando através do Instituto Smithsonian, criou o Instituto de Antropologia Social, que beneficiou da política de “bom vizinho” do Departamento de Estado dos EUA, através da qual antropólogos se aventuraram aos países latino-americanos, para ensinar e organizar pesquisas (Faulhaber, 2011). Os laços de Wagley com os pesquisadores brasileiros, no entanto, antecederam este acordo. Mas ele participou no programa após a guerra e escreveu o relatório da conferência para o estudo de áreas mundiais patrocinado pelo Conselho de Investigação em Ciências Sociais (1947).
- ⁽³⁾ O desenvolvimento da abordagem da ecologia histórica na Amazônia está largamente associado ao trabalho de William Balée, que Wagley orientou para a sua tese de licenciatura em 1974 (Balée, 2014, p. 646).
- ⁽⁴⁾ A utilização do termo ecologia cultural por estes autores parece obscurecer a história de diferentes abordagens antropológicas das interações homem-ambiente. A utilização do termo ecologia cultural como termo de capa para abordagens ambiental-materialistas é uma prática largamente abandonada nos anos 1990, uma vez que ignora as nuances encontradas nas abordagens de antropologia ecológica, antropologia ambiental, etoecologia, ecologia humana, ecologia política e ecologia histórica (Kottak, 1999).
- ⁽⁵⁾ Steward não apreciava a noção de aculturação, que, de certa forma, era antitética ao seu enfoque no núcleo cultural, adaptação, e evolução multilinear (Faulhaber, 2012, p. 95). Em vez disso, optou pelo termo mudanças culturais. A utilização da aculturação

por Wagley, bem como as suas predileções simbólicas, destacaram os seus interesses de investigação ambiental do principal impulso teórico de Steward.

- ⁽⁶⁾ O Instituto Internacional Hileia Amazônica fez parte do projeto das Nações Unidas pós-WWII/pré-guerra fria, com aspirações universalistas de fraternidade e paz permanente entre os povos através da reconstrução do mundo pós-guerra, com base em políticas de cooperação científica à escala global (Maio; Santos, 2015). O projeto também foi visto pelos críticos como uma tentativa de internacionalizar a Floresta Amazônica e desapropriar os Estados de seu patrimônio.
- ⁽⁷⁾ Wagley desempenhou tão bem as suas tarefas no SESP que, após a guerra, o governo brasileiro entregou-lhe a prestigiada Medalha de Guerra e o nomeou para a Ordem Nacional da Cruz do Sul – uma honraria concedida a estrangeiros em reconhecimento de um serviço significativo à nação (Pace, 2014c, 2013).



PARTE II
Uma encruzilhada histórica

Arqueologia em Gurupá: temporalidades de uma comunidade amazônica

Helena Pinto Lima, Barbara Silva, Gabrielle Botelho, Kyle Harper, Kevin McDaniel, Bruno Moraes, Cristiana Barreto, Lorena Pavão, Fabio Alho, Cássia Benathar, Ezequiel da Silva, Fernando Marques, Andrew Wyatt, Morgan Schmidt & Glenn Shepard

As investigações arqueológicas apresentadas neste capítulo e no seguinte exploram a pouco conhecida história indígena da região onde o rio Xingu se encontra com o rio Amazonas. Os estudos históricos e arqueológicos em andamento na área sugerem que, assim como em outras partes da Amazônia, Gurupá tem uma complexa história de longa duração, que foi tão profunda no tempo quanto proeminente em termos regionais. Sua posição geográfica estratégica, as enormes proporções dos sítios arqueológicos e os vestígios materiais identificados nesta região sugerem que Gurupá foi, em muitos momentos, uma área de destaque durante o período pré-colonial, assim como o foi no período colonial e pós-colonial, até o período da borracha, tal como evidencia a historiografia amazônica (Lima *et al.*, 2018).

A rica história de Gurupá, ainda por ser desvelada em muitos aspectos, tem como testemunhos os patrimônios existentes no local, que incluem os sítios pré-coloniais e coloniais, bem como remanescentes de ocupações mais recentes. As atuais relações de seus moradores com os testemunhos materiais (artefatos e ecofatos) e imateriais (memórias e identidades) sugerem que as temporalidades gurupaenses se entrecruzam, nem sempre linearmente.

Desde 2014, o Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG) vem realizando pesquisas arqueológicas com foco na ecologia histórica de Gurupá, por meio de um projeto chamado OCA-Origens, Cultura e Meio Ambiente. OCA também é a palavra em tupi para abrigo ou casa. Através da combinação de abordagens das ciências da terra, biológicas e sociais, o

objetivo da pesquisa é investigar a articulação temporal e espacial dos sistemas sociais e naturais e contextualizar Gurupá dentro da região do baixo Amazonas. Este capítulo apresenta resultados iniciais dos estudos em andamento.

A pesquisa revela uma história profunda, marcada por um longo período de ocupação indígena, seguida de mudanças abruptas e dramáticas criadas pelo colonialismo europeu. Para examinar a profunda história de Gurupá, o OCA concentrou-se nas complexas formas de coevolução entre a sociedade e o ambiente, especialmente no que diz respeito a: 1) formação e o uso de solos antropogênicos, conhecidos como terras pretas de índio; 2) a criação de florestas culturais ao redor dos sítios arqueológicos e assentamentos contemporâneos; e 3) as interações estilísticas entre diferentes culturas ao longo do tempo, encontradas na cultura material. As seções a seguir apresentam resultados de escavações de campo, levantamentos florestais e trabalhos laboratoriais realizados ao longo dos últimos anos.

Gurupá é um município brasileiro do estado do Pará, localizado na mesorregião amazônica do Marajó. Em Gurupá ocorre a confluência do rio Xingu, um importante afluente sul do rio Amazonas, de águas claras, com as águas do “grande rio”. Forma-se assim um ecossistema com ilhas que se conectam ao sistema do Marajó. A região do Marajó é mundialmente famosa pelos tesos e sítios arqueológicos e materiais cerâmicos elaborados. Contudo, até o início deste projeto havia pouca pesquisa arqueológica no setor ocidental do arquipélago, conhecida como Marajó das Florestas. Estudos anteriores foram poucos, resumindo-se a panorama geral da área por Celso Perota (1992) e a um inventário realizado em 2008-2009 pela Universidade Federal do Pará (Schaan; Martins, 2010), que registrou mais de 40 sítios arqueológicos, além do conhecido Forte Santo Antônio de Gurupá, um dos sítios pesquisados no âmbito do OCA.

O município encontra-se entre duas importantes áreas culturais da Amazônia no período pré-colonial tardio – Santarém e Marajó. Neste sentido, a pesquisa arqueológica trabalhou com a hipótese que esta região seria um ponto estratégico, que poderia ser interpretada enquanto

entreposto em uma região fronteiriça ou até mesmo um centro ainda não conhecido na Amazônia antiga.

A documentação historiográfica (documentos, relatos e iconografia) e os resultados das pesquisas arqueológicas atestam a grande potencialidade desta região de encruzilhada, cujos vestígios remontam a uma significativa história. Alguns dos sítios arqueológicos já pesquisados apresentam enormes proporções, compostos por grande variabilidade artefactual, incluindo cerâmicas de origem histórica e pré-colonial, artefatos líticos e outros, aflorando em matrizes de terra preta que atingem até 2 km de extensão e até 2,5 m de profundidade.

A partir de nossos resultados, podemos agora situar Gurupá contemporâneo dentro de suas diversas temporalidades, tanto contínuas quanto descontínuas. Por exemplo, historicamente, Gurupá desempenhou um papel importante como centro populacional e centro de exportação de bens extrativistas durante os tempos coloniais, conectando a Amazônia inferior ao mercado global. Sabemos agora que a arqueologia aponta para um papel semelhante nos tempos pré-coloniais. Gurupá foi parte de uma extensa rede ou esfera de interação, indígena. No entanto, ao contrário de nossa hipótese enfatizando as conexões leste-oeste (ao longo do eixo do rio Amazonas), encontramos conexões norte-sul com povos do Caribe e das Guianas, até o baixo Amazonas e médio Xingu. Essas redes datam do final do período pré-colonial e colonial (Lima *et al.*, 2020).

Nossos dados são provenientes de 59 sítios arqueológicos, alguns dos quais foram revisitados com base em informações anteriores (Shaan; Martins, 2010) e outros recentemente identificados por meio de prospecções fluviais e terrestres (Figura 1). A maioria dos sítios fica no topo de terraços ao longo das principais margens do rio (Amazonas e Xingu), mas alguns também são encontrados em terraços baixos nas margens de rios, igarapés e em áreas interfluviais. Cinco sítios foram submetidos a pesquisas mais intensivas: Jacupí, Gurupá (Lima *et al.*, 2018a), Gurupá Miri (Lima *et al.*, 2018b), Maria Ribeira e Carrazedo (Ribeiro *et al.*, 2016; Fernandes *et al.*, 2019). Os três últimos estão localizados dentro de um território quilombola reconhecido pelo governo federal, trazendo componentes afro-brasileiros para as questões de pesquisa.

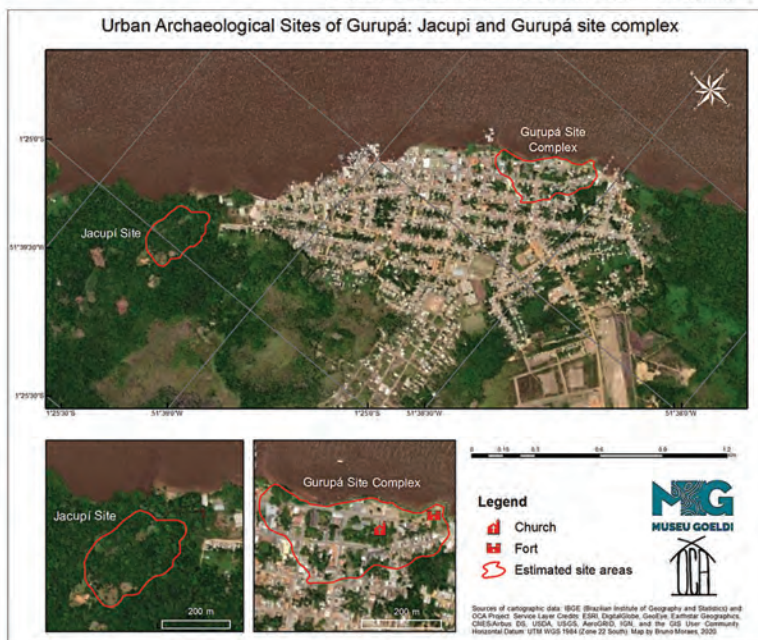
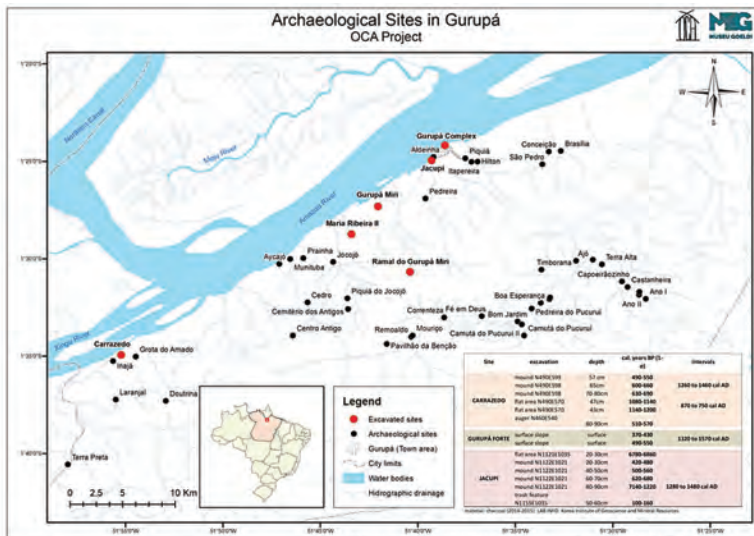


Figura 1. Topo: Localização dos sítios arqueológicos em Gurupá e gráfico cronológico para os sítios Carrazedo, Gurupá e Jacupi. Inferior: Localização dos dois sítios urbanos: Complexo Jacupi e Forte (Mapa: Bruno Moraes).

Neste capítulo focamos em dois sítios arqueológicos na cidade de Gurupá: 1) Jacupí, que abrange o período indígena/pré-colonial na orla oeste da cidade; e 2) o próprio sítio Gurupá, que abrange períodos indígenas, colônia, pós-coloniais e modernos na parte da cidade que inclui o Forte de Santo Antônio, a Igreja de Santo Antônio e parte da orla ao longo da borda leste da cidade. Não é exagero afirmar que toda a cidade de Gurupá é construída em cima de um vasto sítio arqueológico, ocupado quase continuamente desde os tempos pré-coloniais.

Sítio Jacupí

O sítio arqueológico Jacupí está situado dentro de uma reserva ambiental privada, delimitada a nordeste pelo Igarapé Jacupí e, ao sul, pelas margens do Rio Amazonas. No lado leste, o local está localizado ao lado do perímetro urbano da cidade de Gurupá e atualmente está ameaçado por pressões de desenvolvimento da expansão do crescimento urbano. Os trabalhos em Jacupí ocorreram em 2015 e incluíram mapeamento topográfico digital, levantamentos de superfície, levantamentos geofísicos, escavações estratigráficas, divulgação patrimonial e análise de um acervo cerâmico recolhido pelo então proprietário da reserva. Os trabalhos laboratoriais incluíram as análises de conjuntos cerâmicos e líticos, vestígios botânicos e solos (terras pretas).

O sítio mede aproximadamente um hectare e exhibe diversos terraços com áreas planas e montículos, dispostos em padrão comum em outros locais do município (Ribeiro *et al.*, 2016; Fernandes *et al.*, 2018). Os terraços formam áreas de habitação circulares elevadas, todas com um número significativo de cerâmicas, tanto artefatos históricos pré-coloniais quanto mais recentes. Sabemos que a extensão das terras pretas é ainda maior, mas o trabalho focado no mapeamento e escavação de áreas não fortemente florestadas.

A ocupação é identificada por agrupamentos de montículos elevados, em um padrão em forma de ferradura, em torno de uma superfície residencial plana. Registramos quatro terraços diferentes, cada um composto por um montículo, sua área plana associada (possivelmente onde havia uma casa) e caminhos conectando cada um. Como casas eram construídas a partir

de materiais orgânicos e perecíveis, como madeira e palha de palmeira, as principais evidências deixadas no registro arqueológico são marcas de postes no subsolo das áreas planas próximas aos montículos. Além disso, os pisos das casas às vezes são reconhecíveis a partir de camadas de subsolo de terra compacta. Usamos ambos os indicadores para interpretar locais de casas, para então identificar que as áreas de montículos como depósitos de lixo (*middens*), localizados ao redor dos espaços planos das casas — tal como no modelo de uso do espaço e formação de solos antropogênicos proposto por Schmidt *et al.* (2014). Escavações confirmaram que, enquanto a profundidade média da terra preta nas áreas domésticas é de cerca de 20 cm, os depósitos antropogênicos em montículos têm 60 cm de profundidade. Pequenas depressões na superfície do local são caminhos prováveis que ligam o local de habitação ao rio, embora essa hipótese ainda precise de mais investigação.

Terra preta

O modelo “*middenscape*” (paisagem de montículos) é comum na região amazônica e sugere que a formação de solos antropogênicos resultou do acúmulo *in situ* de depósitos orgânicos, nesses montículos (por exemplo: resíduos de processamento de mandioca, palmeiras, ossos de animais, excrementos humanos, entre outros materiais, incluindo cerâmica e líticos). Esses materiais foram então gerenciados com fogo, resultando em uma mudança ao longo do tempo das propriedades físicas e químicas do solo, criando assim a rica terra preta antropogênica encontrada em toda a região (Schmidt *et al.*, 2014). Em comparação com solos adjacentes, as terras pretas possuem pH mais elevado, matéria orgânica estável e alta concentração de fósforo e outros nutrientes, como carbono, cálcio, magnésio e zinco (Kern *et al.*, 2017). A ideia de que a terra preta corresponde aos detritos descartados da habitação humana é antiga, como observou há mais de um século o geólogo americano Herbert Smith, mas o reconhecimento desses solos como uma paisagem domesticada é recente (Clement, 1999) e se relaciona com a ecologia histórica do local.

O estudo das paisagens antropogênicas sob a forma de engenharia do solo demonstra a forma como os indígenas e comunidades tradicionais

têm interagido e alterado diversos ambientes, muitas vezes aumentando a biodiversidade das florestas e melhorando as características dos solos (Balée, 2006, 2013; Erickson, 2006). Desenvolvida ao longo de várias gerações de atividades domésticas e manejo através da queima e mistura de lixo orgânico, tal engenharia aumenta a capacidade de troca de cátion (CTC), aumentando a fertilidade do solo (Schmidt *et al.*, 2014). Embora tanto a intencionalidade desse processo quanto a extensão dos sítios terra preta sejam contestados (Bush *et al.*, 2015; Piperno *et al.*, 2015), muitos estudos concordam que a maioria desses antrossolos (solos de origem humana) ricos em nutrientes amazônicos emergiram *in situ* (localmente) de atividades culturais (Petersen *et al.*, 2001; Schmidt *et al.* 2014; Woods *et al.*, 2009, Lombardo *et al.* 2022).

Testamos este modelo em Jacupí em 2015, com sondagens, escavações estratigráficas e um levantamento de radar de penetração terrestre (GPR)⁽¹⁾. Métodos geofísicos são uma maneira eficaz de “ver” abaixo da superfície e ajudam a localizar feições e estruturas enterradas. Em seguida, escavamos doze unidades (um metro quadrado cada), tanto nas áreas planas como nos montículos. Os resultados da quantidade de artefatos por profundidade corroboraram a ideia de que middens (montículos, com uma maior altura) concentram uma maior densidade de artefatos, enquanto áreas planas supostamente residenciais são mais rasas, com poucos artefatos (Figura 3).

Datas do topo de um montículo e de uma área plana associada atestam a contemporaneidade da ocupação dessas áreas e um processo de formação de 650 a 450 AP (anos antes do presente). Este mesmo perfil rende duas datas anteriores, uma de 7000 AP (80-90cm) e outra de 6000 AP (profundidade cultural de 20-30cm em uma área plana, parecendo ser uma anomalia). Ainda que nenhuma outra evidência de ocupação precoce tenha sido encontrada, essas datas antigas poderiam indicar talvez uma ocupação humana muito precoce na região. Mais pesquisas arqueológicas serão necessárias para responder esta pergunta.

Apesar das anomalias, podemos concluir, com segurança, que tanto a cultura material quanto o processo de formação dos montículos em Jacupí sugerem uma ocupação indígena entre 650 e 450 anos atrás, um

pouco antes do contato europeu, seguida de ocupações coloniais nos séculos XVI, XVII e adiante.

Como o uso da terra dentro da reserva tem sido principalmente agricultura de subsistência (corte e queima), crescimento secundário (capoeira) e savana aberta (campinarana), as camadas subsuperficiais apresentaram raízes e bioturbações por animais em todas as áreas escavadas. Levantamentos etnobotânicos mostram que a floresta em Jacupí apresenta sinais claros de mudanças culturais, com alta frequência de espécies antrópicas, especialmente a palmeira injá (*Attalea maripa*), bem como áreas antropogênicas da castanha-do-pará (*Bertholletia excelsa*).

Arqueobotânica

A análise dos restos de plantas no registro arqueológico (vestígios arqueobotânicos) das escavações de Jacupí ainda está em seus estágios iniciais, porém, há algumas observações que podemos fazer. As duas categorias mais prevalentes de restos vegetais identificadas incluem Angiosperma e Arecaceae. Angiosperma pode ser qualquer planta portadora de sementes, incluindo árvores. Em termos de peso, a maioria das plantas arqueológicas escavadas em Jacupí são angiospermas. Isso é, provavelmente, devido a duas razões: em primeiro lugar, a terra preta é composta principalmente de material queimado, e os restos de árvores são o componente mais comum, uma vez que fogos domésticos são alimentados com madeira coletada nas florestas próximas. Em segundo lugar, enquanto muitos restos orgânicos queimados são totalmente reduzidos para que, muitas vezes, não sejam recuperados no registro arqueológico, a estrutura de madeira reduzirá ao carvão e, portanto, geralmente é preservada. A identificação contínua de espécies de árvores neste conjunto a um nível mais elevado nos permitirá reconstruir a composição florestal, bem como identificar se espécies de árvores específicas estão presentes na composição da terra preta.

Os restos de palmeiras consistem principalmente de seus endocarpos: a casca dura envolvendo o endosperma. Os usos das palmeiras na Amazônia foram bem documentados (Smith, 2014), e são não só um importante material alimentar e de construção, mas fornecem uma

excelente fonte de combustível e são preservados ao longo do tempo de forma semelhante à madeira. Pesquisas futuras nos permitirão identificar as diferentes espécies de palmeiras presentes no Jacupí, bem como qual percentual de restos de palmeiras, castanha-do-pará, *Theobroma* (família que inclui o cacau), e outras espécies.

Análise Cerâmica

Os materiais cerâmicos analisados em Jacupí analisados consistem em 1882 fragmentos que incluem bordas, corpos e bases de vasilhas; alças e apêndices; rodela de fuso; e argila queimada. A decoração cromática inclui engobo vermelho, branco e cinza, e as decorações plásticas incluem incisão, excisão, ponteados e digitados, raspagem, entre outras. Um estilo de decoração particular na coleção é a incisão de linhas finas com apliques circulares ou filetes compondo figuras modeladas biomórficas, muitas vezes encontradas nos corpos e bordas das vasilhas (Figura 2).

As cerâmicas indígenas coletadas em Jacupí mostram certa homogeneidade em relação às pastas (as argilas e aditivos usados na confecção da cerâmica) e em outros aspectos tecno-estilísticos, incluindo morfologia. O principal tempero (aditivo ou antiplástico)⁽²⁾ identificado na cerâmica Jacupí é o caco moído ou chamote (às vezes visível na superfície a olho nu como pequenos pontos beges ou brancos), seguido por espículas de cauixi (material silicoso de origem animal – espongiário de água doce) e caraipé (carvão vegetal). Outros materiais não argilosos (areia/quartzo, hematita, mica) também ocorrem, mas em menores proporções. Vale ressaltar que as cerâmicas temperadas com um caco moído muito fino tinham paredes muito mais finas (>1cm), superfícies mais suaves e produtos de peso mais leves. De acordo com Schiffer e Skibo (1997), o temperamento com caco moído aumenta a resistência das peças, aumentando efetivamente a sua capacidade de absorver calor, enquanto o cauixi aumenta a resistência cerâmica ao impacto ou quebra por choque (Natalio *et al.*, 2015). Frequentemente, a cerâmica de Jacupí combina tanto os vasos mais finos quanto os que exibem predominância de cauixi e paredes mais grossas (2-3cm). Portanto, quanto às características de desempenho dos vasos de Jacupí, os finos

e com alta capacidade térmica, parecem ter sido usados para cozinhar e servir, enquanto os mais grossos com caixi, tiveram alta resistência ao impacto e foram usados como potes de armazenamento.

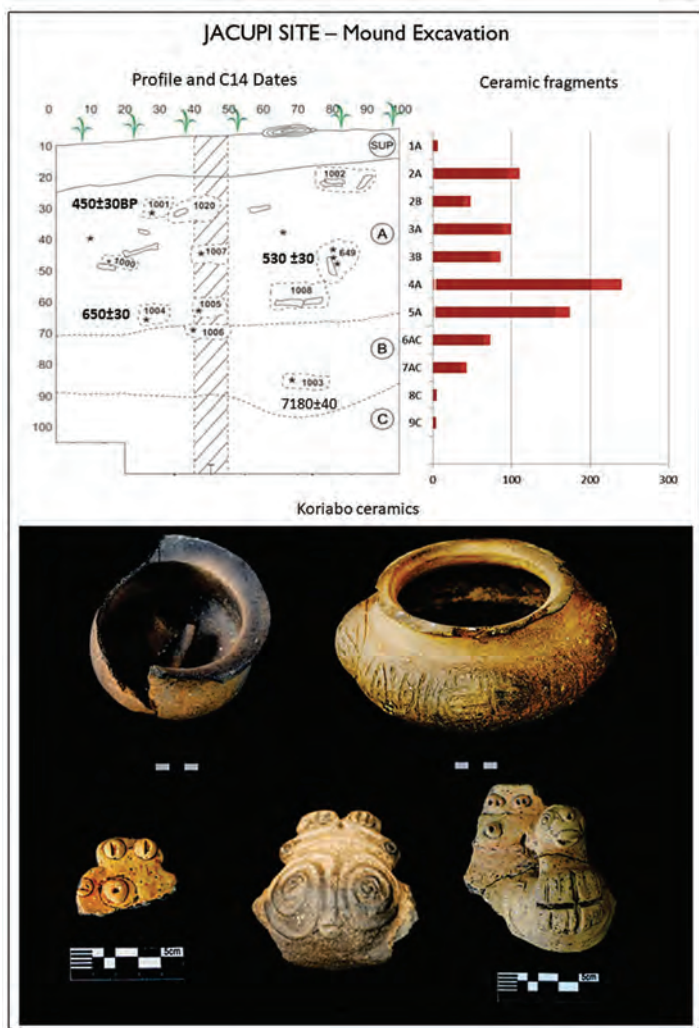


Figura 2. Vasos cerâmicos e fragmentos exibindo decorações típicas de Koriabo, recuperados no sítio Jacupi. O terceiro navio continha um depósito secundário de vários ossos humanos em seu interior, indicando um uso funerário (Fotos e desenho: Arquivo do Projeto OCA).

Análises cerâmicas adicionais incluem uma coleção local altamente informativa de quatro vasos inteiros, com alças e apliques modelados de motivos antropomórficos e zoomórficos. Um desses vasos (uma urna funerária) tem uma forma globular, com pescoço curto e borda extrovertida, que é distintiva do complexo arqueológico Koriabo. Descobrimos que em Jacupí (consistente com cerâmicas de Carrazedo, Gurupá, Gurupá Miri e outros locais) um padrão muito semelhante para o complexo Koriabo descrito em outros lugares, que inclui:

- vasos em forma de flor com bordas cortadas e engobo branco;
- vasos tóricos com bordas espessas e flanges, decorados com nódulos aplicados, filetes ou incisões;
- alçuidares diretos com decoração pontuada pelo dedo (digitada);
- paredes de vasos (corpo) com decoração incisiva representando motivos geométricos em linhas finas e/ou círculos concêntricos;
- paredes de vasos (corpo) com decoração raspada;
- apliques modelados com motivos biomórficos (alguns evidentemente zoomorfos, outras formas antropomórficas ou outras formas ambíguas);
- nódulos aplicados, com incisões concêntricas usadas para representar os olhos.

Com exceção dos já citados trabalhos preliminares de Perota (1992) e Schaan e Martins (2010), a afiliação cultural de cerâmicas pré-coloniais de Gurupá era até então desconhecida na literatura arqueológica. Demonstramos clara associação de nossa montagem com o complexo Koriabo da região das Guianas e do Caribe (Lima; Fernandes, 2016, Lima *et al.*, 2020). No entanto, é importante explorar ainda mais as implicações dessa associação e reconhecer o complexo Koriabo como parte de uma ampla esfera de interação que conectava a baixa Amazônia e as regiões do Baixo Xingu com as Guianas e o Caribe.

Cerâmicas Koriabo: o lugar de Gurupá nas redes de interação indígena passadas

Como mencionado anteriormente, quase não tínhamos informações sobre a variabilidade das cerâmicas indígenas pré-invasão europeia de

Gurupá quando iniciamos o projeto. No entanto, nas notas do etnólogo Curt Nimuendajú durante uma visita no início do século XX aos rios Baixo Xingu e Baixo Iriri (ambos a montante de Gurupá), ele descreveu as cerâmicas arqueológicas encontradas na superfície como “ricas em adornos apliques, lembrando um pouco a cerâmica da região de Monte Alegre ou mesmo do Tapajó [Santarém]” (Nimuendajú, 1948, p. 217). Posteriormente, o referido trabalho de Celso Perota (1992) no município de Porto de Moz identificou cerâmicas em sambaquis, mas dava poucos elementos em termos de interpretação regional. Por fim, Denise Schaan, que foi uma proeminente especialista em cerâmica amazônica (incluindo os complexos do Marajó e Santarém), não conseguiu conectar os vestígios encontrados em Gurupá com outros complexos regionais: “havia um tipo muito curioso de decoração, consistindo em pequenos apliques circulares dispostos paralelamente à borda do vaso cerâmico em um aplique estampado formando um filete perto da borda” (Schaan; Martins, 2010, p. 119).

Quando visitamos Gurupá pela primeira vez, confirmamos as descrições do relatório de Schaan. As características mais distintas foram as decorações de apliques e os adornos biomórficos, distintos de outros complexos conhecidos da baixa Amazônia, do Marajó ou de Santarém. Em 2014, apresentamos uma primeira avaliação dessas cerâmicas na oficina do Museu Goeldi “Cerâmica Arqueológica da Amazônia: rumo a uma nova síntese” (Barreto; Lima; Jaimes-Betancourt, 2016). Um dos principais resultados da oficina foi a constatação de que a cerâmica Koriabo, antes considerada uma tradição restrita à área das Guianas ao norte da Amazônia, ocorre em Gurupá (Lima; Fernandes, 2016), no baixo Xingu (Altamira) (Muller *et al.*, 2016) e no município do Baixo Amazonas de Monte Alegre (Barreto; Lima, 2016). Em 2017, o Museu Goeldi sediou um segundo workshop, “Cerâmica Arqueológica da Amazônia: Koriabo, do Mar do Caribe ao Rio Amazonas” (Barreto; Lima, Rostain, 2020), que reuniu arqueólogos, antropólogos culturais e linguistas que conduzem pesquisas no baixo Amazonas, Guianas e Caribe, para explorar esse tema específico. A partir de nossas escavações no município, agora podemos adicionar Gurupá ao complexo quadro arqueológico da Baixa Amazônia por tempos pré-coloniais tardios.

O complexo cerâmico Koriabo foi descrito pela primeira vez para as Guianas (Evans; Meggers, 1960). Stéphen Rostain, um estudioso das cerâmicas da Guiana Francesa (1994; 2008; 2016), propõe uma progressão temporal interior-costeira para o complexo Koriabo, sugerindo que poderia ter aparecido pela primeira vez no interior das Guianas em 1200 AP, e depois espalhado por todas as Guianas, incluindo o estado brasileiro do Amapá (ca. 750-350 AP). Segundo Cabral (2011, p. 95), os principais traços estilísticos da cerâmica Koriabo no Amapá são decorações incisadas associadas a pequenos apliques e bordas lobuladas, além de vasos em forma de flor (Cabral, 2011, p. 94).

Buscando compreender a natureza das interações culturais implícitas nesta ampla distribuição da cerâmica Koriabo, arqueólogos interpretaram o complexo de várias maneiras; seja correspondendo a uma cultura específica (por exemplo, Rostain, 2009; Cabral, 2011); a um gênero de cerâmica feita para troca (Van den Bel, 2010); ou como pertencente a um conjunto de práticas rituais compartilhadas por diferentes grupos indígenas, como visto em estudos etnográficos (Barreto *et al.*, 2016).

Décadas antes, Donald Lathrap correlacionou os complexos cerâmicos Inciso Ponteados (que incluem Konduri e Santarém) com a expansão dos falantes de línguas da família Caribe no nordeste da Amazônia (1970, p. 198-199). Considerando que Koriabo compartilha características com esses estilos (também faz parte da Tradição Inciso Ponteadada); alguns arqueólogos agora propõem que um fluxo estilístico Koriabo pode estar associado às redes regionais que conectavam os ancestrais dos atuais falantes da família Caribe. Outro argumento para essa hipótese é a co-ocorrência consistente entre os assentamentos de Caribe atuais e históricos e os sítios Koriabo (Saldanha *et al.*, 2016; Lima; Fernandes 2016). Como ressalva, é importante lembrar que essas correlações são extraídas de padrões culturais complexos, sobre os quais não temos informações completas.

As datas de radiocarbono para os sítios Jacupí, Gurupá e Carrazedo colocam essas ocupações Koriabo pouco antes da invasão europeia, entre 1260 e 1570 a.C., com as últimas datas simultâneas ou até mais depois da invasão. Nossa hipótese é de que a cerâmica Koriabo em Gurupá explica

movimentos de povos indígenas de línguas Caribe nos últimos tempos pré-coloniais, bem como as redes de comércio colonial inicial (Lima *et al.*, 2020).

Assim, em nossa avaliação (apesar do risco de fazer amplas inferências a partir da pequena quantidade de dados que coletamos até agora), a presença de sítios Koriabo ao sul da Amazônia em diferentes regiões do baixo Xingu sugerem que as redes que ligam a Amazônia tinham direções variáveis. Sabemos agora que os extensos sítios com cerâmicas Koriabo colocam Gurupá como um importante nexos, uma encruzilhada, de uma antiga rede indígena pré-colonial que conectava as regiões da Baixa Amazônia e do Xingu com as Guianas e o Caribe. Essa esfera de interação norte/sul separa o sistema estuarino Marajó a leste do conhecido cacique Tapajó, em Santarém, a oeste.

O Sítio Gurupá: um Complexo Palimpsesto Histórico

Após várias incursões militares (ver Capítulo 5), os portugueses conseguiram expulsar os holandeses de Gurupá, bem como os ingleses e irlandeses da encruzilhada entre os rios Amazonas e Xingu, e construíram o Forte de Santo Antônio, em 1623, nessa mesma região onde o antigo forte holandês chamado Mariocay fora construído. O posto avançado português foi nomeado Gurupá (ortografia alternativa Curupá), que provou ser de grande utilidade militar estratégica nos próximos 100 anos (Kelly, 1984). Durante o período colonial português, era uma estratégia comum ocupar lugares culturalmente importante e “persistentes” (Zedeño; Bowser, 2009) de áreas conquistadas. Isso significava que as potências europeias se estabeleceriam simbolicamente, religiosa e politicamente, e através da força, nessas áreas, como forma de estabelecer o domínio colonial, e mais notavelmente através da construção de edifícios, fortificações, missões, e assim por diante.

Este foi claramente o caso em Gurupá. A julgar pela extensão e profundidade das formações da Terra Preta e pela variabilidade dos materiais encontrados no local do Forte de Santo Antônio, pode-se supor que a área imediata era um importante sítio indígena antigo. Em

termos de pesquisa arqueológica, os resultados indicam o Forte como ponto focal para uma complexa encruzilhada de histórias indígenas, holandesas, inglesas, irlandesas, portuguesas e luso-brasileiras. Essa fortificação mantém presença contínua na historiografia, memória e identidade contemporânea da população de Gurupá.

O forte está localizado em um barranco alto, com vista para o rio Amazonas, a jusante da fronteira da cidade colonial de Gurupá. Sua localização proporciona uma vista do canal fluvial, que durante anos foi considerado o único ponto de acesso a todo o sistema do rio Amazonas (mais tarde os portugueses perceberam que havia uma entrada a norte, por Macapá) (Kelly; 1984). Por causa da sua posição geográfica estratégica, o forte era imperativo para o empreendimento colonial no baixo Amazonas. Ocupando tal posição estratégica, muitos grupos (etnias, nacionalidades) visitaram, assentaram ou foram forçados à servidão nessa área, ao longo dos séculos XVIII, XIX e início do XX (Kidder, 1845; Kelly, 1984).

Grupos indígenas locais, como em outros sítios coloniais amazônicos, desempenharam um papel crítico nas lutas iniciais de conquista e consolidação colonial. Tais alianças não persistiriam além dos compromissos imediatos, com os portugueses praticamente sempre se voltando contra os seus amigos anteriores. Como resultado, as alianças entre culturas, inevitavelmente, evoluíram para o serviço militar obrigatório, massacres e escravidão.

Nesse contexto, Gurupá serviu de base para inúmeras “tropas de resgate” excursões que tinham o objetivo de capturar e escravizar indígenas. Como resultado, Gurupá recebeu um imenso fluxo de grupos indígenas deslocados e desterritorializados de regiões distantes da Amazônia. Talvez isso explique a maior variação da cultura material encontrada nas escavações do forte, quando comparada a outros sítios arqueológicos (antigas aldeias indígenas) nesta região.

O complexo histórico-arqueológico de Gurupá é muito mais extenso do que o próprio forte. Compreende uma grande área de terra preta com profundidades variadas, atingindo mais de um metro em alguns pontos, com uma ampla gama de cerâmicas pré-coloniais e outros detritos humanos

do mesmo período, espalhados por pelo menos 8.000 m². Nas camadas superiores, há misturas de materiais e características arquitetônicas que vão desde os tempos coloniais até os modernos. Desses restos materiais, o Forte Português e a Igreja Católica (reconstruídos várias vezes, com a última versão da igreja projetada pelo arquiteto italiano Antônio Landi, no final do século XIX durante o período da borracha), a relação espacial entre a estrutura militar e a igreja, que remonta a 1756, é documentada em um esboço de Schwebel (Figura 3).

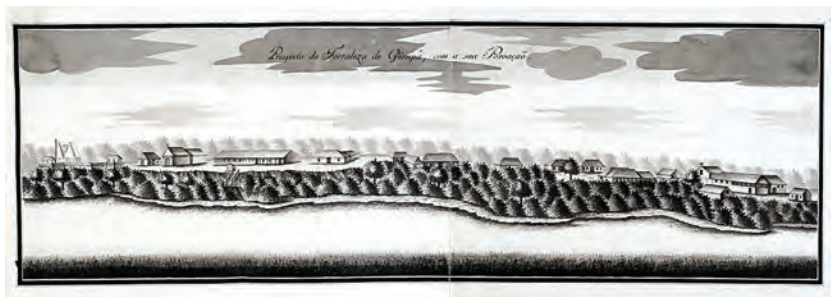


Figura 3. Prospecto de Santo Antônio do Forte de Gurupá. Forte e Igreja à esquerda. Fonte: Schwebel, 1756.

Em meados do século XVIII, o Marquês de Pombal promoveu a construção de várias fortalezas nas fronteiras da Amazônia, juntamente com reparos de outras fortificações (Hemming, 1978; Kelly, 1984; Kiemen, 1954). O forte de Gurupá passou por reforma em 1760, realizada pelos engenheiros Gronsfelt e Sambucetti. No desenho de Gronsfelt de 1762 (Figura 4), o forte exibe uma forma estrelar poligonal, definida por uma parede de pedra de 5,5 metros de altura e 1,6 metro de espessura, com 27 canhões colocados em seu perímetro. Dentro do muro havia cerca de 3 metros de aterro sanitário. De frente para o continente, havia um fosso restringindo o acesso a uma única ponte. No espaço delimitado pela escarpa interna, havia vários edifícios: uma capela, os aposentos dos oficiais e comandantes, os aposentos dos soldados e os armazéns. Segue o mesmo padrão de construção de outras fortificações na região, como o Forte do Cumauá, em Santana do Amapá, e o Forte do Presépio, em Belém (Lima *et al.*, 2018a).

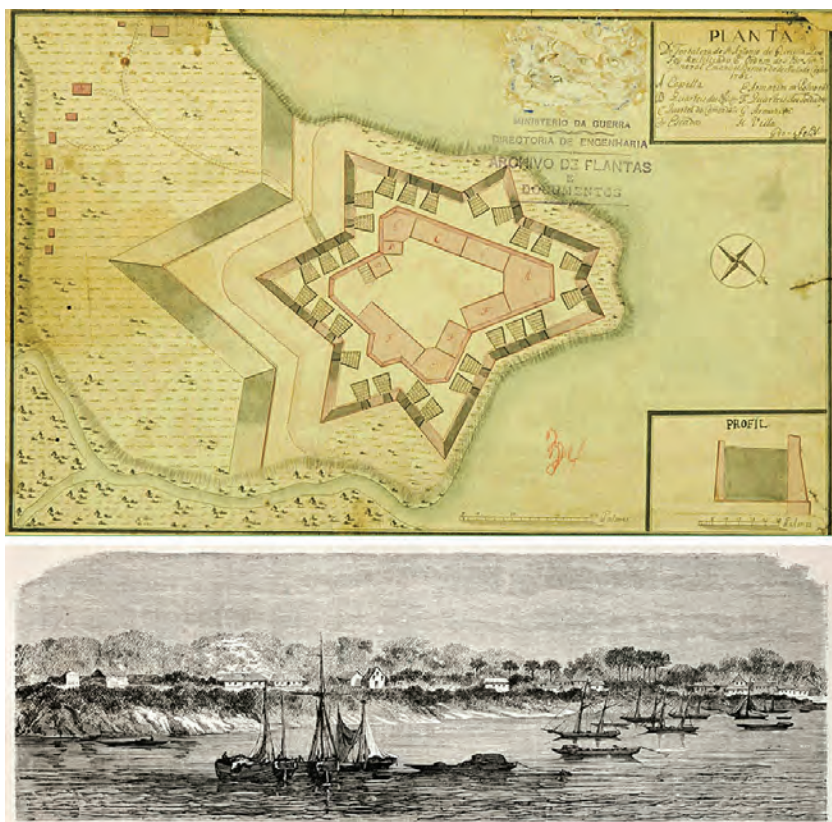


Figura 4. Acima: plano de piso e perfil do Forte 1762, por Gronsfelt e Sambucetti. Ao meio: modelo 3D do forte (Fernando Marques, 2017). Abaixo: Gurupá, por volta de 1850, desenhado por E. Rio. Fonte: Paul Marcoy (1875).

O posto militar em Gurupá continuou a desempenhar importantes funções econômicas e militares até meados do século XX. O Forte em si, no entanto, sofreu vários ciclos de decadência e reconstrução, como indicado em documentos históricos, relatórios de inspeção e fotografias (Figura 4 – o forte da extrema esquerda ainda está de pé em 1850, mas mostra sinais de deterioração). O design original de estrela é parcialmente visível hoje, embora provavelmente represente menos de 10% do complexo militar original. Nossa pesquisa historiográfica sobre o forte recuperou mais de 230 documentos do Arquivo Histórico

Ultramarino em Lisboa, incluindo documentos oficiais ou trechos, cartas, perspectivas, desenhos, e assim por diante (Botelho, 2017). A historiografia permitiu uma compilação dos principais processos e eventos envolvendo o forte – uma síntese da qual esteve em exposição no Museu do Forte e em material publicado entregue à comunidade⁽³⁾.

Ao longo de décadas, a erosão do rio afetou a integridade estrutural do forte, comprometendo todo o complexo. Como em 1963, o forte foi declarado patrimônio nacional pelo Ministério da Defesa, tornando-se um imóvel federal protegido pela legislação brasileira e sua preservação é de responsabilidade federal. Após uma viagem conjunta de pesquisa do Museu Goeldi e da Universidade Estadual do Tennessee, em 2012, que documentou a erosão (Shepard, 2012), o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) iniciou o processo de preservação do patrimônio cultural. O IPHAN liderou os esforços de construção, visando à manutenção da fundação do forte e a restauração das estruturas sobreviventes. Junto com o IPHAN, a equipe arqueológica do OCA iniciou o seu trabalho colaborativo em 2014.

Realizamos o monitoramento arqueológico dos trabalhos de renovação, juntamente com um registro cuidadoso de estruturas construídas visíveis, coleções de superfície e a escavação de um depósito de colúvio que estava erodindo da encosta. Em 2015, realizamos uma pesquisa geofísica utilizando radar de penetração no solo (GPR), testes para variações na resistividade elétrica do solo e campos magnéticos terrestres. Quando o GPR foi usado nas porções externas do forte, os resultados confirmaram que no passado havia um fosso cavado ao redor da estrutura.

No ano seguinte, essa estrutura de parede foi escavada para verificar as anomalias indicadas pelo levantamento geofísico. Assim, uma trincheira de 6 x 1 metros, perpendicular à parede do forte, foi escavada (2 metros de fora, 1 metro em cima da estrutura e 3 metros dentro do forte), evidenciando sua estrutura, bem como o fosso e o aterro conectados às suas construções. Os materiais recuperados correspondem aos períodos de contato colonial e pós-colonial. Esses materiais incluem mais de vinte contas azuis e brancas, fragmentos de faiança portuguesa e ossos de tartarugas e outros animais. As cerâmicas indígenas apresentam

maior variabilidade estilística, quando comparadas a outros locais da região, representando complexos culturais materiais de outras áreas, como as tradições tupiguarani e policroma da Amazônia. A datação por radiocarbono de um osso de tartaruga e um vaso com carvão vegetal, datam esses materiais entre 370 e 550 AP, que é um pouco anterior ao período de contato.



Figura 5. Esquerda: detalhe da vala e parede externa do forte (parte do plano de piso e perfil do forte por Gronsfelt e Sambucetti, 1762). Centro e direita: escavação de uma trincheira perpendicular à parede. Fotos: Nigel Smith.

Outras duas áreas (1m² cada) foram escavadas dentro do forte para investigar a presença de anomalias detectadas durante os perfis geofísicos. Uma escavação revelou uma fundação antiga, com grande número de materiais de construção. No entanto, devido às pequenas dimensões da área amostral, ainda não houve uma interpretação de sua função. A segunda área era estéril, sem restos materiais. Trabalhos futuros revelarão os usos dessas áreas internas do forte.

Em 2017, expandimos as intervenções arqueológicas para além dos muros do forte, investigando os arredores imediatos da Igreja. Sondagens e uma unidade de escavação (1m²) revelaram um depósito surpreendentemente profundo (1 metro de profundidade) com um componente Koriabo claramente abaixo de um contexto colonial/moderno. O lixo contemporâneo, como plásticos e metais se sobrepõem a detritos mais antigos, como louças, vidros, cerâmicas nativas e outros materiais indígenas (Figura 6). Assim como no forte, ao analisar a cultura

material recuperada nas escavações, notamos a maior diversidade de cerâmicas pré-coloniais, em comparação com outros locais da região. Várias linhas de evidências levam à hipótese de intensos contatos culturais entre diversos grupos, europeus e indígenas, como cerâmicas com técnicas híbridas (fabricação indígena e desenhos pintados europeus) e diversos materiais que indicam contatos culturais dos povos que já haviam se estabelecido naquela região antes e depois do contato – revelam a natureza assimétrica dos contatos culturais, pelo qual a produção artesanal local emula desenhos estrangeiros (por exemplo, Morales; Moi, 2001).



Figura 6. Materiais recuperados nas escavações e superfície do forte. No sentido horário, do canto superior esquerdo: contas de vidro; faianças e louças, lascas; cerâmicas “neobrasileiras” e indígenas. Fotos: Arquivo do Projeto OCA.

Trabalhando com moradores que vivem logo atrás do forte, também identificamos parte de um canhão encontrado em um quintal localizado ao sul do atual muro do forte. Em 2017, escavamos com a ajuda de vários moradores locais. Esta pesada peça de artilharia de ferro fundido foi usada pelas forças coloniais portuguesas. A julgar pelo contexto, possivelmente

foi depositado nesta área como resultado da terraplanagem que foi realizada para construir a prisão na década de 1960. O canhão está agora em exibição no forte.

Como queríamos construir uma cronologia relativa para o setor da Igreja, uma nova escavação foi necessária para obter um perfil de solo maior e montagem de artefatos. Por isso, em 2018, uma nova unidade de escavação, 2x1 metros, foi colocada ao lado da anterior, para obter uma melhor ideia de estratigrafia. As escavações de 2018, em contrapartida, continham depósitos densos de cerâmica e outros materiais arqueológicos. O padrão de deposição cerâmica seguiu a mesma estratigrafia da escavação de 2017; após os 40 ou 50 cm de profundidade, o principal componente do material era a cerâmica indígena.

Análises químicas e físicas em amostras recuperadas no setor da Igreja mostraram que a maioria dos valores para elementos químicos encontrados no solo permaneceu constante em relação ao aumento de profundidade, o que faz sentido para as áreas de terra preta. Para a cerâmica, todos os valores observados permaneceram constantes, com exceção do fósforo. Solos da região amazônica têm fósforo muito baixo, enquanto na terra preta o fósforo disponível pode atingir um valor muito alto (Falcão, 2009). No setor da Igreja, especulamos que o alto nível foi resultado da incorporação de resíduos orgânicos ricos em fósforo por populações pré-coloniais. As fontes eram provavelmente ossos de peixe, mas também ossos de mamíferos e tartarugas e, em alguns casos, possivelmente ossos humanos.

As análises da Microscopia Eletrônica de Varredura (MEV) também mostraram que as cerâmicas têm matéria orgânica parcialmente carbonizada, além do carbono pirogênico em sua composição – ambos são elementos comuns descritos para terras pretas em Gurupá e em outros lugares. Além disso, as cerâmicas indígenas dos níveis mais profundos tinham uma grande presença de espículas de caraipé e cauixi, conectando-se ao que encontramos no sítio Jacupí e em outros lugares de Gurupá e, assim, mostrando um sistema regional conectado entre locais no rio principal (como Jacupí e Gurupá) e os do interior também (Rocha, 2019).

Arqueologia em ação: pesquisa e colaboração na Comunidade Amazônica

Além dos objetivos acadêmicos já mencionados, o projeto OCA possui um forte componente de extroversão, por meio de conexões com a rede municipal de ensino. Essa colaboração envolve professores, estudantes e políticos locais, em diálogo com arqueólogos e historiadores, em projetos destinados a gerenciar os recursos do patrimônio cultural local. Nesse contexto, desenvolvemos materiais para apoiar as atividades de ensino em Gurupá. Um exemplo é um jogo de tabuleiro intitulado Protegendo Itá (Wagley e Galvão usaram o pseudônimo Itá para referirem-se à Gurupá em suas publicações), entregue às escolas locais. Este jogo de tabuleiro retrata a história de Gurupá, ensinando os jogadores sobre o patrimônio cultural e natural local. Foi criado com a expectativa de desenvolver uma ferramenta educacional divertida e eficaz, que pudesse ajudar no raciocínio lógico, criatividade e concentração das crianças.

Um exemplo de divulgação é a exposição colaborativa Gurupá na Encruzilhada da História, em exposição no forte desde 2018. A exposição é resultado de curadoria compartilhada com a comunidade Gurupá e pesquisadores do Museu Goeldi. A ideia da exposição surgiu após uma série de oficinas patrocinadas pelo OCA, discutindo diferentes temas sobre a história do Gurupá, e os diversos grupos sociais que contribuíram para a herança atual: grupos indígenas, escravos africanos, migrantes europeus, incluindo comerciantes judeus. A partir de uma seleção anterior de objetos coletados nas escavações do forte, com uma grande proporção de itens pré-coloniais e coloniais, um grupo local de professores colaborou, contribuindo com outros itens de suas coleções pessoais, que vão desde utensílios cotidianos até fotos antigas da cidade (fotografias tiradas por Charles Wagley nas décadas de 1940-1960 também foram fornecidas por pesquisadores da OCA – ver Capítulo 6). Essas inclusões foram decisivas para um engajamento maior da comunidade de Gurupá com a exposição, uma vez que puderam se relacionar de forma mais direta. Tanto a montagem da exposição quanto as festividades para celebrar o novo espaço cultural contaram com a participação total do grupo de professores, que agora se autodenominam como “Guardiões Koriabo, e depois “Nós, os Guardiões”.

Em 2019, a OCA patrocinou uma oficina chamada “Arte Cerâmica e Arqueologia”, na qual discutimos a cerâmica arqueológica como fonte de conhecimento sobre história e patrimônio indígena. Conforme solicitado pelos participantes, parte da oficina envolveu a produção de artesanato inspirado no estilo cerâmica Koriabo, com o objetivo de um dia produzi-los para o turismo.

Gurupaenses estão ativamente envolvidos em esforços para aprender mais sobre o seu passado arqueológico. Essa estratégia promove uma forte colaboração com a comunidade, permitindo que eles se envolvam diretamente na arqueologia que está sendo conduzida, desde o desenho da pesquisa até a participação na escavação e, finalmente, a análise e interpretação dos objetos e resultados. Através desses processos, os gurupaenses estão cada vez mais conscientes do valor histórico e cultural de seus sítios e artefatos, além de perceberem ameaças de destruição, incluindo saques aos locais. Devido a essas ameaças, o forte de Gurupá, a Igreja Santo Antônio e outros ícones históricos importantes estão constantemente no centro das negociações sobre a preservação do patrimônio histórico na comunidade.

Muitos de nossos interlocutores locais, incluindo os professores que formam o coletivo “Guardiões” são pesquisadores dessa história de Gurupá. Os professores têm expressado preocupação com a falta de recursos de pesquisa em Gurupá, bem como materiais educativos para fins didáticos. Este volume, traduzido para o português, é outra resposta de divulgação da equipe OCA e do Museu Goeldi.

Em reconhecimento ao sucesso desses empreendimentos em andamento, em 2018 o nosso projeto OCA de base comunitária recebeu o prêmio Nacional Rodrigo Melo Franco de Andrade pelo IPHAN. O OCA foi reconhecido na categoria “Ações de Excelência na Preservação do Patrimônio Cultural Material”. À medida que reiniciamos a nossa pesquisa, interrompida pela pandemia Covid-19, a abordagem continua buscando o diálogo para integrar as diferentes esferas do conhecimento tradicional e científico sobre o patrimônio. Ouvir e aprender com as comunidades como agentes que contribuem para a construção do conhecimento arqueológico, suas (re)significações coletivas de lugar

e seus componentes espaciais e materiais são fundamentais para uma compreensão holística das interações entre os membros da comunidade e os restos arqueológicos.

O diálogo é uma importante oportunidade para recuperar histórias e memórias e, assim, construir conhecimento de forma compartilhada. Memórias passadas de geração em geração têm o potencial de revelar informações vitais sobre não apenas o registro arqueológico, mas também as percepções que os atuais membros da comunidade têm do passado de seus ancestrais. Também é importante reconhecer que o conhecimento ampliado sobre a vida e a história de Gurupá (incluindo histórias pré-coloniais indígenas) surge de uma parceria que funciona como uma troca: na medida em que apoiamos os gurupaenses na construção de narrativas mais críticas sobre o seu passado e presente e, assim, melhorar sua gestão do patrimônio cultural local, o seu conhecimento cultural e territorial constitui fator-chave em nossa pesquisa sobre arqueologia e cultura local. Ao trabalhar com comunidades locais, a arqueologia antropológica contemporânea busca compreender noções de comunidade, como uma construção dinâmica entre passado (restos e paisagens) e presente (interpretações e ressignificações dos vestígios).

No entanto, como aprendemos ao longo dos anos em Gurupá, o patrimônio pode ser um lócus de afeto, mas também um lócus de disputa. O Forte de Santo Antônio sofreu vandalismo e saques em setembro de 2020. Na época, a equipe de cuidadores do forte estava afastada devido à pandemia Covid-19, e a delegacia lotada ao lado do forte havia sido realocada para uma nova instalação no sul da cidade, deixando o local desocupado. O vandalismo, portanto, foi resultado do abandono e negligência devido às dificuldades de lidar com a pandemia, combinada com um perigoso processo de alienação em geral. Este último é contrário à nossa perspectiva de arqueologia colaborativa, e exigirá a reconstrução da confiança pós-pandemia. Este evento também mostra a necessidade de repensar, avaliar e aprender continuamente com ações anteriores.

À medida que este projeto é retomado, um dos principais objetivos continua sendo tornar a arqueologia relevante e útil para os atuais moradores de Gurupá e comunidades vizinhas. Neste sentido, fomentamos a parceria

com comunidades tradicionais e associações que cuidam da segurança territorial/fundiária, uma vez que a proteção dos direitos territoriais está indissociavelmente ligada à preservação e gestão sensível da propriedade arqueológica (Lima, 2019).

NOTAS

- ⁽¹⁾ As pesquisas geofísicas foram realizadas em parceria com Marcos Welby C. Silva e sua aluna Karolina Almeida Correia, da Universidade Federal do Pará.
- ⁽²⁾ Os temperos são materiais não cerâmicos que previnem a quebra dos corpos cerâmicos durante a secagem e queima, enquanto os temperos são adicionados intencionalmente, outros elementos podem ser contidos na argila original. Ambos os processos implicam escolhas tecnológicas.
- ⁽³⁾ Uma breve cronologia do Forte Santo Antônio de Gurupá (compilado em Lima *et al.*, 2018):
 - 0-500 - Provável início da ocupação indígena sedentária.
 - 1320-1570 - Aldeia indígena (cerâmica Koriabo), provavelmente falantes de línguas Caribe.
 - 1616 - Holandeses constroem a primeira fortaleza, Forte Mariocay, em frente ao assentamento inglês, irlandês e holandês na Ilha Grande de Gurupá.
 - 1623 - A expedição portuguesa comandada pelo capitão-mor Bento Maciel Parente toma sobre o local e reconstrói o forte, denominando o Forte Santo Antônio de Gurupá.
 - 1639 - Elevado a município do Forte Santo Antônio de Gurupá.
 - 1691 - A Coroa Portuguesa aprova a reconstrução do Forte, dando-lhe um poligonal, forma e pede aos soldados para trazer suas famílias para reforçar o assentamento e, assim, repelir intrusos.
 - 1756 - O engenheiro alemão João André Schwebel retrata a vila de Gurupá com o propósito de demarcação territorial.
 - 1761 - Construção de casas para comandantes e um armazém.
 - 1784 - Forte atribuiu a função de cadastrar navios e mercadorias que passam por Gurupá.
 - 1785 - Frei Caetano Brandão visita Gurupá e relata população de menos de 300 brancos, alguns índios. Ele descreve a fortaleza como “incompleta e desarmada de tudo, só vistos são paredes ...”
 - 1791 - O famoso arquiteto italiano Antônio Landi projeta a Igreja Santo Antônio de Gurupá próxima do forte.
 - 1819 - O naturalista Von Martius relata a situação precária do forte: “não há fortificação ou artilharia além de uma escada de barro na frente do rio, e como uma guarnição, apenas uns poucos soldados, que estão ausentes a maior parte do ano após expedições ao longo do rio Xingú”
 - 1820 - Epidemia de varíola em Gurupá dizima a população.
 - 1833 - Um sentido demográfico em Gurupá identifica 828 brancos, 248 escravos, 117 mestiços, 183 índios e 80 mamelucos.

1864 - Concluída a construção da Igreja Gurupá.

1885 - Gurupá é elevado à Cidade.

1909 - Publicada a primeira edição do jornal Correio de Gurupá.

1920 - Manuel Buarque escreve sobre Gurupá: “Já vimos em ruínas, antes da construção da prefeitura, quando estava à frente do destino desta municipalidade “.

1948 - Pesquisas dos antropólogos Eduardo Galvão e Charles Wagley em Gurupá, referências sobre a vida das comunidades rurais na Amazônia.

1963 - Forte Santo Antônio de Gurupá é tombado como patrimônio histórico pelo IPHAN, no âmbito da jurisdição do Ministério da Defesa.

1966 - Expedição Rondon desembarca em Gurupá e fotografa o forte em ruínas.

1970 - Instalações dentro da área do forte são usadas pela prefeitura para a delegacia e cadeia.

2014 - Primeiras escavações arqueológicas realizadas na encosta do Forte Santo Antônio de Gurupá pela equipe do Projeto OCA/Museu Goeldi.

2018 - IPHAN finaliza obras de contenção do antigo muro, e, em parceria com o Museu Goeldi e prefeitura de Gurupá, inauguram centro cultural, com exposição Gurupá na encruzilhada da História.

- ⁽⁴⁾ Nos últimos anos, o OCA e instituições parceiras realizaram pesquisas colaborativas de campo de arqueologia no município. Os moradores locais foram convidados a participar, proporcionando-lhes treinamento em conceitos e técnicas arqueológicas básicas, tanto no campo (escavação, mapeamento, levantamento etc.) quanto no laboratório (limpeza de artefatos, triagem e catalogação). Além dos moradores de Gurupá, pesquisadores e estudantes brasileiros e internacionais de arqueologia participaram dessas escolas de campo. Em 2017, mais de 30 pessoas participaram do programa. Tais experiências, ainda que breves, ajudam a sensibilizar a população local para a importância e o valor dos sítios arqueológicos e seu patrimônio cultural. Essa colaboração também nos ajuda a registrar o conhecimento local, para entender melhor os processos de formação do local e a história do lugar.

Ligações entre passado e presente: solos, plantas e povos em Carrazedo

Kyle L. Harper, Nigel Smith & Helena Lima

Escavações arqueológicas e registros históricos de Carrazedo, uma vila localizada na área de confluência entre os rios Xingu e Amazonas, indicam uma ocupação humana longa, que promoveu interações intrincadas entre solos, plantas e povos indígenas, que criaram um rico mosaico de paisagens domesticadas que perduram até hoje. Este capítulo apresenta a pesquisa realizada neste sítio arqueológico, explorando o engajamento de seus habitantes atuais com solos e plantas. Estamos interessados na formação das terras pretas e em demais paisagens antropogênicas ao longo do tempo, e como isso moldou o uso contemporâneo do ambiente na comunidade e seus arredores.

Como mencionado no Capítulo 3, houve muitos estudos inovadores sobre as terras pretas (Terra Preta de Índio ou Terra Preta Arqueológica) em toda a Amazônia, emergindo da literatura nas últimas décadas (Arroyo Kalin, 2019; Kern *et al.*, 2017). Contudo, lacunas continuam a persistir em nossa compreensão de sua variabilidade através do tempo e espaço, e dos processos que produziram essa variabilidade, bem como da intencionalidade desses processos (p.ex. Lombardo *et al.*, 2021). Um dos aspectos menos compreendidos refere-se às transformações que ocorreram logo após a chegada dos europeus na região. Enquanto o abandono da produção tradicional da terra preta e do manejo de plantas revelaria facilmente a ruptura e perda de conhecimento causada pelo colonialismo, a potencial continuação da formação da terra preta nos períodos colonial e pós-colonial falaria da resiliência do conhecimento e técnicas indígenas no manejo desses solos, plantas e paisagens. É esta última a situação evidenciada pelas pesquisas arqueológicas conduzidas em Carrazedo.

Pouca ou nenhuma floresta primária – não modificada – permanece na área de estudo, o que não surpreende, considerando a ocupação

de longa duração registrada pela arqueologia. A paisagem local é um mosaico de crescimento secundário em vários estágios de sucessão, desde vegetação arbustiva em campos de mandioca plantados na terra preta, até a antiga floresta secundária, localmente conhecida como capoeira. Essas paisagens domesticadas não podem ser consideradas “degradadas” ou carentes de plantas úteis. Pelo contrário, os moradores protegem e enriquecem a paisagem cultural com árvores frutíferas, que não só fornecem alimentos para si, mas também para animais de caça.

A pesquisa apresentada neste capítulo, também parte do Projeto OCA, explora o potencial desses legados culturais transmitidos desde os tempos pré-coloniais, perpassando por diversos momentos históricos e até o presente. O foco se dá na vila de Carrazedo, distrito de Gurupá, que é um sítio arqueológico histórico e também uma comunidade quilombola. Essa localidade tem desempenhado papéis importantes através de diferentes tempos e momentos históricos da Amazônia.

O Sítio Arqueológico, a Vila e o Quilombo de Carrazedo

Situado no topo de um alto terraço, o sítio Carrazedo mostra evidências de ocupação humana, com extensos depósitos arqueológicos, cuja cultura material pré-colonial – mormente cerâmicas indígenas – foi relacionada ao complexo cerâmico Koriabo (Lima; Fernandes, 2016), além de evidências de edificações e de cultura material pós-coloniais e modernas. Datações de carbono-14 situam a ocupação mais antiga entre 1200 e 1080 AP., e as datações mais recentes de ocupação pré-colonial em contexto de formação de terra preta, entre 690 e 490 AP.

Carrazedo é o nome contemporâneo dado à antiga missão de Arapijó, que consta em muitos registros históricos. Com a fundação da missão de Arapijó em meados do século XVII, a área de Carrazedo foi ocupada durante toda a era colonial (295-130 AP) por missionários indígenas, e mais tarde, no início da era moderna (130-50 AP), por uma pequena população de colonos europeus, africanos, mestiços e indígenas (Kelly, 1984, p. 42-43). Ao longo do período colonial, Carrazedo foi um importante local para a produção agrícola, produzindo diversos dos produtos de subsistência e *commodities* da região, mais notadamente a farinha de mandioca, produto

alimentar básico do período (Baena, 2004 [1839], p. 233-234; Kelly 1984, p. 117). Para esses primeiros colonos e agricultores modernos, os solos antropogênicos (ou seja: as terras pretas arqueológicas, ricas em nutrientes) localizados em Carrazedo podem ter sido vistos como uma forma valiosa de capital, que incentivaram a produção dessas *commodities* de agricultura (Håkansson; Widgren, 2014). Devido à sua ocupação quase contínua dos tempos pré-coloniais aos modernos, Carrazedo apresenta uma oportunidade única para entender as formas pelas quais as interações entre povos e ambiente se transformaram na longa duração, especialmente através da tumultuada mudança que foi o encontro colonial.

Com cerca de 6 hectares de extensão e 20 metros acima do nível do mar, o sítio arqueológico hoje é composto por pequenos lotes agrícolas trabalhados pelos moradores da comunidade, além de áreas com cobertura florestal secundária e uma área composta pelas ruínas históricas onde estavam localizadas as edificações coloniais e modernas da vila de Arapijó/Carrazedo.

Sondagens e escavações arqueológicas realizadas entre 2014 e 2018 revelaram que as cerâmicas pré-coloniais Koriabo se encontram por todo o sítio, e em profundidades de até dois metros em alguns lugares. Artefatos históricos que datam do início do século XVII são encontrados em níveis pouco acima das ocupações indígenas. A dispersão vertical de vestígios em subsuperfície demonstra uma clara demarcação provocada pela mudança abrupta criada pela invasão europeia e colonização. Artefatos mais modernos, datados do final do século XIX ao início do século XX, também são encontrados e atestam a contínua importância econômica da área, ainda no século XX. Por sua ocupação quase contínua, desde os tempos pré-coloniais até os tempos modernos, Carrazedo é, portanto, um local de particular interesse para conduzir investigações arqueológicas.

Registros Históricos: da vila colonial de Arapijó ao Quilombo Carrazedo

Grandes interrupções da ocupação indígena ocorreram com a invasão europeia: batalhas entre nações estrangeiras pelo domínio regional com aliados indígenas, a criação do Forte Santo Antônio, em Gurupá,

como epicentro das incursões indígenas da escravidão, o início da despovoação maciça e a chegada de jesuítas e outros missionários em meados do século XVII (Ribeiro *et al.*, 2016, p. 322 – ver Capítulo 5). Para colonos e missionários, a região de Gurupá representou um polo econômico estratégico, ligando o interior amazônico ao estuário, e, em última instância, a Portugal (Ribeiro *et al.*, 2016, p. 321). Segundo os registros de produção econômica, Carrazedo desempenhou um papel vital na economia regional, como um grande exportador de *commodities* agrícolas e extrativistas durante grande parte do período colonial (Baena, 2004 [1839], p. 233-234; Kelly 1984, p. 117, 263). A presença massiva de produtos holandeses e portugueses do século XVII e XVIII encontrados em todo o local indica a inserção de Carrazedo em redes comerciais globais. Por exemplo, conforme mencionado no Capítulo 5, Carrazedo enviava mandioca diretamente para Belém em vez de para Gurupá, e outros produtos agrícolas ainda eram comercializados. A mercantilização dessa paisagem antropogênica teria exigido a implementação de conhecimentos e técnicas indígenas no manejo e reprodução da terra preta para seu uso contínuo no período histórico.

Para compreender o grau das mudanças – bem como as continuidades – da vida nativa após a chegada dos europeus, é importante observar a organização da comunidade: para os jesuítas e outros missionários, sua presença dominante foi materializada em edifícios seculares e sagrados construídos no local – cujas ruínas se encontram espalhadas por toda a Amazônia. Por outro lado, vale a pena notar que os jesuítas ficaram conhecidos por permitirem a continuidade de certas tradições indígenas, incluindo a habitação comunitária dentro de missões no sul do Brasil (Schwartz, 1978). Não é irrazoável assumir que a “produção do espaço indígena”, neste caso a habitação comunitária, o manejo das plantas e a produção agrícola, também continuou em certa medida.

Como os jesuítas gozavam de um quase monopólio do trabalho indígena no Brasil colonial, a continuação das formas nativas de produção e uso do espaço, pelo menos até a expulsão dos jesuítas em meados do século XVIII, pode estar relacionada ao sucesso econômico que a ordem desfrutou ao longo de seu tempo no Brasil, podendo ser um indicativo da autoridade delegada aos líderes indígenas para tomarem

decisões de organização comunitária (Sommer, 2005; 2006; Wolf, 1999). Na Amazônia, essas decisões podem ser representadas como uma paisagem constituída por um centro religioso e secular luso-europeu (ou seja; uma igreja, praça, escola etc.), cercada por arranjos espaciais nativos, consistindo de habitações comunitárias ligadas diretamente a pequenas roças e parcelas agrícolas maiores (Figura 1).



Figura 1. Perspectiva fluvial do centro religioso e secular (administrativo histórico) de Carragedo (1756), que à época se chamava Arapijó. Gravura de João André Schwebel.

Em resposta à sua crescente autonomia, ao sucesso econômico nos gastos ao governo português e às acusações de conspirações contra a Coroa Portuguesa, os jesuítas foram expulsos de suas colônias amazônicas em 1759. Em seu lugar, a Coroa decretou o “Diretório”, um mandato real que exigia a integração cultural, política e econômica dos indígenas à sociedade colonial (Hemming, 1978; Kelly, 1984; Kiemen, 1954; MacLachlan, 1972; 1973). Durante o período do Diretório, podemos especular que algumas formas de organização comunitária teriam continuado, embora a maioria teria, provavelmente, sofrido alguma forma de mudança, de acordo com essas iniciativas de integração. No que se refere à integração espacial, uma das políticas mais importantes

a União de sociedade civil, programa de intercassamentos, no qual a Coroa buscou eliminar “todas as diferenças entre índios e portugueses” (Carvalho; Mello, 1960 [1750], p. 188). Parte dessa iniciativa de casamento foi o estabelecimento de domicílios nucleares no lugar de formas de habitação comunitárias tradicionais. Isso foi visto como essencial para facilitar a “miscigenação” e para interromper o cosmos social e religioso dos povos nativos amazônicos (Hemming, 1978; Kelly, 1984; Kiemen, 1954; MacLachlan, 1972; 1973). Um dos potenciais efeitos colaterais dessa política e do Diretório em geral, pode ter sido o rompimento das técnicas agrícolas tradicionais, responsáveis pela produção da terra preta, que estariam intimamente ligada aos espaços de convivência.

Em Carrazedo, tanto a produção econômica contínua quanto a segregação étnica ao longo desse período sugerem que o Diretório teve pouca influência na organização da comunidade (Kelly, 1984). Pois, os registros de produção agrícola demonstram tanto a importância econômica de Carrazedo na era colonial quanto a potencial continuidade das formas tradicionais de agricultura indígena. Um exemplo vem de 1766, quando Carrazedo foi registrado como o maior produtor de tabaco da Capitania do Grão-Pará (Kelly, 1984, p. 120). Embora existam várias lacunas na história econômica e agrícola de Carrazedo, a produção contínua de *commodities* até o século XIX demonstra a produtividade a longo prazo do local e de seus moradores. Notavelmente, segundo os registros censitários da época, Carrazedo manteve uma população exclusivamente indígena ao longo dos séculos XVIII e início do Século XIX (Kelly, 1984, p. 157, 212). Em 1789, registros censitários mostram que Carrazedo abrigava aproximadamente 164 missionários indígenas, tornando-se uma das maiores missões da região (Kelly, 1984, p. 154). Em 1823, um censo mais abrangente foi realizado na região, mostrando que Carrazedo continuou a manter uma população indígena quase exclusiva, com exceção de algumas famílias mestiças (Kelly, 1984, p. 212). Isso torna ainda mais provável as continuidades e a transferência da paisagem tradicional indígena e do conhecimento agrícola, o que teria sido vital para prosperarem tanto os colonos portugueses quanto as comunidades descendentes. Para os colonos e, posteriormente, os agricultores

modernos de Carrazedo e outros sítios da região, a continuidade das paisagens antropogênicas pré-coloniais, tanto em sua produção quanto no manejo, pode ter sido vista de forma semelhante: como uma forma de “capital” da terra, apresentando oportunidades tanto de acumulação de riqueza quanto de ligações e fluxos econômicos em toda a região (Håkansson; Widgren, 2014, p. 21).

Após o término do Diretório, no final do século XVIII, a produção econômica de Carrazedo caiu lentamente em declínio. Ao longo do final do século XIX e início do século XX, o local experimentou breves reavivamentos de sua antiga prosperidade através dos períodos de demanda global por borracha. Finalmente, no final da década de 1960, vários surtos de malária e hanseníase levaram ao abandono completo do local em favor de outro, sendo a nova área na margem do rio Xingu (e não mais no topo do terraço). Antes da migração massiva da população para a margem do rio, contava com seu próprio cartório, estação de polícia, igreja e até mesmo uma prefeitura local. As ruínas dessas estruturas construídas ainda são visíveis no setor administrativo histórico deste sítio arqueológico/histórico.

Carrazedo é atualmente um distrito administrativo de Gurupá, assentada cerca de 300 metros a nordeste do sítio arqueológico/histórico, dentro do território gerido pela Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos de Gurupá (ARQMG). É o lar de mais de 100 famílias remanescentes de quilombola, vivendo em uma enorme vila de palafitas à beira do rio (Figura 2).

Hoje, o sítio arqueológico (com ocupações indígenas e ruínas de edificações coloniais e históricas) situado no topo do terraço, está coberto por floresta secundária. A área é usada para parcelas agrícolas (roças de coivara) pelos moradores da comunidade. O cemitério ainda está localizado no interior, e é limpo uma vez por ano. Essa área histórica profundamente enraizada permanece uma parte importante do cotidiano das famílias, pois elas continuam colhendo os benefícios possibilitados pela terra preta e pelas plantas originalmente produzidas por seus antecessores: frutos de uma ocupação milenar daquela paisagem antropogênica.



Figura 2. Vista do rio Xingu até a vila de palafitas do Quilombo Carrazedo. Foto: Glenn Shepard, 2014.

Pesquisas Arqueológicas

Tanto dados espaciais quanto temporais coletados a partir de levantamentos arqueológicos em Carrazedo constataram que a terra preta compõe os contextos arqueológicos pré-coloniais, coloniais e modernos e estava sendo reproduzida e manejada após a chegada de europeus e outros colonizadores ao local. Análises topográficas do estudo piloto de 2014 (Ribeiro *et al.*, 2016) confirmaram a existência de uma extensa área com terraços domésticos pré-coloniais constituídos por plataformas e montículos (ver Capítulo 3, Schmidt *et al.*, 2014). As cerâmicas diagnósticas coletadas na pesquisa foram fundamentais não apenas na identificação de uma ocupação quase contínua dos tempos pré-coloniais aos modernos, mas também na identificação de áreas de atividade doméstica ao longo dos períodos de ocupação e na vinculação do manejo da paisagem antropogênica pré-colonial ao complexo cerâmico Koriabo (Fernandes; Lima, 2018) (Figura 3a-c).

Tanto o estudo piloto de Ribeiro e colegas (2016) quanto este estudo realizaram escavações subsuperficiais dentro da área administrativa colonial. Outros setores do sítio foram também pesquisados: área residencial histórica e área de terraços domésticos e montículos (Figura 4).

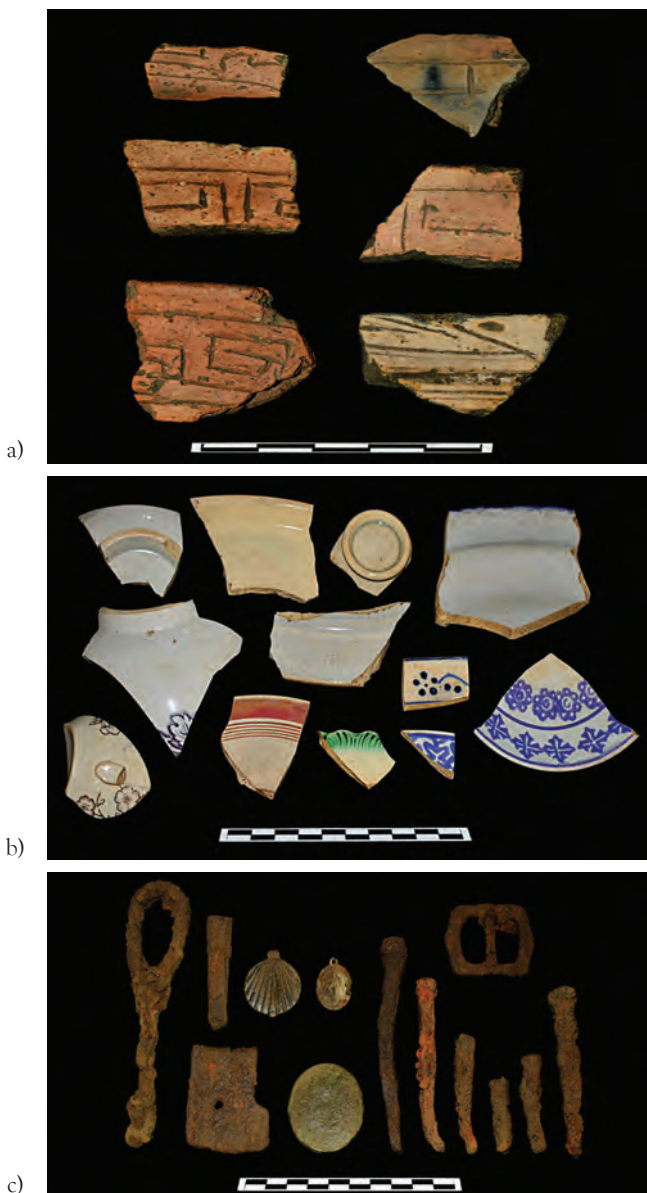


Figura 3a-c. Artefatos recuperados das escavações 2017-18. a) Topo: Cerâmica Koriabo pré-colonial; b) Meio: louças e faianças dos séculos XVII ao XIX; c) Abaixo: Materiais construtivos e artefatos pessoais, do início do século XX. Fotos: K. Harper.

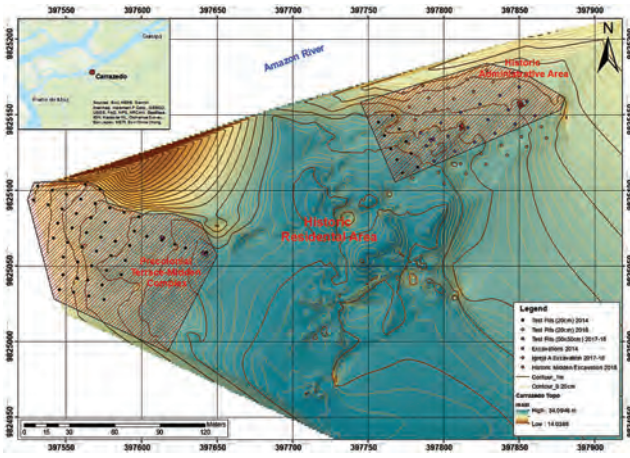


Figura 4a-b. a) Topo: Mapa do Sítio Carrazedo mostrando todas as intervenções arqueológicas até o momento (K. Harper). b) Inferior: Visualização do perfil da escavação 1. De cima para baixo: 5) Solo superior; 4) Piso da igreja; 3) O preenchimento de sedimentos provavelmente usados para nivelar a área para a fundação da igreja; 2) Início da terra preta que demarca início do contexto pré-colonial; 1) Camada de latossolo arqueologicamente estéril. (Foto: K. Harper).

Duas unidades de escavação de 2 x 1 metros (Escavação 1 e Escavação 4), juntamente com vários poços de teste de 50 x 50 cm dentro da área administrativa histórica, ambas escavadas em 2017-2018, sugerem descontinuidade estratigráfica. A evidência mais clara dessa demarcação entre as ocupações indígenas para as ocupações coloniais foi observada na escavação 1 (Figura 4), onde estavam localizados os remanescentes da igreja histórica.

Ao romper a fundação da igreja a uma profundidade aproximada de 20 cm, segue-se uma camada de 30-40 cm, com sedimento argiloso que provavelmente foi trazido das margens do rio, a fim de nivelar a área para fins de construção. Abaixo dessa camada estavam evidências claras, tanto da ocupação pré-colonial do local quanto da terra preta. Um dos artefatos mais notáveis encontrados neste contexto, recuperado a uma profundidade de 70-80 cm, foi uma urna funerária contendo restos humanos: um sepultamento indígena abaixo da igreja da vila histórica.

A urna, com 14cm de altura e 41cm de diâmetro, tem a forma de vasilha localmente conhecida como “*alguidar*”; e guarda semelhanças com vários materiais Koriabo recuperados no local. A urna estava fragmentada em grandes pedaços, mas claramente foi enterrada intacta. Um exame minucioso dos remanescentes ósseos encontrados dentro dela sugere que são um único indivíduo adulto. Devido à natureza fragmentária dos restos mortais, o sexo não pôde ser determinado. Nenhuma patologia ou trauma foi observado em qualquer fragmento ósseo, que aparentam manter boa integridade, sem evidência de dano tafonômico (pós-deposicional). Os restos parecem ter sido depositados dentro da vasilha com o crânio na base, os ossos dos braços em uma camada intermediária e ao lado do crânio, e ossos da perna na camada superior. A análise de Hodge (2019) indica ainda ter sido um sepultamento secundário.

Ressaltamos que a localização espacial da urna é intrigante: recuperada a aproximadamente 40 cm abaixo da base da igreja histórica. No entanto, em termos de sua posição temporal dentro da escavação, ela não parece ter conexão com a igreja e nem com a ocupação histórica. Ela está posicionada no limite de um montículo de terra preta pré-colonial que continha uma alta concentração de carvões e fragmentos de

cerâmica Koriabo. Isso implicaria que tanto a urna quanto o montículo estavam relacionados, em uma estrutura doméstica pré-colonial, com a urna sendo provavelmente enterrada perto ou sob a estrutura doméstica.

Em contraste com o contexto citado, a escavação 4 (localizada cerca de 20 m a leste da escavação 1), continha uma terra preta mais jovem e mais rica em nutrientes, mas que não apresentava evidência de influência pré-colonial, mesmo a uma profundidade de mais de 2 metros. Comparando as duas escavações, os solos encontrados na escavação 4 são mais férteis que o solo da escavação 1, tendo um pH médio próximo de 6,5, enquanto escavação 1 mantinha um pH moderadamente ácido, girando em torno de 5. Melhor disponibilidade de nutrientes também foram observadas nessa escavação, especialmente fósforo, até a profundidade de 2 metros. Deve-se notar que amostras colhidas da escavação 1 também apresentaram alto nível de fertilidade, em comparação com solos naturais na Amazônia – e com maior teor de matéria orgânica.

Poços-teste fora do setor administrativo histórico, já na área residencial, mostram uma clara continuidade na terra preta entre os períodos pré-colonial e histórico. As sondagens revelaram depósitos contínuos de terra preta em áreas onde foram recuperadas tanto cerâmicas pré-coloniais quanto históricas. Com base nesses dados, interpretamos que as áreas fora do setor administrativo histórico são provavelmente responsáveis pela continuidade da produção e manejo da terra preta no local, sendo a sua forma mais recente encontrada na escavação 4, provavelmente, a consequência não intencional dos solos que estão sendo produzidos através da decomposição de materiais altamente orgânicos; de um lixo comum criado durante as ocupações coloniais e modernas do local. A ausência de terra preta nos contextos históricos do setor administrativo, e sua presença espacial e temporal contínua em áreas domésticas, sugere que a produção histórica desses solos estava restrita às áreas de atividade residencial/agrícola locais.

Com base nesses achados preliminares, nossa hipótese centra-se na ideia de produção contínua da terra preta após a chegada dos europeus, como um processo intencional utilizando técnicas tradicionais ou como subproduto não intencional de atividades domésticas e/ou agrícolas

contínuas. Atividades pós-contato, como agricultura para a produção de *commodities*, produção de alimentos e práticas de manejo de lixo também afetam diretamente a composição e técnicas de produção/manejo da terra preta.

Ilhas de biodiversidade em Carrazedo: dados etnobotânicos de florestas secundárias

Apesar das mudanças brutais causadas pela mercantilização das produções alimentares coloniais e pós-coloniais, um padrão semelhante descrito para a terra preta, de técnicas de manejo continuado, é observado nas amplas comunidades vegetais dentro e ao redor do sítio arqueológico. Várias plantas encontradas na terra firme, onde a aldeia pré-colonial e vila colonial estavam localizadas, provavelmente foram trazidas de ambientes de várzea, possivelmente ainda em tempos pré-coloniais (Tabela 1). Pelo menos três espécies de palmeiras – buçu (*Manicaria saccifera*), jacitara (*Desmoncus polyacanthos*) e urucuri (*Attalea phalerata*), foram encontradas na terra firme, fora de seu habitat habitual. Apenas uma palmeira buçu foi observada nas cabeceiras de um pequeno igarapé próximo a uma cabana de processamento de mandioca. As palhas dessa palmeira são amplamente utilizadas para casas e cabanas em toda a região, embora essa prática esteja gradualmente desaparecendo à medida que mais e mais moradores se voltam para telhados fabricados, como o Brasilit (ver Capítulo 6). Jacitara também é encontrada em crescimento secundário nas terras altas Carrazedo; suas hastes são divididas para fazer cestas e tipitis, uma prensa cilíndrica para espremer o líquido amarelo (tucupi) da mandioca ralada.

Embora não seja comum, urucuri (*Attalea phalerata*) também é ocasionalmente encontrado na terra firme. Por que foi trazido de seu habitat original nas planícies inundadas de rios ricos em sedimentos (várzeas), não é claro. Embora ainda macios, os endospermas são comestíveis, mas as palhas provavelmente foram usadas para palha.

Um abundante trecho de flecheira (*Gynerium sagittatum*) é encontrado em uma área do terraço, que foi desmatada próximo do setor administrativo histórico (Figura 4). A flecheira foi provavelmente introduzida na terra

firme no passado, e a limpeza do terreno provavelmente facilitou a propagação do arbusto perene, eliminando a concorrência. As hastes de floração da flecheira têm sido usadas há muito tempo para fazer eixos de flecha e até hoje os moradores os usam para fazer zagaia para lançar peixes (Figura 5). A flecheira é nativa das planícies alagadas (Huber, 1906; Kalliola *et al.*, 1991; Navarro; Maldonado, 2004), mas foi introduzida próximo de aldeias indígenas em terras firmes na Amazônia e partes da Bacia de Orinoco (Allen, 1947; Boom, 1988; Ducke, 1946; Grayson, 1992; Milliken *et al.*, 1992, p. 27). O uso da flecha e zagaia está diminuindo, no entanto, à medida que mais grupos indígenas e ribeiras implantam redes de pesca.



Figura 5. À esquerda: área de flecheira *Gynerium sagittatum* no sítio arqueológico adjacente ao setor administrativo histórico. A planta foi introduzida neste local de terra firme a partir da várzea amazônica. (Carrazedo, 8-18-14). À direita: Lança (zagaia) feita com haste de flecheira (Carrazedo, 9/7/14). Fotos: Nigel Smith.

O araquá (*Psidium acutangulum*), que tem uma fruta comestível, é encontrado na floresta secundária jovem, assim como o ingá (*Inga stenoptera*), que também produz um fruto comestível. Tanto *P. acutangulum* quanto *I. stenoptera* são geralmente encontrados em ambientes de várzea. Então eles provavelmente foram trazidos para a terra firme de Carrazedo em algum momento no passado. O taperebá (*Spondias mombin*), antes da ocupação humana da Amazônia, provavelmente estava confinado às margens do rio, mas prospera quando introduzido em locais de terra firme. Um grande taperebazeiro está crescendo no sítio pré-colonial de Carrazedo. Sua fruta amarela suculenta é apreciada e geralmente usada para fazer suco.

Tabela 1. Plantas introduzidas em terra firme desde a várzea, nas proximidades de Carrazedo. Tabela: Nigel Smith.

Buçú	<i>Manicaria saccifera</i>
Flecheira	<i>Gynerium sagittatum</i>
Araçá	<i>Acutangulum psidium</i>
Ingá	<i>Inga stenoptera</i>
Jacitara	<i>Desmoncus poliacanthos</i>
Taperebá	<i>Spondias mombin</i>
Urucuri	<i>Phalerata attalea</i>

Casas de forno: *hotspots* de agrobiodiversidade

Embora seja sabido que as pessoas enriquecem seu entorno doméstico com plantas úteis, incluindo espécies recolhidas na natureza, pouca ou nenhuma discussão é encontrada na literatura sobre a criação de sítios em torno de cabanas usadas para preparar farinha de mandioca (conhecidas como casas de forno em Gurupá e casas da farinha em outras partes da Amazônia brasileira). Todas as casas de forno visitadas nas proximidades de Carrazedo tinham árvores frutíferas plantadas ao seu redor (Figura 6).

Algumas cabanas de processamento de mandioca têm cerca de duas dúzias de frutíferas ou castanheiras ao seu redor. Dos perenes cultivados em torno de casas de farinha, a maioria deles são nativos da Amazônia (Tabela 2). Casas de forno, então, provavelmente serviram como locais importantes para a domesticação de plantas na Amazônia. As mulheres desempenham um papel de liderança no estabelecimento desses sítios no entorno, assim como fazem no manejo de pomares e jardins domésticos.

Casas de farinha são mantidas por décadas. Quando eventualmente são abandonadas, o sítio ao seu redor sobrevive por várias décadas ou mesmo séculos, no caso de algumas árvores como a castanha-do-pará. Antigas casas de farinha tornam-se, portanto, *hotspots* da agrobiodiversidade em paisagens em sucessão secundária (Figura 6).



Figura 6. Topo: Casa de forno com buçu *Manicaria saccifera* e cercada por um pomar contendo abacate (*Persea americana*), caju (*Anacardium occidentale*), bacaba (*Oenocarpus distichus*), manga (*Mangifera indica*), castanha (*Bertholletia excelsa*) e açai (*Euterpe oleracea*). (Igarapé Divisa, interior de Carrazedo, 8-19-14); Abaixo: Local de uma casa de forno abandonada há 15 anos. A floresta secundária está invadindo o pomar que contém abacaxi (*Ananas comosus*), manga (*Mangifera indica*), pupunha (*Bactris gasipaes*), bacaba (*Oenocarpus distichus*), bacabí (*Oenocarpus mapora*), coco (*Cocos nucifera*) e caju (*Anacardium occidentale*). (A poucos quilômetros do interior de Carrazedo, 9-6-14). Fotos: Nigel Smith.

Tabela 2. Plantas perenes plantadas ou espontâneas ao redor das casas de forno nas proximidades de Carrazedo. Tabela: Nigel Smith.

Abacaxi	<i>Ananas comosus</i>
Abacate*	<i>Persea americana</i>
Abiu	<i>Pouteria caimito</i>
Açaí	<i>Euterpe oleracea</i>
Bacaba	<i>Oenocarpus distichus</i>
Bacabi	<i>Oenocarpus mapora</i>
Banana*	<i>Musa sp.</i>
Biribá	<i>Mucosa annona</i>
Cacau	<i>Cacau de Teobroma</i>
Café*	<i>Coffea canephora</i>
Caju	<i>Anacardium occidental</i>
Castanheira	<i>Bertholletia excelsa</i>
Coco*	<i>Cocos nucifera</i>
Cupuaçu	<i>Theobroma grandiflorum</i>
Fruta pão*	<i>Artocarpus altilis</i>
Goiaba	<i>Psidium guajava</i>
Graviola	<i>Annona muricata</i>
Ingá peludo	<i>Inga velutina</i>
Guajuru	<i>Chrysobalanus icaco</i>
Laranja*	<i>Sinensis cítrico</i>
Limão*	<i>Aurantifolia cítrica</i>
Mamão	<i>Mamão carica</i>
Mangeira*	<i>Indica mangifera</i>
Muruci	<i>Byrsonima crassifolia</i>
Piquiá	<i>Caryocar villosum</i>
Pupunha	<i>Bactris gasipaes</i>
Seringa	<i>Hevea brasiliensis</i>
Tucumã	<i>Astrocaryum vulgare</i>
Umari	<i>Paraensis da Poraqueiba</i>
Urucu	<i>Bixa orellana</i>

*Exótico.

Roças de Mandioca: espécies plantadas e protegidas

O Cajueiro (Caju, *Anacardium occidentale*) é a árvore mais comumente plantada ao redor de roças de mandioca nas proximidades de Carrazedo, bem como em outras partes da Amazônia. Os agricultores explicam que fazem isso por duas razões: como fonte de frutas comestíveis e para fornecer sombra enquanto descansam das tarefas de campo. As árvores frutíferas às vezes são plantadas, ou surgem espontaneamente, em campos de mandioca, de modo que se tornam pomares de crescimento secundário, uma vez que a roça é abandonada. Árvores frutíferas surgem espontaneamente quando aves ou animais dispersam as sementes nas clareiras.

Quando árvores valorizadas por suas frutas ou castanhas são notadas brotando em campos de mandioca, elas são deixadas para crescer ao invés de eliminadas. Além disso, quando a castanha-do-pará (*Bertholletia excelsa*), piquiá (*Caryocar villosum*) ou bacaba (*Oenocarpus distichus*) são notadas em capoeiras, os agricultores muitas vezes preservam essa área para proteger as árvores do fogo ao limpar as proximidades para plantar suas roças. Assim, surge uma zona-tampão ao redor dessas árvores úteis para que elas não sejam queimadas (Figura 7).



Figura 7. Piquiá (*Caryocar villosum*) e castanha-do-pará (*Bertholletia excelsa*) protegidas por uma zona-tampão de capoeira que inclui outras plantas úteis, como a palmeira injá (*Attalea maripa*). (Carrazedo 9/4/14). Foto: Nigel Smith.

Animais de caça, como o veado (*Mazama americana*) e paca (*Agouti paca*) vêm comer frutos/castanhas em torno de castanheiras, piquiás e outras grandes frutíferas. As árvores de piquiá florescem durante a estação seca, quando poucas frutas silvestres estão disponíveis e, portanto, fornecem um importante recurso alimentar para alguns animais de caça. Piquiá também fornece alimentos para animais de caça durante a estação chuvosa, quando as frutas caem no chão. Caçadores montam pequenas plataformas (giraus) perto dessas árvores e esperam à noite para que os animais venham se alimentar. As pessoas também recolhem piquiá e castanhas durante os meses mais úmidos. As pacas buscam os ouriços de castanha quando estes caem durante a estação chuvosa, abrindo (roendo) o ouriço e espalhando as castanhas. São caçados durante o dia. Além disso, essas grandes árvores úteis na floresta secundária também fornecem sombra de boas-vindas para os agricultores que voltam para casa de suas roças após um dia de trabalho duro ao sol.

Frutas silvestres coletadas

A maioria das árvores na Amazônia produz frutos durante a estação chuvosa porque é mais fácil para as sementes germinarem em solo úmido. No entanto, vários arbustos e árvores de floresta secundária também dão frutas nos meses mais secos, em diferentes habitats (Tabela 3).

Os frutos de várias outras plantas encontradas em crescimento secundário são recolhidos, especialmente por crianças, enquanto caminham de e para roças, casas de forno ou pelo campo de futebol da vila. Maria pretinha (*Clidemia rubra*) é uma das várias espécies de *Clidemia* que fornecem lanches para crianças. De fato, muitas culturas ao redor do mundo foram domesticadas em habitats perturbados.

Passiflora nitida, uma parente selvagem do maracujá domesticado, *Passiflora edulis*, prolifera ao longo das margens dos campos de mandioca e, em seguida, invade os campos, uma vez que a roça é abandonada. Longe de ser um incômodo, os moradores apreciam a polpa do maracujá do mato. O mesocarpo gelatinoso que circunda as inúmeras sementes não é azedo, como seu primo domesticado *P. edulis*, e por isso pode ser consumida sem adicionar açúcar. Em outras partes da Amazônia brasileira, *P. nitida* é

chamada de *maracujá do mato*. Na Amazônia peruana, os frutos amarelos são conhecidos como granadilla, nome aplicado a várias outras espécies do gênero *Passiflora* (Smith *et al.*, 2007, p. 208). *P. nitida* também cresce ao longo de algumas margens dos rios porque há muita luz.

Tabela 3. Frutas coletadas perto de Carrazedo. Tabela: Nigel Smith.

Nome local(s)	Nome científico	Habitat
Açaí*	<i>Euterpe oleracea</i>	Igapó
Cacau jacaré	<i>Herrania Mariae</i>	Antiga floresta secundária
Cajuí	<i>Anacardium giganteum</i>	Antiga floresta secundária
Goiaba araçá*	<i>Acutangulum psidium</i>	Floresta secundária
Inajá*	<i>Maripa attalea</i>	Floresta secundária
Inajá, mobim*	<i>Syagrus cocoides</i>	Floresta secundária
Inga amarelinha	<i>Nenhumia pedra optera</i>	Floresta secundária
Jará*	<i>Bactris maraja</i>	Floresta secundária
Jará*	<i>Bactris gastoniana</i>	Floresta secundária
Maracujá do mato*	<i>Flor de paixão vívida</i>	Crescimento secundário
Maria pretnha*	<i>Clidemia rubra</i>	Crescimento secundário
Mortinha*	<i>Eugenia puniceifolia</i>	Crescimento secundário
Mucajá*	<i>Acrocomia aculeata</i>	Crescimento secundário
Mutamba	<i>Guazuma ulmifolia</i>	Crescimento secundário
Patauí	<i>Oenocarpus bataua</i>	Floresta secundária
Umari	<i>Paraensis da Poraqueiba</i>	Antiga floresta secundária
Tucumã	<i>Astrocaryum vulgare</i>	Floresta secundária
Tucumai	<i>Acácula de Astrocaryum</i>	Crescimento secundário

* Em frutas durante a estação seca.

Os frutos de vários parentes silvestres do araçá-boi (*Eugenia stipitata*) aparecem ao longo das margens dos rios, e em segundo crescimento. Mortinha (*Eugenia puniceifolia*), por exemplo, cresce em locais perturbados e crianças se atropelam para colher as frutas rosa a vermelha de arbustos baixos ao longo dos caminhos e em crescimento secundário.

O termo fruta “selvagem” é usado vagamente aqui. Algumas espécies, como a *Clidemia rubra*, não são plantadas, mas outras, como a açaí (*Euterpe oleracea*) são “selvagens” e plantadas. O igapó atrás de Carrazedo, por exemplo, provavelmente continha um pouco de açaí antes da aldeia e vila se estabelecerem no local. Mas, a densidade da palmeira certamente aumentou à medida que os moradores jogavam sementes de açaí nos arredores de suas *casas de forno* que margeiam o igapó, bem como espalhando as sementes dentro da floresta de várzea para aumentar a densidade da palmeira.

Espécies indicadoras da Floresta Antropogênica

Dada a importância das frutas silvestres na dieta das pessoas do interior rural, não é de surpreender que tenham enriquecido a paisagem com plantas que produzem frutos comestíveis ao longo do tempo. Várias espécies são particularmente comuns em sítios arqueológicos ou próximos deles, sugerindo uma longa associação com os humanos (Tabela 4).

Tabela 4. Árvores frequentemente encontradas em sítios arqueológicos ou nas proximidades. Tabela: Nigel Smith.

Inajá	<i>Maripa attalea</i>
Inga amarelinha	<i>Nenhumia pedra optera</i>
Ingá xixi	<i>Inga laurina</i>
Mucajá	<i>Acrocomia aculeata</i>
Mutamba	<i>Guazuma ulmifolia</i>
Tucumã	<i>Astrocaryum vulgare</i>
Tucumaí	<i>Acácula de Astrocaryum</i>

Nas proximidades de Carrazedo, algumas palmeiras como inajá (*Attalea maripa*) (Figura 8), mucajá (*Acrocomia aculeata*) (Figura 8), tucumã (*Astrocaryum vulgare*) e tucumaí (*Astrocaryum acaule*) são particularmente comuns em sítios arqueológicos. Uma das razões para isso é que tais áreas são especialmente férteis, devido ao enriquecimento com matéria orgânica e minerais, como o fósforo, como resultado da ocupação humana. Assim, as pessoas escolhem esses locais para limpar e queimar para plantar suas

roças até hoje. Inajá, mucajá, tucumã e tucumaí estão bem adaptados ao fogo e, assim, proliferam quanto mais uma área é desmatada e queimada (Smith, 2014).



Figura 8. Esquerda: Mucajá (*Acrocomia aculeata*), palmeiras em floresta secundária no sítio arqueológico (Carrazedo, 8-18-14). Certo: Palmeira jovem de inajá (*Attalea maripa*), que sobreviveu sendo cortado com um facão e um fogo ateado para limpar o campo para plantio de mandioca e melancia. (Sítio arqueológico, baixo rio Inajá, próximo de Carrazedo, 15/09/14). Fotos: Nigel Smith.

Essas palmeiras tolerantes ao fogo produzem frutos comestíveis, e, por isso, são bem-vindas. As crianças, em particular, gostam de comer frutas de inajá e mucajá e provavelmente desempenham um papel na dispersão das espécies ao lanchar a polpa (mesocarpo) e depois descartar as sementes (endocarpo), processo que tem continuado por gerações.

Conclusão

Em toda a Amazônia, os atuais agricultores de subsistência que ocupam sítios arqueológicos estão reconhecendo cada vez mais o valor socioeconômico no manejo da terra preta e de seus legados vegetais associados. Para pessoas não familiarizadas com a Amazônia, as florestas secundárias, ou capoeiras, são frequentemente percebidas como um habitat degradado, em contraste com a floresta madura, rica em biodiversidade. No entanto, ao contrário, como resultado da interação e manejo a longo prazo, eles fornecem muitas frutas úteis, materiais

construtivos e habitats para atrair animais de caça. Atualmente, os habitantes de Carrazedo estão bem cientes da importância das plantas locais, bem como das férteis terras pretas, que contribuem tanto em sua subsistência quanto no bem-estar econômico.

Em termos de uma melhor compreensão do encontro colonial através de uma perspectiva da arqueologia e da ecologia histórica, é vital aceitar a chegada europeia a esta região como uma transição violenta. Mas essa perspectiva permite observar processos humano-ecológicos, neste caso, a formação da terra preta evoluiu à medida que pessoas e ambientes reagiram a mudanças dramáticas. A potencial continuidade do conhecimento e técnicas indígenas no manejo de solos e plantas após a chegada dos europeus, e até os dias atuais, fala tanto da resiliência e inovação dos nativos amazônicos e seus descendentes e persiste na população de descendência afro-indígena que vive em Carrazedo e demais comunidades de Gurupá. A ruptura causada pelo colonialismo e pelo capitalismo emergente nesta região apresenta uma oportunidade de identificar formas pelas quais o manejo ambiental tradicional se transformou para atender às necessidades da produção de *commodities*, além de fornecer uma lente para melhor compreensão dos emaranhados mútuos entre europeus, nativos amazônicos e quilombolas, bem como as novas identidades que surgiram desse encontro.

Sinopse histórica de Gurupá

Richard Pace

Uma história abrangente do município de Gurupá ainda não foi escrita. O melhor trabalho até esta data é a tese de doutoramento de Arlene Kelly (1984) – *“Family, Church, and Crown: A Social and Demographic History of the Lower Xingu River Valley and the Municipality of Gurupá”* (Família, Igreja e Coroa. Uma História Social e Demográfica do Baixo Vale do Rio Xingu e do Município de Gurupá, 1623-1889). Kelly, uma estudante de pós-graduação de Wagley, trabalhou entre 1974 e 1982, vasculhando meticulosamente documentos civis e religiosos encontrados nos arquivos eclesiásticos e notariais de Gurupá, Porto de Moz e Belém. Grande parte da informação específica de Gurupá apresentada neste capítulo provém dos seus esforços. Além disso, Geronimo Trecanni (2006) resumiu grande parte da literatura de língua portuguesa publicada sobre a história do Gurupá na sua dissertação sobre conflitos de posse de terras no município. Wagley (2014, p. 31-65), Oliveira (1991, p. 34-81), e Pace (1998, p. 41-91) também escreveram versões mais curtas da história da comunidade. Para além destas obras, a história de Gurupá encontra-se dispersa em publicações escassas em múltiplas línguas, geralmente centradas numa área de interesse singular (por exemplo, listagem de fortes coloniais, descrições de paróquias católicas regionais, presença irlandesa e inglesa na Amazônia etc.) ou, mais comumente, breves menções em diários de viagem de viajantes estrangeiros.

Este capítulo fornece uma sinopse e uma linha temporal geral, reunidas a partir de fontes secundárias, dos acontecimentos registados desde os primeiros encontros entre as populações indígenas e os exploradores europeus até aos anos 1980. Esta revisão foi concebida para acrescentar contexto temporal à Gurupá, como uma encruzilhada sociocultural na região, bem como fornecer detalhes longitudinais para explicar as configurações atuais da sociedade⁽¹⁾. Para começar, a origem do nome “Gurupá” não é conhecida ao certo, embora seja provável que se trate de derivação Tupi ou possivelmente Caribe. No passado, o nome era soletrado de duas maneiras: Curupá, especialmente durante o século XVII e, mais

recentemente, Gurupá. Ambas as variações são provavelmente corrupções portuguesas de um termo indígena, que, segundo os estudiosos, poderia ter significado: pica-pau-verde, porto de canoa, afloramento rochoso quebrado ou guru (boca) e pa (largura), uma vez que está localizado no ponto onde o canal principal do rio Amazonas divide-se em múltiplos canais estreitos do delta (Royer, 2003, p. 122; Bueno, 1882, p. 542; Braga, 1919; Mendonça de Souza, 1950). Independentemente da origem do nome, Gurupá é um dos mais antigos assentamentos pós-encontro na Amazônia, datando do início do século XVII.

A Conquista

Como mencionado nos Capítulos 3 e 4, a chegada dos europeus à Amazônia iniciou um período de despovoamento maciço, criado pela propagação de doenças mortais, guerras de conquista, escravidão e exploração colonial. Antes do contato, no final dos anos 1500, as estimativas dos demógrafos sobre as populações amazônicas variam largamente entre 8 e 20 milhões (Denevan, 2012, p. 14; Kock *et al.*, 2019). O declínio da população no século seguinte é geralmente assumido como sendo de pelo menos 90%, se não superior (Kock *et al.*, 2019), e levou claramente ao colapso generalizado da vida social e cultural. O historiador John Hemming (1978, p. 217-237) chamou este período de “anarquia na Amazônia”, enquanto o sociólogo Pasquale Di Paolo (1990, p. 82) comparou a intrusão portuguesa como “tendo todas as características de um genocídio”. As vidas das populações indígenas em Gurupá e próximas de Gurupá foram destruídas. O que emergiria do encontro mortal seriam novas culturas com diferentes padrões de produção econômica, interação social e padrões de crenças.

Embora as expedições europeias no rio Amazonas tenham começado em 1500 (Hemming, 1978, p. 183-184, 195-196), somente no final da década de 1590 é que os holandeses, ingleses e irlandeses conseguiram penetrar e colonizar sistematicamente a área circundante do Gurupá. Os marinheiros e comerciantes holandeses foram os primeiros na região, estabelecendo uma série de três pequenas fortificações de madeira ao longo dos baixos rios Amazonas e Xingu (Kelly, 1984, p. 25; Lorimer, 1989,

p. 52-53; Borromeu, 1946, p. 97). O terceiro forte, construído em 1609, foi em Gurupá. Chamava-se Mariocai (Marú-cai), o nome da população indígena que aí vivia (Moraes Rego, 1977, p. 112-113; Kelly 1984, p. 25).

Os holandeses trocaram por carne de peixe-boi e tartaruga, peles de animais, urucu (um corante vegetal de cor vermelha), madeira, cacau, sementes oleaginosas e madrepérola. Também cultivavam cana-de-açúcar e tabaco ao longo do rio Xingu (Kelly, 1984, p. 25; Saragoça, 2000, p. 179; Heriarte, 1964, p. 33). Os seus ganhos econômicos foram relativamente pobres, mas esses povoados serviram para apoiar as reivindicações holandesas para a área. Note-se também que os holandeses trouxeram africanos escravizados de Angola para fazer trabalho manual (Kelly, 1984, p. 27, 75; Oliveira, 1983; Lorimer, 1989; Reis, 1993). A presença africana na Amazônia e provavelmente em Gurupá, portanto, começou quase tão cedo quanto a presença europeia. Os ingleses e os irlandeses não ficaram muito atrás dos holandeses na colonização da área. Especializaram-se no cultivo do tabaco (Lorimer, 1989, p. 39-46; Treccani, 2006, p. 100). A área no entorno de Gurupá era particularmente atrativa para esses europeus porque não havia as Companhias Reais de Comércio a controlar (e a tributar) as atividades comerciais, nem tropas espanholas ou portuguesas nas proximidades que os obrigasse a sair.

Os portugueses foram a quarta nacionalidade europeia a estabelecer-se na Amazônia. A sua rota para a região, no entanto, passou pelo nordeste do Brasil. Durante um período de quarenta e um anos (1574-1615) lutaram e derrotaram os Povos Potiguares de Pernambuco e depois os franceses estabeleceram-se no Maranhão, juntamente com os seus aliados Tupinambá (Hemming, 1978, p. 161-174; Kelly, 1984, p. 26). A 11 de janeiro de 1616, os portugueses desembarcaram no local onde é a atual Belém e construíram um forte de madeira (Hemming, 1978, p. 212).

Em 1621 o rei português criou as colônias autônomas do Maranhão e Grão-Pará, separando-as do resto da colônia brasileira. Os portugueses buscaram consolidar o seu controle na região e expulsar os europeus não portugueses. Seguiu-se uma série de missões militares em Gurupá ou em seus arredores (Barão de Guajará, 1895, p. 22; Varnhagem, 1962, p. 182; Saragoça, 2000, p. 235; Kelly, 1984; Lorimer, 1989; Hurley,

1936, p. 23). Em 1623, os portugueses atacaram Mariocai (Gurupá) e derrotaram os holandeses, tendo os sobreviventes fugido para a Ilha de Tucujus (provavelmente a Grande Ilha de Gurupá). Em seguida, os portugueses atacaram as povoações inglesas nas ilhas do Gurupá e ao longo da fronteira sul do Amapá. Os ingleses fugiram para as colônias irlandesas, onde se juntaram a outros holandeses que viviam na zona. Os portugueses atacaram novamente e relataram ter infligido grandes baixas e afundaram um navio (Kelly, 1984, p. 28).

Após essas batalhas, os portugueses construíram o forte de Santo Antônio, em 1624. O forte não ficou de pé após os ingleses, irlandeses e holandeses remanescentes terem se reagrupado e derrotado a guarnição ali estabelecida. Naquele momento, a batalha eliminou a única base portuguesa na região fora de Belém (Lorimer, 1989, p. 78-89). No ano seguinte chegaram mais colonos holandeses e juntamente com os sobreviventes de Mariocai estabeleceram um forte em Mandiutuba, próximo à foz do Xingu, perto do rio Maxipana (Lorimer, 1989, p. 78-89; Kelly, 1984, p. 27; Oliveira, 1983, p. 172). Em maio de 1625, os portugueses regressaram a Gurupá e atacaram o forte de Mandiutuba. A batalha durou um dia e uma noite, matando entre 100 e 114 colonos (Kelly, 1984, p. 29). Derrotados, os holandeses fugiram, avisando os ingleses e irlandeses dispersos na Grande Ilha de Gurupá sobre a força portuguesa. Os portugueses perseguiram e derrotaram cada grupo, numa série de encontros decisivos. A última batalha em Gurupá ocorreu em 1629, quando um capitão inglês tentou, mas não conseguiu tomar o forte (Borromeu, 1946, p. 89).

A campanha portuguesa pôs fim às reivindicações do norte da Europa à área circundante do Gurupá. Os holandeses fugiram para o norte, para as Guianas, possivelmente seguindo rotas comerciais há muito estabelecidas pelo complexo cultural Koriabo⁽²⁾. Muitos dos ingleses e irlandeses, contudo, evitaram o ataque português e seguiram silenciosamente para o interior, onde permaneceram com os seus aliados indígenas (Lorimer, 1989, p. 83-84). Após estas batalhas, a Coroa Portuguesa designou Gurupá como Capitania, que é uma divisão geopolítica concedida para a colonização e desenvolvimento. Naquela altura, havia apenas cinco capitânias em toda a região amazônica (Kelly,

1984, p. 72). Os portugueses construíram um forte permanente para proteger o território contra futuras intrusões estrangeiras (um dos seis na região amazônica). A guarnição de Gurupá impediu novas tentativas de colonização, embora não tenha tido êxito em frear o comércio estrangeiro clandestino.

O destino das populações indígenas

Os cronistas europeus registaram os nomes de vários grupos indígenas que viviam em Gurupá ou nas proximidades, incluindo os já mencionados Mariocai, bem como os Tapuyus, e Icares. Embora os relatórios estejam incompletos, sabemos que os ingleses e irlandeses ajudaram os grupos indígenas aliados em ataques contra os seus rivais de longa data. Temos também os relatórios de grupos aliados aos holandeses, ingleses e irlandeses a serem encaminhados nas suas batalhas contra os portugueses e seus aliados (Lorimer, 1989, p. 245). Muito provavelmente, os grupos em Gurupá e nos seus arredores estiveram profundamente envolvidos nas guerras de conquista europeias. É também provável que as doenças do Velho Mundo tenham dado vazão a uma mortalidade massiva. Juntamente com a escravidão dos povos indígenas, discutida a seguir, é duvidoso que essas catástrofes tenham deixado muitos sobreviventes dos grupos originais. Ao invés disso, houve um ciclo mortífero de populações indígenas das áreas circundantes trazidas para Gurupá, quer por meio de esforços de pacificação por parte dos missionários (reassentamento via aliciamentos), quer através de ataques de indígenas escravizados pelos colonos. Inúmeros grupos sucederam-se em uma espiral de ataques, raptos, deportações, concentrações, mortes ou fugas (Royer, 2003, p. 120). De fato, para a região da Baixa Amazônia, a maioria da população indígena morreu de doenças, fugiu de afluentes fora do alcance dos traficantes de escravos ou foi deslocada à força para Belém, com apenas uma porção muito menor vivendo em missões (Harris, 2010, p. 6)⁽⁴⁾.

Após um século ou mais de contato, apenas uma fração da população indígena original permaneceu. Os povos sobreviventes (incluindo indivíduos em uniões matrimoniais entre indígenas e europeus, consensualmente ou através da força) trabalharam para os portugueses.

Trabalhavam como servos escravizados, produzindo mercadorias para exportação (até a abolição da escravatura indígena, por volta de 1757), fornecendo mão de obra para o transporte (canoas de remar), servindo como guerreiros para campanhas de conquista ou como guias e soldados para ataques de escravizadores. Acabaram por ser assimilados a uma crescente mistura étnica de povos indígenas trazidos a Gurupá e classificados na categoria de “índio”. Conforme os registros, alguns indivíduos obtiveram posições de status relativo (nobres indígenas – no sentido de que serviram como líderes políticos para os seus grupos) e até serviram nos conselhos municipais de Gurupá (Harris, 2010, p. 84). A ascendência indígena partilhada pelos Gurupaenses contemporâneos vem, sem dúvida, da constelação de povos capturados e forçados a viver em Gurupá ou aliciados a deslocarem-se (Royer, 2003, p. 120, Roller, 2014). Esta interpretação é também indicada pelos vestígios arqueológicos recuperados no local do Forte dos Gurupá, discutida no Capítulo 3.

O reordenamento das sociedades amazônicas

Quando o caos da conquista terminou, os portugueses em Gurupá e em outros locais da Amazônia estavam bem encaminhados para estabelecer a sua economia colonial. Ao contrário da produção agrícola no Nordeste do Brasil, os lucros das culturas na Amazônia eram baixos, devido à incapacidade de desenvolver uma produção de baseada em agricultura. Como alternativa, os colonos voltaram-se para a extração de produtos florestais e fluviais. Utilizaram mão de obra para reunir uma variedade de produtos, coletivamente conhecidos como drogas do sertão, para vender no mercado mundial. Entre as drogas extraídas, muitas das quais vindas de Gurupá, numa altura ou outra, estavam o cacau, cravo-da-índia, sementes oleaginosas, baunilha, fruta de anato (a polpa da fruta é utilizada para fazer um corante vermelho-amarelado), canela, salsaparrilha, anil, senna (folhas secas usadas para fins medicinais, especialmente como purgantes), pixurim (um substituto da noz-moscada), carajuru (uma casca usada para fazer tintura vermelha), madeira, casca aromática e algodão de árvore. Os colonos também comercializaram a fauna ribeirinha (peixes, tartarugas, peixes-boi) e peles de animais (Sweet, 1974, p. 57; Parker, 1985, p. 7, 20).

Os trabalhadores indígenas e de sua descendência direta eram essenciais para a economia colonial. Recolhiam os recursos florestais, construíam e remavam canoas, cultivavam alimentos, salgavam peixe, produziam manteiga de tartaruga, bem como trabalhavam em mutirão para a construção de casas, igrejas e fortalezas coloniais (frequentemente no topo de antigos povoados indígenas), e até serviam como trabalhadores domésticos em povoados distantes (Kelly, 1984, p. 116; Roller, 2014, p. 205). Os povos indígenas possuíam o conhecimento das diversas ecozonas amazônicas, o que lhes permitiam viajar para a floresta e coletar os produtos florestais dispersos – a base econômica do sistema colonial. As viagens anuais poderiam envolver 1500 indivíduos viajando de seis a oito meses (Roller, 2014, p. 57; Hemming, 1978, p. 450).

Esse trabalho indígena foi conseguido utilizando-se de duas formas principais: escravidão ou trabalho ‘atraído’ (forçado) em missões religiosas. Ambas as formas de recrutamento de mão de obra ocorreram em Gurupá. As incursões para a escravização dos indígenas envolviam a compra de cativos indígenas por outros grupos indígenas, utilizando bens comerciais ou a apreensão direta pela força. Tal como mencionado no Capítulo 3, esses ataques eram chamados de resgates, com base na disposição legal que permitia a compra ou resgate de um prisioneiro indígena prestes a ser comido por outra tribo. Uma vez “libertados”, os antigos prisioneiros eram obrigados à servidão pelos colonos por “salários de comprimentos insignificantes de tecidos grosseiros de algodão” – em outras palavras, escravidão (Hemming, 1978, p. 219). Na região amazônica, contudo, o canibalismo dos cativos não era praticado. Para contornar este fato inconveniente, os traficantes e traficantes de escravos utilizavam frequentemente a intimidação dos cativos para produzir falsas alegações de canibalismo, bem como o uso de mentiras a funcionários do governo. Hemming (1978, p. 335) dá um exemplo envolvendo o capitão do forte de Gurupá, um francês chamado Antonio Lemaire. Em 1655, uma investigação dos jesuítas, conduzida por Antonio Vieira em Belém⁽³⁾, questionou 22 prisioneiros detidos por Lemaire sobre a forma como chegaram a estar em servidão. Todos responderam serem cativos de outros grupos indígenas e que estavam prestes a ser comidos, e que alguns dos seus companheiros já tinham sido comidos. As respostas, tão aparentemente ensaiadas, foram contraditas uma semana depois pelos

chefes das aldeias que testemunharam que os 22 prisioneiros foram raptados por Lemaire. Os cativos confessaram mais tarde terem sido ameaçados de morte se respondessem de outra forma. Lemaire, contudo, não foi punido pelos seus atos.

Gurupá desempenhou um papel infame na história da Amazônia, uma vez que se tornou um grande palco de ataques conduzidos tanto rio acima quanto rio abaixo (Kelly, 1984, p. 66). De acordo com Moreira Neto (1992, p. 78-79), em 1650 a maioria das pessoas que viviam no Gurupá estavam provavelmente envolvidas no tráfico de humanos escravizados. Devido ao seu *status* de protagonista e à sua localização estratégica, Gurupá foi visitada por bandeirantes (conhecidos como cunhamenas no Pará), viajando desde São Paulo em busca de ouro e escravos (Sommer, 2006). Um bandeirante famoso que visitou Gurupá foi Antônio Rapôso Tavares, que passou pela cidade em 1651, no final da sua famosa caminhada de 11.000 quilômetros até os Andes e regresso (Hemming, 1978, p. 280-281).

Os ataques encenados em Gurupá rapidamente despovoaram as áreas circundantes, independentemente de os grupos serem amigos ou inimigos dos portugueses. Os ataques descontrolados, juntamente com a propagação de doenças dentro e fora de Gurupá, ameaçaram a rentabilidade da economia colonial. A Coroa Portuguesa tentou repetidamente reduzir o caos e aumentar a exportação, regulando o recrutamento de mão de obra, incluindo o envio da Ordem Religiosa Franciscana para mediar os conflitos (Kiemen, 1954, p. 42, 98; Sweet 1974, p. 78). Após uma série de fracassos, a Coroa Portuguesa alistou a Ordem Religiosa Jesuíta para assegurar a força de trabalho através da pacificação (Kiemen, 1954, p. 98). Em 1652, a Coroa Portuguesa permitiu aos Jesuítas estabelecerem uma missão religiosa em Gurupá, após a visita do Padre Vieira à comunidade (Kelly, 1984, p. 38; Kiemen, 1954, p. 80).

Em 1655 os Jesuítas haviam construído uma igreja chamada Nossa Senhora do Exílio e estabelecido a aldeia de Tapará para os nativos, ambas próximas ao forte (Borromeu, 1946, p. 90). No ano seguinte os Jesuítas criaram a Missão de São Pedro, na aldeia do Tapará (Kelly, 1984, p. 42). Eles povoaram a missão através de esforços de pacificação, tais como descimentos

(ou descida de montante), significando reassentamento através da oferta de bens comerciais europeus em troca de realocação para Gurupá (Leite, 1943, p. 107, 109). Os missionários também acompanharam os as tropas de resgate nas incursões para reclamar uma parte dos cativos (Kelly, 1984, p. 66). Esses ataques aos povos indígenas originários de Gurupá continuaram até ao início do século XIX (Kiemen, 1954, p. 103; Kelly, 1984, p. 40-41; ver também Roller, 2005, p. 417, para referência específica às expedições de Gurupá ao Rio Negro em 1737 e 1738).

Apesar dos problemas de retenção de mão de obra, o domínio das missões sobre o trabalho indígena deu aos jesuítas um grande controle sobre a economia colonial. Os colonos tiveram muitas vezes de obter trabalhadores das missões, especialmente após dizimarem o seu fornecimento de grupos escravizados ou quando o governo proibia periodicamente a escravatura (Hemming, 1978, p. 413). Além disso, os jesuítas alargaram o seu controle para além da Missão, falando e difundindo uma mistura de línguas tupi-guarani, chamada língua geral ou língua vernácula (língua vulgar). Mais tarde, a língua foi rotulada Inhengatu ou Nheengatú (como o seu descendente contemporâneo é chamado), que é um termo cunhado por Couto de Magalhães em 1876, que significa a “boa língua” (Harris, 2010, p. 66). O termo, contudo, nunca foi utilizado pelos oradores. A língua geral tornou-se a língua comercial da Amazônia até ao final do século XIX. Era, sem dúvida, falada nas missões de Gurupá.

O controle jesuíta sobre a economia criou uma tensão constante com os colonos. Em Gurupá, as fricções desenrolaram-se numa série de conflitos violentos (Hemming, 1978, p. 342; Bettendorf, 1909, p. 275-276; Kelly, 1984, p. 46, 67) e hostilidades de longa duração entre os colonos, soldados e a ordem religiosa (Kiemen, 1954, p. 174; Kelly, 1984, p. 67). Apesar da agitação, em 1692 foi estabelecida a Igreja Mãe (igreja matriz) de Santo Antônio de Gurupá, tornando-se a segunda paróquia no estado do Pará (Borromeu, 1946, p. 92; Krautler, 1997, p. 5). Em 1693, contudo, a Coroa Portuguesa forçou os Jesuítas a entregar o controle da sua missão em Gurupá aos Franciscanos (Moreira Neto, 1992, p. 92-93; Kelly, 1984, p. 53; Braga, 1919, p. 165; Santa Rosa 1922, p. 99)⁽⁵⁾. Nos 60 anos seguintes, o sistema de missão de Gurupá deteriorou-se muito (Hemming, 1978, p. 445; Roller, 2014, p. 214; Kelly, 1984, p. 101).

O Período do diretório (1759-1799)

Na primeira metade do século XVIII, a produção para exportação em Gurupá e no resto da Colônia ficou muito aquém das aspirações da Coroa Portuguesa. As tensões entre os jesuítas e a Coroa aumentaram à medida que a ordem controlava grande parte da economia colonial, mas devido a uma isenção fiscal real, concedida em 1686, não pagou impostos ao governo (Sweet, 1974, p. 95, 476; Parker, 1985, p. 22). Desesperados por receitas e estimulados por alegações de conspiração política jesuíta contra a Coroa (Hemming, 1978, p. 475), os portugueses agiram para pôr fim ao bastião jesuíta na região e no resto do Brasil. Em 1755 o governo colonial proibiu a escravidão dos povos indígenas (embora somente promulgada em 1757) e secularizou as missões religiosas. Em 1759 expulsou os Jesuítas da Amazônia, bem como de todos os domínios portugueses (Hemming, 1978, p. 478-479; Roller, 2014, p. 36, 97).

A expulsão jesuíta e posterior reordenamento da economia colonial ocorreu durante o domínio do Rei José I, embora o controle político, de fato, estivesse nas mãos do conselheiro do rei – o Marquês de Pombal (Sebastião José de Carvalho e Melo). Num plano chamado Diretório, concebido pelo irmão do Marquês, que era governador da Colônia do Maranhão e Grão-Pará, a economia colonial foi reestruturada para impulsionar a produção agrícola. Embora o plano exigisse o aumento do tráfico de africanos escravizados para mão de obra, o principal objetivo era proporcionar o acesso sem restrições à mão de obra indígena nas missões – para “convertê-los em verdadeiros vassalos da coroa” (Harris, 2010, p. 107). O Diretório não estipulou leis especiais para proteger os povos indígenas e transferiu o controle do sistema de missões para o governo colonial (MacLachlan, 1972, p. 358). Cada missão tinha agora um diretor colonial nomeado pela Coroa, que organizava a extração florestal, supervisionava a agricultura, angariava impostos trabalhistas e, em geral, assegurava que cada missão se tornasse parte integrante da economia regional (Anderson, 1985, p. 52; Hemming, 1978, p. 476). Esta política também criava uma elite indígena para gerir a aldeia ao lado do diretor (Harris, 2010, p. 106).

Durante esse período, Gurupá serviu como centro administrativo, posto de controle para o comércio fluvial e local de uma prisão e forte⁽⁶⁾.

No censo de 1783, a população da cidade era de 393 habitantes (269 europeus e 124 africanos escravizados). A população da Missão de São Pedro era de 86 habitantes e a de São José de Arapijó (agora rebatizada São José de Carragedo) era de 194 (ver Capítulo 4 para detalhes arqueológicos do local). O recenseamento classificou São Pedro e São José como lugares indígenas sem europeus/brancos.

Relativamente às classificações raciais utilizadas durante o período colonial tardio, Mark Harris (2010, p. 41) identifica três agrupamentos diferentes. Para o censo, os critérios jurídico-étnicos distinguiram os livres e escravizados, bem como aqueles com direito a voto. Uma segunda dimensão, econômico-étnica, classificava as ocupações com comerciantes e grandes proprietários de terra no topo; administradores, brancos pobres, oficiais militares, soldados, agricultores e pescadores no meio; e, por último, os indivíduos escravizados. O terceiro era um agrupamento ideológico-étnico que dividia os Brancos (brasileiros e portugueses), populações mistas, povos indígenas, e africanos. Estas classificações, contudo, não eram exclusivas e era possível a sobreposição (ver Capítulo 8 para exemplos contemporâneos deste padrão no Gurupá). Como Harris (2010, p. 43-44) enfatiza, “Os termos raciais não eram descritivos da cor, mas atributivos do status social”. Cleary (1998) acrescenta que este sistema oficial era demasiado complexo para o uso cotidiano e durante o período colonial as classificações raciais transitaram da filiação e status legal de uma pessoa para um sistema mais sintonizado com o fenótipo ou aparência física. Esta classificação vernacular, contudo, sofreu resistência pela elite, por desafiar o seu direito de nascimento, ao privilégio e ao poder, uma vez que muitos dos que se diziam brancos possuíam características físicas miscigenadas.

A estrutura familiar também é difícil de definir, devido aos dados do censo. Harris (2010, p. 76-77), no entanto, apresenta um tipo genérico de família, provavelmente comum na Baixa Amazônia. A família era constituída pelos chefes de família, filhos não casados, filhos adotados, netos, pais idosos e visitantes que permaneciam curtos ou longos períodos de tempo. Harris classifica a família como uma parentela, uma rede alargada de parentes (incluindo parentes de sangue, sogros, e indivíduos adotados) que viviam perto uns dos outros, mantinham

contato frequente e, provavelmente, partilhavam trabalho, comida e ferramentas, tudo controlado pelo casal chefe de família. Se uma família tivesse escravizado indivíduos, estes eram também incluídos nas fileiras da família, embora como subservientes. Tipicamente, várias unidades familiares combinavam os seus esforços para formar um agrupamento residencial, que era a unidade produtiva para a subsistência.

Harris (2010, p. 78), citando Castello-Branco (1868, p. 206), dá um exemplo curioso, mas não isolado, de um arranjo de parentela descrito por um bispo do Pará no início da década de 1760 em Gurupá ou próximo de Gurupá. O bispo, viajando de canoa, parou durante a noite numa casa em que encontrou um casal ocupando casas separadas, mas próximas. O casal encontrava-se frequentemente e trocava alimentos, mas as residências separadas proviam um arranjo sazonal conveniente devido aos tipos de trabalho realizados (pesca e agricultura). Harris (2010, p. 79) conclui que este arranjo habitacional se relaciona bem com os padrões de trabalho de gênero, maximizando o trabalho em tarefas econômicas complementares. O padrão também indica um grau significativo de independência para as mulheres desta época.

Os agregados familiares eram a base das organizações domésticas camponesas e das grandes propriedades. Harris (2010, p. 77, 123) encontrou comparativamente pouca diferença entre os dois em termos de riqueza (uma hierarquia social relativamente plana em muitas partes da Amazônia), uma vez que a adição de alguns poucos indivíduos escravizados pelas famílias das propriedades maiores não aumentou consideravelmente a produtividade unitária. A principal diferença foi a organização doméstica camponesa dependente de laços de parentesco, enquanto as grandes propriedades dependiam de mão de obra escravizada, bem como “livre”. Para os primeiros, o desafio era encorajar os grupos de parentela a produzir coletivamente (e não vender a sua mão de obra a outros). Para o segundo, a dificuldade era uma mão de obra inconstante e comparativamente cara (os trabalhadores, para além dos escravizados, eram frequentemente recrutados por persuasão ou abusos do serviço público forçado). Em Gurupá, a organização doméstica camponesa era dominante, como era em toda a Amazônia. Mas, devido à presença de militares e funcionários públicos, havia plantações em

maiores propriedades, trabalhadas por indivíduos escravizados e mão de obra “gratuita” obtida através de instituições de trabalho forçado.

Logo no início do Diretório, conforme descrito no Capítulo 4, a missão de Carrazedo era um grande produtor de pirarucu, óleo de andiroba, castanha do pará e mandioca, sendo esta última exportada para Belém a partir do final dos anos 1760 (Kelly, 1984, p. 169). Entre 1764 e 1767, Carrazedo desempenhou também um papel importante na produção regional de óleo de andiroba (utilizado na fabricação de sabão), cacau, cravo fino, estopa (uma casca fibrosa utilizada para calafetar) e tabaco. Depois desse ponto, porém, a produção diminuiu constantemente. No censo de 1789, a grande região de Gurupá produziu apenas quantidades modestas dos seguintes produtos: algodão cru, arroz, cacau, café, mandioca, óleos vegetais, melão, pano, peixe-boi, piracuí (farinha de peixe) e aguardente ou destilado de cana-de-açúcar (Kelly, 1984, p. 167).

Roller (2014, p. 48) calcula que em toda a Amazônia brasileira, durante a vigência do Diretório, cerca de um terço dos homens da aldeia (13 anos ou mais) trabalharam nas expedições anuais de extração, um quinto realizou trabalho para a coroa, um sexto trabalhou em serviço privado e o restante estava empenhado numa atividade de subsistência (incluindo a pesca) e em expedições de descimentos. A tendência dos diretores era de atribuir trabalhadores para extração onde obtivessem os maiores lucros, em vez de correrem riscos com a agricultura. Outros limites aos empreendimentos agrícolas ocorreram quando o governo colonial tomou a sua quota-parte de trabalhadores indígenas para os seus próprios projetos. Foi o caso de Gurupá, onde muitos missionários trabalharam para o comandante do forte do Gurupá na realização de expedições e como pescadores e caçadores para outros colonos (Kelly, 1984, p. 130). O censo de 1784 sugere esta prática. Nele é enumerada a distribuição de dezenove indivíduos a canoas de comércio e aos residentes de Gurupá (Kelly, 1984, p. 145).

O Diretório não conseguiu melhorar a economia colonial – e em 1790 nenhum setor da economia poderia assegurar as suas necessidades de mão de obra (MacLachlan, 1973, p. 222). Em Gurupá havia escassez periódica de alimentos e outras mercadorias, pelo menos para os

habitantes da cidade. Por exemplo, no início da década de 1760, o Padre Queirós passou a semana da Páscoa em Gurupá e notou que todas as obras de construção do forte de Santo António haviam parado devido à falta de farinha de mandioca para alimentar os trabalhadores (Kelly, 1984, p. 130). No final do Diretório, as populações de ambas as missões de Gurupá diminuíram acentuadamente devido a epidemias de varíola e sarampo, bem como a elevadas taxas de deserção (Kelly, 1984, p. 115). Os soldados presentes em Gurupá (100 soldados luso-brasileiros e 150 soldados miscigenados) estavam ativos nessas missões de busca e resgate para reconquistar trabalhadores indígenas fugidos e africanos escravizados (Kelly, 1984, p. 162, 164). Estas iniciativas, contudo, pouco fizeram para remediar a falta de mão de obra.

No final do século XVIII, a Coroa Portuguesa enfrentou o inevitável colapso da economia colonial em termos do seu potencial de exportação. Com a morte do Rei José I e a queda do Marquês do poder, a política do Diretório foi abandonada em 1799. Embora o Diretório tenha durado apenas quarenta e dois anos, criou mudanças duradouras, ao desconstruir a segregação semiprotetora das culturas indígenas no sistema de missão. Por exemplo, o português substituiu oficialmente a utilização da língua geral (a mudança do nome de São José de Arapijó para São José de Carrzedo fazia parte deste processo). Os povos indígenas foram encorajados a usar roupas europeias em vez das vestes tradicionais. As casas foram modeladas a partir das pequenas casas de campo e divisões de quartos europeias, instaladas para desencorajar a vida comunitária. Esta foi uma tentativa de impor a ideia europeia da família nuclear às culturas indígenas, como mencionado no Capítulo 4 (Parker, 1985, p. 26; MacLachlan, 1972, p. 361). Para encorajar o casamento racial, o governo colonial ofereceu incentivos materiais sob a forma de concessões de terras, ferramentas gratuitas, isenções fiscais e mesmo cargos políticos a homens portugueses que casassem com mulheres indígenas (Ross, 1978, p. 203-204; Wagley, 2014, p. 36; MacLachlan, 1973, p. 363; Harris, 2010, p. 92).

No entanto, o mais destrutivo para as culturas indígenas foram os novos arranjos para maximizar a disponibilidade de mão de obra. A política do Diretório dividiu as unidades de produção estruturadas comunitariamente e substituiu-as por pequenas unidades familiares mais

“eficientes”, o que teve o efeito de forçar as pessoas a produzir mercadorias para os colonos. Esta prática teve um impacto devastador, uma vez que os salários pagos não aumentaram sensivelmente e os grupos já não podiam reunir recursos e ajudar uns aos outros. Muitas famílias sofreram muito, outras mal conseguiam se alimentar, embora algumas, segundo Roller (2014, p. 205-206), tenham encontrado nichos e conseguido fazer escolhas que lhes permitiram prosperar num sentido relativo. A ruptura da produção comunitária também miscigenou grupos étnicos anteriormente segregados sob o sistema de missão religiosa. Esta mudança acelerou ainda mais a perda dos conhecimentos culturais acumulados durante os milênios de desenvolvimento cultural na Amazônia.

Ainda assim, a região permaneceu distinta de outras partes do Brasil, devido à sua maior percentagem de povos indígenas (ou miscigenados), menor população branca, fortes ligações com Portugal e afastamento do sul do Brasil, agricultura de plantação limitada, facilidade de viagens fluviais de longa distância e uma população móvel, e ao fato de a maioria das pessoas ter continuado a falar a língua geral no início do século XIX (Harris 2010, p. 13, 66)⁽⁷⁾. Quando o Diretorado terminou, as pessoas continuaram a trabalhar em canoas (para transporte e comércio), a extrair produtos florestais, a produzir gorduras e óleos, peixe seco e salgado, culturas vegetais (Kelly, 1984, p. 116), e a produzir terra preta (como indicado nas escavações arqueológicas de Carragedo descritas no Capítulo 4). Muitos possuíam e operavam pequenas fazendas, deslocavam-se até a capital (onde alugavam casas), atuavam como trabalhadores sazonais em propriedades privadas, juntavam-se às milícias distritais, serviam como empregados domésticos, e trabalhavam como trabalhadores qualificados e artesãos (Roller, 2014, p. 165). Os que se encontravam nas zonas rurais estavam frequentemente dispersos pelos rios e igarapés nas suas pequenas unidades familiares, para conduzir as atividades econômicas agora exigidas pelo sistema de mercado e pela demanda global (Ross, 1978, p. 206; Parker, 1985, p. 35)⁽⁸⁾. Este sistema exigia mobilidade geográfica e uma organização social menos rígida para funcionar. O resultado foi uma dependência crescente da economia de mercado. Através destes processos, em Gurupá, como em toda a região amazônica, os sobreviventes indígenas evoluíram para uma classe camponesa (Roller, 2014, p. 166)⁽⁹⁾.

A Cabanagem

Entre 1822 e 1836 a Revolta da Cabanagem engolfou a Amazônia em violência. A turbulência surgiu das tensões políticas e raciais/classe de longo prazo, bem como da recessão econômica para a maior exportação da região, o cacau (Harris 2010, p. 140). Estas tensões tornaram-se violentas após a independência brasileira de Portugal em 1821 e desapareceram gradualmente sem uma última batalha decisiva na década de 1840 (Cleary, 1998, p. 121). A Cabanagem, provavelmente, foi a revolta mais sangrenta da história brasileira. As estimativas variam amplamente, com 20.000 até 30.000 pessoas possivelmente mortas, o que corresponde entre 15 a 25% da população total do período (Cleary, 1998, p. 111; Harris, 2010, p. 16, 279-281). Os rebeldes estabeleceram um governo provincial que durou quinze meses, a rebelião mais duradoura contra o governo Imperial, e até se empenharam na diplomacia internacional. Os protagonistas da revolta foram os cabanos, um termo de cobertura política e étnica para mestiços e os remanescentes indígenas (frequentemente chamados de tapuias), bem como os africanos brasileiros libertados e escravizados, todos parte do novo campesinato (Harris, 2010, p. 25; Moreira Neto, 1992, p. 271; Pinheiro 2001, p. 81). Os cabanos eram pequenos proprietários de terras, agricultores, arrendatários e pescadores⁽¹⁰⁾, que viviam em cabanas de barro ou de tábuas de madeira ásperas, cobertas de palha, pintadas de branco, amarelo ou azul (Di Paolo, 1990, p. 162). A classificação significava atraso, pobreza e incitamento, e não era um termo utilizado pelo grupo (Harris, 2010, p. 5). Em 1830, os Cabanos constituíam a maior componente individual da população regional.

Os cabanos revoltaram-se contra a elite urbana, vivendo, na sua maioria, em Belém – uma cidade de 13.000 pessoas à época, dominada por uma burguesia aristocrática e por oficiais militares portugueses ou de ascendência portuguesa. A elite manteve monopólios sobre o sistema político, sobre a propriedade fundiária, o comércio e a administração pública (Di Paolo, 1990, p. 163). Também aplicaram um sistema de classes rigidamente segregado, que negava os direitos civis e humanos básicos aos cabanos (Pinheiro, 2001, p. 199; Moreira Neto, 1992, p. 252).

Parte da agitação desse período girava em torno da resistência à evolução das relações laborais. Com o fim do Diretório criou-se um novo sistema de controle do trabalho, centrado no posto comercial ou *barracão*, que substituiu o sistema de missão. O posto de comércio tornou-se o principal ponto de referência para os camponeses emergentes, que estavam dispersos pelos rios e igarapés da região, devido às exigências da agricultura de extração e subsistência (Parker, 1985, p. 35-36). Os Cabanos dependiam do posto de comércio, ligado aos sistemas de comércio internacional, para lhes fornecer certos alimentos e ferramentas importadas, medicamentos e bens industriais. Este era um legado do sistema de missão (ver Roller, 2014, p. 25, para menção de *regatões* ou comerciantes europeus/misturados itinerantes durante o período da missão). Os Cabanos forneciam produtos agrícolas e da extração e os trocavam por bens importados. Uma vez que a moeda era escassa na região ao longo do século XIX, a troca ocorria através de um sistema de crédito e dívida, que ficou conhecido pela primeira vez como *escambo*, durante a época colonial, que acabou por evoluir para o sistema de *aviamento* dos séculos XIX e XX (Santos, 1980, p. 156; Meira, 2017, p. 87). O posto de comércio costumava manter um monopólio comercial com trabalhadores, o que permitia aos mercadores manipular os preços. Esta combinação de manipulação de preços e controle de crédito frequentemente deixava os cabanos em dívida perpétua. Em muitos casos, o sistema de exploração resultou em dívidas e condições péssimas de vida para os trabalhadores (Sawyer, 1979, p. 14; Wagley, 1976, p. 38; Dean, 1987, p. 40).

O sistema de aviamento emergente não só amarrou os novos camponeses ao posto de comércio, como também atrelou o posto de comércio aos comerciantes localizados em Belém e além. As trocas desiguais entre o posto de comércio e estes comerciantes ou aviadores (fornecedores) levaram ao endividamento do proprietário do posto de comércio (Ross, 1978, p. 194). As empresas de aviadores, que eram frequentemente também empresas de importação-exportação, retiraram a maioria da riqueza do sistema de aviamento. Em geral, essas empresas eram propriedade de portugueses vivendo na península Ibérica. Estabeleceram-se como intermediárias durante o período do Diretório (Anderson, 1985, p. 52) e negociaram principalmente com a Europa.

O sistema de aviação não funcionou sem problemas, nem gerou abundância de riqueza. A escassez de alimentos em algumas regiões era comum, uma vez que a extração (muitas vezes através de trabalho forçado) era enfatizada sobre a produção de alimentos de subsistência (Harris, 2010, p. 195). Embora a Amazônia fosse um lugar pobre, ocorreu uma polarização da riqueza. Os comerciantes e agiotas portugueses acumularam mais riqueza do que a maioria, e ao redor de Belém os grandes proprietários prosperaram modestamente, produzindo cacau, arroz, café, açúcar, e algodão com mão de obra africana escravizada. Os pequenos proprietários de terra e os cabanos, ao contrário, não tiveram sucesso (Anderson, 1985, p. 54). A combinação de polarização da riqueza, escassez de alimentos, controle português da economia e do sistema político, e as intoleráveis relações entre a dívida e a população levaram à Revolução da Cabanagem (Harris, 2010, p. 220; Di Paolo, 1990, p. 149).

Após anos de conflito crescente, a 7 de janeiro de 1835, quatro colunas de forças Cabanas atacaram e assumiram o controle de Belém. Entre 1835-1936, três governos Cabanos subiram e caíram do poder em Belém. Durante este período, a cidade foi bombardeada três vezes pelas forças Imperiais (enviadas pelo governo central do Rio de Janeiro); bloqueada duas vezes por navios da Marinha Imperial; abandonada pelas forças Cabanas para ser retomada apenas numa batalha sangrenta que durou nove dias, depois mais uma vez abandonada. A retirada final de Belém veio quando as forças Cabanas ficaram sem pólvora devido ao bloqueio – e não havia meios de defender a cidade (Cleary, 1998, p. 127). Para além dos ferimentos de guerra e dos bloqueios, houve também uma epidemia de varíola que assolou a cidade.

Com a queda de Belém, o líder da campanha militar Imperial, Marechal Francisco José de Andrea, foi nomeado governador da província e iniciou imediatamente uma campanha de quatro anos para eliminar todas as forças Cabanas. A brutal repressão, que alguns rotularam de guerra de extermínio, com inegáveis intenções racistas (Cleary, 1998, p. 128), foi suspensa com uma anistia de 1839 aos remanescentes Cabanos, se estes depusessem as suas armas (uma anistia geral ao nível nacional para os rebeldes em todas as regiões do Brasil foi decretada em seguida, em 1840). Nesta altura, Harris (2010,

p. 281) comenta que uma geração desde 1820 havia crescido rodeada de morte, conflito e medo, uma vez que familiares e conhecidos foram deportados, raptados, mutilados e mortos.

Vida em Gurupá em 1810 – a Cabanagem

Vislumbres de como era a vida em Gurupá antes e durante a revolução vêm de diários de viajantes e de um censo governamental de 1823. Por exemplo, em 1819 Karl Friedrich Philipp Von Martius, um alemão da Baviera botânico/explorador, visitou Gurupá e escreveu que o forte não tinha fortificação, nem artilharia e a guarnição consistia apenas em poucos soldados, que estiveram ausentes a maior parte do ano, conduzindo expedições ao longo do rio Xingu. Martius (1824) afirmou que apenas uma pequena parte das terras férteis era utilizada para a agricultura, particularmente café, uma vez que a maioria dos habitantes recolhia salsaparrilha e cacauero nativo nas ilhas próximas e ao longo do rio Xingu.

Num outro exemplo, um tenente inglês da Marinha Real chamado Henry Maw relatou em 1828 (durante a agitação que conduziu à Cabanagem) que Gurupá era uma cidade importante, embora observasse que não estava florescendo (Maw, 1829, p. 370; Kelly, 1984, p. 235). Descreveu Gurupá como uma rua paralela ao rio com algumas casas sombreadas por laranjeiras (Kelly, 1984, p. 234). De acordo com Borromeu (1946, p. 103), em 1833, em Gurupá havia 37 cabanas e sete telhados (ou seja, 30 cabanas tinham palha de palmeiras como cobertura). Havia duas ruas: Santo Antônio e São José; e duas pequenas praças: a do Pelourinho e a da aldeia vizinha da parte sul. A igreja não tinha telhados. Outro sinal de dificuldades durante esse período foram os relatos de epidemias frequentes. Por exemplo, entre 1819 e 1820 as epidemias de variola dizimaram a população de Gurupá, deixando apenas 160 habitantes vivos (Borromeu, 1946, p. 103).

O censo de 1823 relata seis homens que utilizavam mão de obra escrava para produzir mandioca e café. A produção de mandioca, contudo, não satisfazia às necessidades de consumo, e Gurupá teve de importar farinha de mandioca dos assentamentos do rio Xingu. Havia

também seis homens gerenciando uma rede comercial desde o Vale do Xingu até Belém, para exportar salsaparrilha, cravo, café, cacau, pirarucu e mandioca (Kelly, 1984, p. 208-210). Estes homens eram provavelmente proprietários de postos de comércio e/ou aviadores e entre os primeiros indivíduos a estabelecerem o sistema de aviação no Gurupá. Curiosamente, Carrazedo, que exportava mandioca para Belém à época, não parecia fornecer o mesmo produto para Gurupá.

Quanto a Gurupá, durante os anos de conflito, devido ao forte e à guarnição militar, a cidade só foi tomada pelas forças dos Cabanos tardiamente na rebelião, em outubro de 1836 (Hurley, 1936; Harris, 2010, p. 236). Muito pouco tempo depois, o governo Imperial retomou o forte quando o último governo Cabano caiu e suas forças deixaram Belém. Entre 1823 e 1842, a cidade de Gurupá perdeu 15% (126 pessoas) da sua população civil e escravizada (a população militar aumentou). A perda desta população foi possivelmente ligada à violência da Cabanagem, em termos de mortes ou de indivíduos em fuga de conflitos. Harris (2010, p. 280) observa que a região entre Gurupá e Manaus foi a que mais sofreu com a rebelião.

Após a batalha por Belém, Gurupá foi designado como um dos nove postos de comando militar para a busca e retaliação aos Cabanos restantes. Apesar deste fato, as forças Cabanas estabeleceram um reduto rural nas ilhas em frente a Gurupá (um padrão semelhante ocorreu em Manaus, que também estava sob controle Imperial). Estima-se que 800 rebeldes tenham ocupado a área (Harris, 2010, p. 248, 268). Estes bastiões, contudo, foram criados para a defesa, ou seja, para a sobrevivência e a fuga à perseguição, embora pudessem também conduzir incursões para abastecimento. Alguns dos primeiros relatos de história oral registrados durante o trabalho de campo etnográfico na década de 1980 em Gurupá capturaram histórias desses cabanos que invadiram a cidade. Essas narrativas falam igualmente de ouro escondido a ser encontrado, roubado dos portugueses e enterrado pelos Cabanos em locais secretos. Um conto descreve um túnel de Cabanos, que correria sob o forte, onde foram enterradas riquezas incalculáveis.

O ponto de virada

Os líderes imperiais haviam rotulado a rebelião dos cabanos como uma guerra racial (por exemplo: índios matando brancos) e utilizaram esta alegação como justificativa para a repressão. Harris (2010, p. 296), porém, afirma que se tratava de uma fabricação. Ao rever documentos dos rebeldes, encontrou poucas provas de que os rebeldes lutaram contra uma categoria de brancos per se e o ódio racial não era um dos princípios da revolta. A repressão das forças Cabanas pelos militares após a sua derrota, pelo contrário, parece ter sido motivada por questões raciais (Cleary, 1998, p. 128). Guerra racial ou resistência militante à ordem sócio-econômico-política emergente, a Cabanagem foi o “ponto de virada na ruptura da cultura indígena, dominante no período colonial” (Harris, 2010, p. 69). Embora certos padrões demográficos e econômicos moldados pela experiência colonial tenham permanecido, para a maioria dos habitantes desapareceu a língua geral, cuja perda empobreceu uma visão cultural desenvolvida ao longo de dois séculos. Os camponeses que emergiram deste período, afirma Harris (2010, p. 69), não foram o resultado de transformações sequenciais ao longo do tempo, mas “seres e pessoas bastante diferentes dos predecessores da região...”.

A vida pós-revolta

Após a revolta da Cabanagem, a região iniciou um período de recuperação, que durou até a década de 1850. A maioria dos cabanos regressou às atividades de extração e agricultura, submetendo-se novamente às relações laborais organizadas através dos postos comerciais. Mostras da vida durante esse período são oferecidos por visitantes que conduzem tarefas oficiais do governo ou expedições científicas e visitas de lazer. Por exemplo, no censo de 1840, Gurupá foi descrita como tendo um potencial significativo na região devido à sua localização, mas a sua condição era pobre (sem dúvida, piorada pela Cabanagem) e necessitava de melhorias. A cidade necessitava de docas construídas para ajudar na carga e descarga de mercadorias e pessoas. A igreja necessitava de reparos e havia apenas um padre provisório. A cidade tinha um professor que instruíra 76 alunos (Cruz, 1958, p. 17,111,116; Kelly, 1984, p. 256).

Mais pormenores vieram de um relatório do Tenente-Coronel Antônio Ladilau Monteiro Beana, de 1842. O Tenente-Coronel descreveu o mau estado de conservação da igreja, que era feita de lama e gesso, com cobertura de telhas e sem campanário; a escassez de mandioca, que tinha de ser importada; o estado degenerado dos militares, em que 436 homens de 574 não tinham uniformes nem armas; e a miséria na qual as pessoas viviam, apesar da “abundância que o seu ambiente oferecia” (Kelly, 1984, p. 262-5). Beana comentou que a cidade consistia em duas ruas paralelas ao rio, com duas ruas gramadas cruzando-as. Escreveu que os habitantes participaram nas celebrações do santo, mas não assistiram à missa e omitiram muitas das práticas católicas. A missão estava em ruínas.

Em 1846, o naturalista francês Francis de Castelnau descreveu as casas de Gurupá como mal construídas, a igreja muito antiga e o forte com alguns canhões obsoletos. Castelnau relatou que os habitantes locais pedindo comida seguiam continuamente o seu grupo pela cidade (Kelly, 1984, p. 272). Em 1823 e 1842 Gurupá relatou surtos episódicos de febres violentas, possivelmente malária, tifo, tuberculose, febre-amarela, gripes e disenteria. Em 1844, 107 pessoas morreram de febre em Gurupá (que tinha 900-1000 pessoas à época). Mais surtos continuaram em 1845 e 1848 (Kelly, 1984, p. 427-429).

Em 1849, o governo estabeleceu uma estação de inspeção para cobrar impostos sobre as mercadorias que saíam da área (Kelly, 1984, p. 278). Num relatório regional de 1849 ao Presidente Provincial, Gurupá foi listado como tendo 69 casas habitadas. A cidade tinha um padre residente e 387 guardas da polícia estacionados no local (Kelly, 1984, p. 279-280). A comunidade cresceu durante a primeira metade do século XIX, de 826 em 1823 para 1019 em 1848, dos quais 248 e 238, respectivamente, eram africanos escravizados (Kelly, 1984, p. 206, 211, 259, 273-274). Um detalhe importante é indicado no censo de 1846: o final de “índio” como um grupo demográfico reconhecido no município de Gurupá.

De 1836 até 1860, Gurupá foi um dos nove centros regionais para um programa de alistamento de trabalho forçado chamado *Corpo de Trabalhadores*. O programa exigia que indivíduos sem propriedade de terra ou sem emprego contínuo trabalhassem em projetos de obras públicas ou empresas privadas patrocinadas pelo Estado (Kelly, 1984, p. 252-253;

Weinstein, 1983, p. 42; Cleary, 1998, p. 134). Em 1848, o Corpo de Trabalhadores de Gurupá empregava 608 homens (Kelly, 1984, p. 276). Tal como em programas anteriores de trabalho forçado, o Corpo de Trabalhadores dividiu-se em práticas abusivas com comandantes militares que lucravam privadamente (Harris, 2010, p. 272). Este foi o caso em Gurupá. O censo de 1842 mencionava que o capitão da Guarda Policial e outros militares mantinham um quase monopólio sobre a utilização do Corpo. Utilizavam os trabalhadores para atividades privadas, tais como remo, construção de canoas ou extração de produtos florestais (Kelly, 1984, p. 176). Devido a estas falhas, o governo aboliu o Corpo de Trabalhadores na década de 1860.

É possível que as histórias orais registadas pelos etnógrafos em Gurupá nos anos 2000 tenham registado alguns dos acontecimentos ocorridos durante este período. Por exemplo, quando a antropóloga Neila Silva (2004, p. 71) entrevistou Adelino, um residente idoso da vila de Jocojó, ele disse que a sua avó Aniceta tinha “trabalhado com” os cabanos durante a Revolta da Cabanagem. Por diversas vezes ele relatou as histórias sobre o “pega-pega” em Gurupá. O pega-pega era o nome dado pelos habitantes locais às incursões militares no interior rural de Gurupá para capturar homens capazes, incluindo homens casados. Essas incursões poderiam ter feito parte do Corpo de Trabalhadores. Adelino, contudo, identificou as incursões como uma forma de recrutamento para a Guerra do Paraguai, que ocorreu entre 1864 e 1869.

A ascensão da borracha

Com a descoberta da borracha vulcanizada (tratamento químico da borracha para aumentar a sua elasticidade e resistência) e o desenvolvimento de usos industriais inovadores para o material⁽¹¹⁾, a Amazônia, sendo o principal produtor de borracha bruta até ao século XX, iniciou um período prolongado de enormes lucros com a extração da borracha (Barham; Coomes, 1996). A extração, que começou modestamente em meados do século XIX, entrou nos seus “anos dourados” entre 1880 e 1910, época em que a Amazônia produzia pelo menos 50% da borracha no mercado mundial, com preços para o grau

premium 50% mais elevados do que os fornecimentos alternativos da América Central ou África (Coomes; Barham, 1994, p. 241). O período da borracha afetou profundamente Gurupá, com as suas ricas concentrações de seringueiras sobre a várzea. Gurupá foi um dos quatro municípios amazônicos que, durante os primeiros anos do período, produziu a maior parte da borracha para toda a região (Weinstein, 1983, p. 52). A cota de Gurupá na produção regional de borracha diminuiu à medida que os seringueiros e comerciantes abriam novos campos de borracha mais a oeste, nos vales dos rios Xingu e Tapajós. Mas o município continuou a produzir quantidades significativas de borracha durante todo o período.

A vida em Gurupá durante o período inicial da borracha

Durante o início do período da borracha, Gurupá começou a mostrar sinais de expansão. Por exemplo, em 1854 foi aberta uma agência postal, servida por uma linha de navios a vapor recém-formada; e em 1857 o município gabou-se de ter um juiz, juntamente com a sua escola e pároco (Kelly, 1984, p. 298, 301, 312). Em 1856, a cidade cresceu para 2.027 habitantes (incluindo 320 indivíduos escravizados e 17 estrangeiros), depois, em 1872, aumentou para 2.779 pessoas (216 indivíduos escravizados, 15 estrangeiros) (Kelly, 1984, p. 308, 346). Apesar destes desenvolvimentos, as descrições de negligências continuaram. Por exemplo, uma nota de 1852, escrita por dois oficiais navais americanos, William Lewis Herndon e Lardner Gibbon, caracterizou Gurupá como uma aldeia de uma rua, na qual havia uma grande procura de peixe salgado (Kelly, 1984, p. 296). Em 1859, a Câmara Municipal de Gurupá enviou um relatório a Belém, declarando: “Neste município, tudo o que existe feito pela mão do homem é uma pequena capela servindo como a igreja principal que está quase aniquilada, e as fundações de um forte em ruínas” (Kelly, 1984, p. 313). Em 1860, o presidente provincial do Pará visitou Gurupá e confirmou a decadência do forte e notou a deterioração do estado das armas da guarnição militar (Kelly, 1984, p. 303, 319-320). O naturalista norte-americano Louis Agassiz (1975, p. 227), que passou por Gurupá em 1866, comentou que era uma aldeia que não se encontrava no caminho da prosperidade. Sete anos após essa observação, foi relatada uma epidemia de varíola que vitimou 52 pessoas na cidade (Borromeu, 1946, p. 105).

Muitos desses mesmos relatos mencionaram a importância crescente da extração de borracha, que por volta de 1852 dominou o comércio da cidade e depois, entre 1865 e 1900, aumentou em quase vinte e quatro vezes (Kelly, 1984, p. 297, 342; Weinstein, 1983, p. 190). Por exemplo, em 1860, o Presidente Provincial do Pará reparou que os residentes de Gurupá haviam abandonado quarteirões inteiros de casas na cidade e ido para o interior a fim de coletar a borracha (Kelly, 1984, p. 317). Em 1862, o escoamento de mão de obra afetava quase todas as profissões, desde os moinhos de aguardente com tração animal a até os profissionais assalariados. Mesmo os professores das escolas, que foram atraídos com os rápidos ganhos da exploração da borracha, abandonaram os seus postos (Kelly, 1984, p. 321, 326). Para remediar a escassez de mão de obra, os proprietários de terras e comerciantes de Gurupá, como em toda a região amazônica, começaram a recrutar imigrantes da região nordeste brasileira, assolada pela seca, para explorar borracha. De 1870 a 1910, esses imigrantes aumentaram a população da Amazônia em 400% (de 323.000 para 1.217.000) e ocuparam vastas áreas da região não habitadas, desde o colapso demográfico do período de contato (Santos, 1980, p. 109, 115).

Juntamente com as vagas na extração, surgiram poderosos comerciantes no interior rural de Gurupá. Muitos eram de origem portuguesa, enquanto na virada do século um grupo de judeus marroquinos (na sua maioria de Tânger) dominavam grande parte do comércio de Gurupá (Kelly, 1984, p. 378; Wagley, 2014, p. 50-55; Barham; Coomes, 1994, p. 49; Royer, 2003, p. 388; Nugent, 2004b). Os comerciantes judeus migraram para o município já em 1808, com a maioria chegando em 1885 (Benathar, 2015, p. 71-72). Um cemitério judeu ainda se encontra na periferia da cidade, contendo 31 sepulturas, a maioria das quais inscritas em hebraico, nessa data, entre 1905 e 1915 (um segundo cemitério encontra-se em Carrazedo, ver Capítulo 4). De acordo com pesquisas conduzidas por uma nativa de Gurupá, Cássia Benathar (2015, p. 18, 22), na época, a maioria das famílias judias viviam no interior e mantinham postos de comércio ou conduziam regatões de viagem e comércio em todo o município. Muitas prosperaram e durante algum tempo, a Primeira Rua Gurupá (São Benedito) foi referida como “a rua dos judeus” (Benathar, 2015, p. 34). Outros tiveram menos sucesso, incluindo muitos que sucumbiram à lepra, especialmente em Carrazedo.

Os judeus imigrantes falavam *Haketia* (uma variedade de espanhol que emprestava fortemente termos do árabe judaico-marroquino, que contém palavras do hebraico), mas ao longo do tempo tiveram dificuldades para manter a sua língua, identidade e tradições religiosas, especialmente uma dieta *kosher* (Benathar, 2015, p. 29, 31, 44). Ambos foram respeitados (o hospital possui o nome de um judeu proeminente) e desprezados (insultados especialmente na Sexta-feira Santa pela maioria católica). A ascensão econômica de alguns levou a conflitos com a elite local (Benathar, 2015, p. 23-24). Aqueles que permaneceram no município acabaram por casar fora da religião, restando apenas os apelidos, e mesmo esses foram alterados (por exemplo, *Aben-Athar* tornou-se *Benathar*). No romance de Jurandir sobre Gurupá, *Ribanceira*, os personagens judeus desempenham papéis proeminentes (Benathar, 2015, p. 25-26; Jurandir 1978, p. 31, 32, 34, 40, 44, 163, 182, 184, 202).

O novo aviamento

Os comerciantes de borracha, sejam portugueses, judeus ou não, organizaram a produção através do posto de comércio e a exportação através dos aviadores. O aviamento dominava as relações laborais, embora tivessem de ser feitas alterações no sistema para lidar com o volume de exportação. Uma vez que as empresas comerciais locais ou os aviadores não possuíam a riqueza necessária para aumentar a produção para satisfazer a procura mundial, conceberam uma nova divisão de trabalho com empresas internacionais. As empresas estrangeiras, em sua maioria de origem americana, alemã e inglesa, especializaram-se na exportação e na obtenção de crédito apoiado por bancos internacionais, enquanto as empresas nacionais de aviadores continuaram a comprar e financiar borracha no interior (Santos, 1980, p. 125-126). Este sindicato vinculou o capital estrangeiro, agora produzido sob um sistema capitalista industrial, a um sistema local, não capitalista, capaz de garantir mão de obra e apoio logístico para expandir a produção⁽¹²⁾.

As empresas aviadoras recrutaram trabalhadores através da concessão de crédito e bens em troca de borracha. Com a expansão da extração, as empresas alargaram estas relações de aviamento à agricultura e à pesca (Santos, 1980, p. 158). Vários intermediários ou agentes das empresas de

aviadores apareceram na cadeia para organizar o comércio. No auge do período da borracha podiam existir seis níveis diferentes, através dos quais os bens e o crédito passavam entre o extrator e o fabricante de borracha (Weinstein, 1983, p. 16). A cadeia era mantida por uma pirâmide de relações de dívida. Através da ameaça de retenção de crédito, que levaria a um colapso rápido do comércio na economia ávida por moeda, as empresas exportadoras e os bancos internacionais controlavam as grandes casas de aviadores no topo, e os comerciantes urbanos controlavam os proprietários de postos de comércio e os proprietários de terras ou seringalistas no meio (Weinstein, 1983, p. 23). Na base, os postos de comércio e seringalistas geralmente mantinham os extrativistas de borracha em dívida perpétua, cobrando renda sobre os terrenos utilizados (pagos com uma percentagem da borracha produzida), cobrando custos de transporte e comissão de venda pelo serviço de venda da borracha em Belém ou Manaus (muitas vezes 50% do valor de mercado da borracha), cobrando uma comissão de pagamento em dinheiro (20%) ou bens (10%) recebidos pelo extrator, fixando preços locais (inflacionando os bens importados até 10 vezes os preços no Rio de Janeiro nas porções mais isoladas da Amazônia) e desvalorizando as exportações de borracha, controlando as fontes de crédito e roubando diretamente os cobradores analfabetos em suas contas (Weinstein, 1983, p. 16, 18, 22, 49; Santos, 1980, p. 170).

A medida em que o posto de comércio ou proprietário de terras podia utilizar esta dívida para controlar os trabalhadores, no entanto, variava muito entre a região e o tempo. Mas, em geral, a própria natureza da coleta, que exigia uma população altamente dispersa e móvel, atenuava formas extremas de arregimentação e controle (Nugent, 2018, p. 13; Barham; Coomes, 1994, p. 50-54). Os seringueiros tinham frequentemente controle sobre as suas condições de trabalho (quando e quanto trabalhavam), tinham acesso aos meios de subsistência (caça, produtos florestais), e a sua mobilidade permitia-lhes escapar a exigências intoleráveis (Weinstein, 1983, p. 14). Além disso, em todos os casos, à exceção de alguns, os extrativistas de borracha podiam mitigar os extremos do sistema de aviação, vendendo secretamente borracha aos regatões que operavam na área, escondendo pedras ou outros artigos em bolas de borracha para aumentar o peso e o preço recebido, envolvendo-se em atividades de subsistência proibidas, recusando-se a permanecer no

campo de borracha durante a época das chuvas e, finalmente, quebrando as relações de endividamento ao fugir da área (Weinstein, 1983, p. 102; Barham; Coomes, 1994, p. 53).

Na Baixa Amazônia, um histórico de pequenos proprietários de terras permitiu a muitos seringueiros trabalharem os seus próprios campos de borracha e produzir alimentos. Isto lhes permitiu ficar fora da dívida permanente para com os comerciantes. Conforme indicado pelos 625 registros de títulos de propriedade de terras em Gurupá registrados entre 1880 e 1910, a maior parte das propriedades eram de um quarto ou meio de légua em dimensão (entre um e quatro quilômetros). Em termos de campos de borracha, apenas 1,5% dos registros de terra apontam mais de 100 estradas, enquanto 61% possuíam 10 ou menos. Um trilho de seringueiras, em média, continha entre 80 e 150 árvores individuais e cobria uma área de 3-5 quilômetros quadrados (Barham; Coomes, 1994, p. 45). Em termos amazônicos, uma grande propriedade consistia em 100 trilhos ou mais, enquanto uma pequena exploração, geralmente propriedade de uma família de origens humildes, consistia em 10 trilhos ou menos (Weinstein, 1983, p. 172).

Havia algumas exceções. O caso mais ilustrativo é o de José Julio de Andrade (Coronel Zé Júlio), que dominou econômica e politicamente nos municípios de Almeirim, Porto de Moz, Prainha e Gurupá, desde o final do período da borracha até 1948 (Oliveira, 1991, p. 66; Benathar, 2015, p. 31; Silva, 2022, p. 63-65). Estabeleceu o seu poder político (foi senador da República pelo Estado do Pará), a partir da posse de grandes extensões de seringueiras e bosques de castanhas. Usando métodos de embuste, e suprimindo aqueles que se opunham à sua expansão, Coronel Zé Júlio aniquilou gradualmente economicamente, e mesmo fisicamente, os seus concorrentes, à medida que consolidava o seu poder econômico na região (Folhes; Camargo, 2013). No entanto, apesar do poder de Andrade, uma combinação da história dos pequenos proprietários de terras de Gurupá, a sua proximidade com Belém para o comércio e a disponibilidade de terra firme não reclamada para a produção agrícola garantiram que muitos gurupaenses tivessem acesso a terras, alimentos e comércio alternativo, que os aviadores e seringalistas não podiam monopolizar, como faziam em áreas mais remotas da Amazônia.

A formação dos Quilombos

Foi provavelmente durante o período de aumento da produção de borracha que os primeiros quilombos de Gurupá foram estabelecidos. A investigação etno-histórica e etnográfica de Jean-Marie Royer na comunidade de Maria Ribeira e áreas circundantes fornece as melhores evidências. Royer (2003, p. 343) observa que a percentagem de africanos-brasileiros escravizados na população da cidade de Gurupá era elevada para a bacia amazônica, atingindo mais de 30% durante os séculos XVIII e XIX, conforme documentado por Kelly. Com um número tão elevado, há poucas dúvidas de que as fugas foram numerosas, também assinaladas por Kelly (1984, p. 251, 272, 306). No entanto, Royer argumenta que a noção de que estes indivíduos em fuga poderiam ter se estabelecido no município de Gurupá e criado quilombos é impraticável, dado o batalhão de soldados ali alocado até ao final do século XIX. Também não havia barreiras naturais que impedissem o exército de dispersar um povoado e reconquistar os que tinham escapado. O mais plausível era escapar mais a montante ao longo do rio Amazonas, para povoações quilombolas ao longo de afluentes como o rio Trombetas. Ali estavam protegidos por corredeiras e quedas d'água capazes de bloquear a passagem de navios militares (Acevedo Marin; Castro 1998). Funes (1995, p. 467) acrescenta pormenores, notando que havia 135 quilombos nas margens do rio Curuá, um afluente do Iriri que deságua no rio Xingu. Mencionou especificamente que muitos dos Negros de Jocojó casaram nesses quilombos e nunca regressaram à sua comunidade de nascimento.

Por outro lado, como Baena observou em 1848, a guarnição de Gurupá estava em sua maioria sem armas ou fardas. Royer (2003, p. 343) especula que, inativa e desmotivada, a guarnição não poderia procurar combater a hemorragia causada pelas deserções de escravos na última metade do século XIX, deixando a possibilidade de que os quilombos pudessem ter sobrevivido nas margens superiores do rio Purucurí ou do rio Ipixuna de Gurupá. No entanto, Baena não faz nenhuma menção a problemas como a formação de quilombos, comentando apenas os assentamentos com indivíduos escravizados ao longo dos rios Gurupa-miry (Gurupá-Miri), Marinhoa (Arinoa) e Maria-Ribeira (aparentemente Jocojó não existia nesta época – ou não era do seu

conhecimento). Entre estes, a propriedade de escravos no Gurupá-Miri era a maior no setor de Gurupá.

Com base nas narrativas de Royer (2003, p. 366-376), recolhidas de Maria-Ribeira e Gurupá-Miri, juntamente com entrevistas recolhidas pela ONG FASE-Gurupá e a STR (Treccani, 2006, p. 160-165), a história oral recorda a formação do primeiro quilombo, que ocorreu quando dois homens escravizados fugiram da fazenda do Gurupá-Miri em canoa e prosseguiram rio acima até ao rio Jocojó, onde descobriram uma grande abundância de peixe e abundância de comida. Voltaram secretamente para Gurupá-Miri à noite para roubar anzóis e depois mudaram-se permanentemente para Jocojó, que as pessoas começaram a chamar “a povoação dos pretos”. Silva (2004, p. 71) acrescenta que os anciãos de Jocojó lhe disseram que a motivação dos seus antepassados para formar a vila era libertarem-se das constantes chicotadas nas mãos de Pedro Lima, um dos capatazes da plantação em Gurupá-Miri. Outra informação das entrevistas de Royer refere-se à abolição da escravatura em 1888. Royer (2003, p. 378) registra o ancião Zumiro afirmando que:

Na semana em que a libertação dos escravos foi proclamada, houve uma grande festa em comemoração da libertação dos Negros, na localidade de Pacava, a montante de Munituba, que reuniu muitos Negros, incluindo os de Jocojó. Durante uma semana eles dançaram e comeram muita carne de porco e depois da festa todos regressaram às suas respectivas localidades.

Royer defende uma data tardia para o estabelecimento de quilombos em Gurupá, principalmente devido à presença militar. Ele sublinha que tudo isso mudou com o aumento da coleta da borracha, que é antitético ao trabalho escravizado. Royer (2003, p. 380) escreve:

A lógica da escravatura é eficaz quando se trata de trabalhar no limite da “*Casa Grande*” (a casa senhorial da propriedade) ou no domínio agrícola [...] sob o olhar do capataz e a ameaça do chicote. Mas não se adapta à experiência individual e familiar da coleta, onde os trabalhadores se encontram sozinhos na floresta ao longo dos seus caminhos de borracha. [...] O sistema de dívidas é mais poderoso para conseguir ao produtor a consistência necessária para esta produção de látex.

A questão é que, uma vez que a produção de borracha começou a aumentar, a utilização de mão de obra escrava para extração era impossível

de se manter, uma vez que a fuga era muito simples (ver o censo de 1856 e 1872, que indica este processo). Cada vez mais pessoas escravizadas fugiram, provavelmente rio acima para quilombos estabelecidos – ou cada vez mais para locais próximos, como Jocojó. O incentivo econômico para os reconquistar era baixo, especialmente porque havia muitos imigrantes que vinham para Gurupá para extrair borracha sob o sistema patrão-cliente. A abolição da escravatura em Gurupá pôs fim a um arcaísmo que parece ter preocupado apenas algumas áreas, tais como a do Gurupá-Miri.

Os anos dourados em Gurupá

Entre os anos 1880 e 1910, Gurupá foi uma parada obrigatória para as embarcações que circulavam no rio Amazonas, tanto para controle fiscal quanto para reabastecimento de lenha (para navios a vapor) e alimentos. Na virada do século XX, lojas e armazéns gerais abriram na cidade para dar conta do aumento do comércio e dos armazéns de borracha localizados em frente ao rio (Wagley, 2014, p. 49). Várias casas de jogo e uma casa de prostituição foram abertas. A riqueza em borracha foi prodigalizada na construção da câmara municipal, um sistema de iluminação a gás (carboneto) para as ruas, escadas para o rio recobertas de mármore importado, cemitérios extravagantes com trabalhos em ferro, e mesmo em camisas enviadas para serem engomadas em Portugal (Wagley, 2014, p. 50, 51). Segundo um jornal semanal impresso entre 1909 e 1910 (Correio de Gurupá), houve banquetes, bailes e festas de aniversário completas, com champanhe, vinhos, comida fina e música de orquestra (Wagley, 2014, p. 49-50).

Durante os anos de pico do período da borracha, a classe dominante de Gurupá (comerciantes, grandes proprietários de terras e alguns funcionários do governo) tomou o ar de uma aristocracia. As pessoas referiam-se a eles como “gente de primeira classe”. Socialmente subserviente, a classe trabalhadora (“gente de segunda”) consistia de habitantes pobres da cidade, agricultores e extrativistas. Mostraram deferência para com a elite, nunca se sentando na sua presença e usando sempre o termo formal Senhor ou Senhora e Dona quando se dirigiam ou se referiam a eles. A elite segregou inclusive as festas, com a aristocracia numa sala e a classe baixa em outra (Wagley, 2014, p. 50).

Durante o período da borracha em Gurupá, várias tradições culturais que tiveram origem em períodos anteriores, tornaram-se firmemente institucionalizadas. Uma foi o ciclo de festas religiosas, que girava em torno das duas principais festas: de Santo Antônio em junho e de São Benedito em dezembro (Borromeu, 1946, p. 105). Santo Antônio era o santo padroeiro da cidade e o santo favorito da classe alta. São Benedito era o protetor dos viajantes do rio, dos seringueiros e o guardião dos pobres. Como santo de origem africana, o seu apelo à população escrava e ex-escrava de Gurupá era óbvio. Foi provavelmente neste período que a primeira rua (São José – o santo padroeiro das populações indígenas) foi rebatizada de São Benedito em sua honra. Irmandades religiosas organizavam as festas e um padre residente ou visitante realizava os ritos religiosos. As festas dos santos duravam nove dias, durante os quais havia cultos religiosos noturnos (novenas), que culminavam com uma procissão religiosa no último dia. Durante a procissão, as irmandades levavam uma estátua do santo pelas ruas da cidade, muitas vezes acompanhada de fogos de artifício e estandartes ondulantes. No interior, as irmandades levavam uma estátua do santo quando iam de porta em porta pedir donativos (Galvão, 1955, p. 61, 70-72; Wagley, 2014, p. 197). Para São Benedito havia também uma procissão de barcos em frente à cidade (meia-lua). Com o início dos anos dourados, o festival de São Benedito tornou-se o mais importante em Gurupá, desde que foi reconhecido como o protetor do seringueiro, e o festival coincidia com o fim do período da coleta da borracha (pouco antes do início das chuvas), quando os lucros de um ano inteiro estavam à mão. No auge do período da borracha, o festival havia ofuscado a celebração do santo padroeiro da cidade, Santo Antônio, bem como as outras festas de verão de São Pedro e São João.

Em 1910, o estilo de vida regional, que apareceu pela primeira vez nos finais do século XVIII, foi firmemente estabelecido (Parker, 1985, p. 37). Mesmo os nordestinos que entraram na região durante o período da borracha o adotaram. Os camponeses – semi-independentes, semiorientados ao mercado e enredados num sistema de classes rígido, estruturado em torno de trocas e dívidas – continuaram a ser os atores dominantes na região.

Período de declínio da Borracha (1910-1980)

Em 1910, os preços da borracha estavam elevados e a Amazônia gozava de um quase monopólio sobre o fornecimento mundial de borracha. Mas o sistema de extração era dispendioso em termos de produtividade e não conseguia acompanhar a demanda mundial. Já nos anos 1890, estas limitações motivaram as nações estrangeiras dependentes da borracha amazônica a experimentar sistemas de produção mais eficientes em termos de custos. Após vinte anos de esforço, foram estabelecidas plantações na Malásia, Ceilão, Índia, Birmânia, Bornéu, Sião e nas Índias Ocidentais holandesas. Em 1913, a produção de borracha asiática igualava-se à da Amazônia, e em 1919 controlava 90% do mercado (Santos, 1980, p. 236; Weinstein, 1983, p. 215). A borracha asiática, em particular, era consideravelmente mais barata, uma vez que a alta concentração de árvores permitia uma maior produtividade e o custo da mão de obra era baixo. Como resultado, o preço da borracha caiu de 3,00 dólares por libra em 1910 para 0,19-0,23 dólares por libra em 1923 (Ross, 1978, p. 215). O colapso dos preços devastou os estabelecimentos comerciais amazônicos, incluindo muitas casas de aviamento e empresas associadas, bancos locais, o mercado imobiliário urbano e os serviços públicos das grandes cidades (Weinstein, 1983, p. 232; Santos 1980, p. 239).

Em Gurupá, o declínio dos preços atingiu duramente a cidade. Em 1920, a população diminuiu para 300 pessoas (Wagley, 2014, p. 55). Famílias comerciais mudaram-se, vendendo as suas terras a preços muito baixos ou simplesmente deixando-as para que seus fregueses as cuidassem. As pessoas abandonaram os armazéns e as casas ao relento. As extravagâncias da câmara municipal, do sistema de iluminação a gás e dos degraus de mármore foram deixados inacabados, avariados ou simplesmente removidos. Um jornalista da Folha do Norte de Belém, que visitou Gurupá em 1929, rotulou a cidade como uma “ex-cidade”, devido ao seu estado degradado (Wagley, 2014, p. 55). Um dos poucos pontos memoráveis de arquitetura urbana, o Pe. Enéas Soares de Jesus Lima, que serviu como pároco de 1908-1914 e novamente em 1922-1924, supervisionou a construção da primeira torre da Igreja (Mühlbauer, 1950, p. 14-15). Em sua homenagem, uma rua próxima da igreja principal tem o seu nome.

No interior rural, o declínio econômico abalou o modo de vida dos proprietários dos postos de comércio. Muitos fecharam à medida que perderam o acesso às casas de aviamento; houve aviadores que realizaram a execução de dívidas; ou simplesmente perderam a capacidade de conceder crédito aos fregueses. Muitos comerciantes de postos de comércio, bem como pequenos proprietários de terras, venderam as suas propriedades a preços extremamente baixos aos poucos comerciantes que resistiram ao declínio. O povo de Gurupá conta da perda de terras para comerciantes portugueses sem escrúpulos durante este tempo, através de um processo conhecido como “a penhora da terra”. Os comerciantes pressionavam os clientes a aceitarem bens essenciais e não essenciais em crédito por direitos de uso das suas terras como garantia para os pagamentos (Silva, 2004, p. 90). Uma vez que os clientes raramente lidavam com o pagamento inflacionado, o comerciante tomava um pedaço de suas terras. Manoel do Carmo de Jesus Pena, um líder sindical rural e diretor escolar em Gurupá, comparou este processo à “sedução” (citado em Guimarães, 2017, p. 58). Ele contou como os poucos proprietários de terras e comerciantes sobreviventes pressionavam os pequenos proprietários de terras a vender ou trocar as suas terras por somas insignificantes; ou seus bens (canoas, vestuário, medicamentos, materiais de construção), sem pensar nas consequências a longo prazo. Os pequenos proprietários de terras se viram rapidamente endividados e, muitas vezes, sem terras. Explica-se a lógica subjacente a tais trocas: os bens eram escassos; as formas de gerar receitas para pagar os bens eram muito limitadas; e a terra era um dos poucos meios de troca disponíveis.

Para os postos de comércio que conseguiram sobreviver ao colapso dos preços, a sua capacidade de fazer negócios e gerar crédito para os fregueses diminuiu consideravelmente. Sem crédito suficiente, os proprietários de terras e os comerciantes não poderiam manipular as relações de endividamento e as relações patrão-cliente. Isso diminuía a sua capacidade de controlar os seus clientes. Como resultado, a mobilidade dos trabalhadores aumentou. A maioria dos patrões foi forçada a suportar esta perda de fregueses, enquanto contava com relações paternalistas reforçadas para assegurar o trabalho daqueles que ficaram (Weinstein, 1983, p. 245). Nas décadas de 1920 e 1930, os laços patrão-cliente e o sistema de aviamento estabilizaram-se, embora de uma forma muito

mais fraca, e o sistema continuou a existir. Em muitos casos, a situação econômica do comerciante do posto de comércio degenerou a condições que beiravam a pobreza, indistinguível dos extrativistas.

Quanto aos extrativistas, com o colapso dos preços, muitos deixaram Gurupá. Para aqueles que ficaram, continuaram a produzir borracha a preços muito baixos, pois a maioria precisava de alguma fonte de rendimento para pagar os bens industriais de que agora dependiam (armas de fogo, tecidos, artigos para a casa, medicamentos) e para a alimentação suplementar (Weinstein, 1983, p. 246). Também aumentaram a produção de alimentos de subsistência e dedicaram-se a outras práticas de extração com pouca significância, tais como com cacau, andiroba e óleo e sementes de acúba, frutas, madeira e peles. Como resultado, o seu nível de vida diminuiu gradativamente. Apesar dos infortúnios econômicos, não houve fome maciça, epidemias ou insurreições (Santos, 1980, p. 278). Nugent (2018, p. 8) resume o processo: “O sistema de produção de borracha da Amazônia não entrou em colapso juntamente com o colapso do preço – tornou-se absorvido num repertório de pequena produção de mercadorias na região Amazônica, numa extensa sociedade camponesa”. Por estas razões, Nugent (2018, p. 5-6, 65, 83-84) rejeita a nomenclatura do ciclo da borracha, enquanto boom e falência como uma descrição adequada do período na Amazônia.

A produção de borracha em tempos de guerra

Em 1942, os acontecimentos mundiais criaram brevemente uma alta procura pela borracha amazônica. A Segunda Guerra Mundial estava em seu auge e os japoneses haviam invadido as plantações de borracha da Malásia, bloqueando a exportação de borracha para o Ocidente. Com a necessidade desesperada de borracha para o esforço de guerra, os Estados Unidos voltaram-se para a Amazônia. Num acordo com o governo brasileiro, conhecido como os “Acordos de Washington”, os Estados Unidos começaram a financiar o renascimento da extração da borracha, entre outras atividades. No âmbito do programa, o governo brasileiro deu incentivos ao recrutamento de migrantes do Nordeste para reabrir as estradas de borracha na Amazônia. Com esta atividade crescente e

o aumento do preço da borracha, a Amazônia experimentou um mini boom durante os anos seguintes.

Gurupá experimentou uma inversão de sua sorte, com a produção em tempos de guerra. Houve um afluxo de pessoas para voltar a trabalhar os trilhos de borracha abandonados, chamados de soldados da borracha ou seringueiros soldados (Garfield, 2014, p. 86-126). Esta imigração aumentou a população do município em 75% em dez anos (7.081 em 1940 para 12.419 em 1950) (IBGE, 1940; 1956). A cidade de Gurupá cresceu ligeiramente para quase 500 pessoas em 1948 e atingiu mais de 600 em 1950 (Wagley, 1976, p. 58). As pessoas falam da chegada de barcos de cearenses e maranhenses a Gurupá. Alguns navios descarregavam os passageiros, enquanto outros continuavam a subir o rio.

Os preços mais elevados para a borracha e outros bens extraídos durante os anos de guerra levaram a níveis modestos de prosperidade. Os vários postos de comércio, agora com dinheiro em caixa, expandiram os negócios. O consumo local de bens manufaturados importados aumentou. O município tributou as exportações de borracha e oleaginosas, o que lhes permitiu continuar a construção da Prefeitura Municipal, iniciada em 1910, reparar as docas públicas, construir moradias populares e pagar aos trabalhadores para limparem as ruas da cidade ocasionalmente. O governo municipal, contudo, prolongou excessivamente o seu financiamento e deixou o município em dívida durante anos (Wagley, 2014, p. 58-60). O interesse crescente do governo federal pela Amazônia durante este período levou também à criação de um posto de saúde do SESP na cidade e à construção de sete escolas no município. Como mencionado na Introdução, a primeira visita de Charles Wagley a Gurupá, em 1942, se deu em associação com o posto de saúde que ele ajudou a estabelecer, como parte dos Acordos de Washington. Havia mesmo uma estação telegráfica que serviu a cidade durante algum tempo e um hidroavião PBY da Panair do Brasil, que parava ali uma vez por semana na sua rota entre Belém e Manaus. E, finalmente, a partir de presentes acumulados de extrativistas da borracha e outros devotos de São Benedito, a cidade proveu reparos à igreja (Wagley, 2014, p. 60).

A produção de borracha em toda a Amazônia durante a guerra dependia do sistema de avião, uma vez que se tratava de um sistema financeiro e logístico pré-estabelecido. Mas as limitações do avião, bem como as limitações da extração natural (baixa produtividade) limitaram a produção em tempos de guerra a um aumento de apenas 32% entre 1940 e 1944 (Wagley, 2014, p. 57). Este fracasso levou os Estados Unidos a abandonar os Acordos de Washington em 1945, quando as forças aliadas libertaram as plantações malaias do controle japonês e a borracha asiática barata voltou a entrar no mercado mundial. Sem o financiamento dos Estados Unidos, a produção de borracha amazônica regressou ao seu antigo estado e o surto de produção de guerra havia acabado. A única influência duradoura foi o estabelecimento do SESP. O governo brasileiro assumiu o programa em 1945, que continua até os dias atuais.



Figura 1. No topo à esquerda: posto de comércio Paraíso com comerciante (segundo a partir da esquerda). Em cima à direita: torneira de borracha, um segurando a pá para iniciar uma bola de borracha (pelle). Em baixo à esquerda: Doca Municipal reconstruída. Abaixo, à direita: Posto de Saúde do SESP, com Eduardo Galvão na frente, em 1948. Fotos: C. Wagley.

Após a guerra, Gurupá perdeu a sua estação telegráfica e o número de barcos fluviais que visitavam a comunidade diminuiu. Num período de três meses em 1948, apenas 12 barcos a vapor do rio pararam para entregar correspondências, mercadorias e para carregar produtos extraídos (Wagley, 2014, p. 61). Algumas pessoas deixaram o município, enquanto as restantes regressavam a uma mistura de atividades de subsistência e extrativas. A economia continuou a girar em torno da borracha, apesar da queda dos preços. Nas décadas de 1950 e 1960 houve um mercado modesto para peles de jacaré, seguido pela procura de peles de gatos malhados e algumas experiências com a plantação de juta (introduzidas por imigrantes japoneses na Amazônia Oriental).

Nos anos 1960, Gurupá havia mudado consideravelmente. Um aumento da migração rural-urbana impulsionou a população da cidade para mais de mil pessoas em 1960. Para acomodar o aumento da população, Gurupá expandiu-se para quatro ruas paralelas ao rio, tendo uma quinta tomado forma em 1962 (Wagley, 1968, p. 299). Contudo, uma vez que os migrantes rurais chegavam à cidade, encontravam poucos empregos. Gurupá não possuía indústrias e o governo municipal não empregava mais de quarenta pessoas. Havia uma estrada de cinco quilômetros aberta para o interior (que mais tarde se tornou uma estrada de 12 quilômetros nos anos 1970), na qual os migrantes rurais plantavam hortaliças e enviavam os seus produtos para a cidade com o caminhão e o jipe do município. Contudo, a terra produtiva era limitada e tornou-se cada vez mais escassa, à medida que as famílias mais prósperas de Gurupá se apropriavam de áreas maiores e colocavam meeiros sobre ela (Wagley, 1968, p. 300). Devido às limitadas oportunidades de emprego e/ou subsistência, muitas famílias rurais continuaram a migrar para outras vilas e cidades.

Uma segunda grande mudança em Gurupá durante a década de 1960 resultou da inflação de três dígitos. Combinada com os preços desvalorizados dos produtos extrativos, a inflação minou a capacidade da maioria dos comerciantes conceder crédito. Cada vez mais, os proprietários de postos de comércio e regatões descobriam que o valor das dívidas reembolsadas pelos fregueses no prazo de um a três meses não igualava os custos inflacionados para a obtenção de novas mercadorias. Consequentemente, os comerciantes esgotaram os seus

estoques com pouco ou nenhum capital de reserva para comprar mais mercadorias. Face a esta situação, os postos de comércio e regatões recusaram-se a vender mercadorias a crédito (o que significou uma perda de seus fregueses), ou vendiam a crédito, mas aumentavam os preços acentuadamente, ou saíam do negócio. Os estabelecimentos comerciais mais fortes conseguiram sobreviver através de várias combinações de aumentos de preços e limitações de crédito (Wagley, 1968, p. 301). Para aproximadamente 40 a 50% dos postos de comércio, no entanto, a única opção era a saída do negócio. O fracasso dos postos de comércio era particularmente notado no interior.

O sistema de classes altamente visível, outrora proeminente durante o aumento econômico da borracha, também mudou sensivelmente. Este sistema havia estado em longo declínio desde o auge do período da borracha. Em 1948, a classe da elite consistia apenas em poucos descendentes empobrecidos das antigas famílias aristocráticas de comerciantes de borracha (Wagley, 2014, p. 107). Após a longa recessão econômica das décadas de 1950 e 1960, essas famílias pioraram ainda mais em sua condição. O empobrecimento das famílias da elite levou muitos gurupaenses a concluir que, pelo menos após os anos 1960, os gurupaenses já não possuíam um sistema de classes. Todos foram considerados membros da segunda classe (“gente de segunda”), embora, como discutido no Capítulo 8, pelo menos quatro níveis de estratificação continuaram a ser reconhecidos localmente.

Nos anos 1960, ocorreram mudanças em certas tradições culturais. Por um lado, os anos de declínio diminuíram a grandeza dos festivais de Santo Antônio e São Benedito. Menos pessoas assistiam às festas e, conseqüentemente, geravam menos receitas para a igreja. Além disso, as pessoas já não realizavam a cerimônia do Boi-Bumbá descrita por Wagley (2014, p. 207) e Galvão (1951b) em 1948. A cerimônia testemunhada por Wagley e Eduardo Galvão foi a última realizada em Gurupá e as pessoas só a executaram a pedido de Wagley.

Enquanto estas tradições estavam em declínio temporário ou permanente, houve outras inovações a difundir-se na comunidade. Os aparelhos de rádio tornaram-se bens comuns dos habitantes da cidade. Empresários exibiam um ou outro filme ocasional em um ambiente

grande, que também servia de sala de dança durante a realização do festival. Estes meios de comunicação social aumentaram a consciência local dos eventos nacionais. Além disso, vários bares abriram, ostentando geladeiras a querosene. Vendiam a tradicional cachaça, juntamente com cerveja gelada e refrigerantes. E finalmente, as pessoas começaram a jogar futebol e voleibol em 1962. O futebol rapidamente tornou-se a paixão local, com duas equipes rivais a vestirem uniformes e a jogarem entre si nas tardes de domingo (Wagley, 1968, p. 302-303).



Figura 2. O último Boi-Bumbá de Gurupá em 1948. Foto de C. Wagley.

Para todos os efeitos práticos, o período da borracha acabou finalmente em Gurupá nos anos 1980. O lento desaparecimento veio à medida que mudanças radicais iniciadas pela intervenção estatal na política e economia ultrapassavam a região e a nação (seja durante a Ditadura Militar ou na Nova República) e a penetração de novas empresas capitalistas em mais uma tentativa de “desenvolver” a Amazônia. Esses esforços trouxeram muitas mudanças a Gurupá, incluindo um surto de extração de madeira e palmito/acaí, conflitos de terras e um movimento social bem organizado, que resistiu aos abusos do processo de desenvolvimento. As complexidades desses processos de desenvolvimento e resistência e as mudanças que eles criaram em Gurupá são o tema dos Capítulos 14 a 16.

NOTAS

- (1) Algumas partes deste capítulo são adaptadas de Pace (1998) com permissão de Lynne Reinner Press.
- (2) Trocas comerciais holandesas foram relatadas nos rios Negro e Trombetas no final do século XVII, possivelmente movendo-se através das rotas comerciais Koriabo apesar da crescente presença portuguesa (Monteiro, 1994; Harris, 2010, p. 37).
- (3) Padre Antônio Vieira (1608-1697) foi um famoso padre jesuíta, que no início da sua vida viveu e viajou por partes do Pará, incluindo Gurupá.
- (4) Hemming (1978, p. 426) escreve sobre o jesuíta alemão Bettendorf, observando que promoveu uma política mortal de enviar os povos indígenas para viverem ao lado dos assentamentos brancos, essencialmente para fornecer mão de obra. Para gerar fundos para a igreja hospitalar da Misericórdia em Belém, por exemplo, o governador seguiu o conselho de Bettendorf e, em 1667, mandou o comandante do Forte de Gurupá enviar uma ‘aldeia’ de 80 famílias de Taconyape (ou, como alternativa, Toconhampê). Cultivavam cana-de-açúcar e tabaco para a instituição, mas logo foram dizimados por doenças e muitos morreram ou fugiram. Em 1699, restava menos de um quarto. Bettendorf interrogou alguns que fugiram e tentou convencê-los a regressar, ao que responderam: “Não queremos a vossa ‘misericórdia!’”. Ver também Royer (2003, p. 90) para uma variação diferente desta história onde os Toconhampê fugiram de Gurupá.
- (5) Em 1690, a coroa portuguesa atribuiu aos jesuítas o território a sul do rio Amazonas até ao rio Madeira, o território dos Franciscanos a norte, incluindo a Ilha Marajó, e os Carmelitas os Rios Negro e Solimões (Doce, 1974, p. 637). Gurupá fazia fronteira com os territórios jesuíta e franciscano, permitindo que fosse alternado de um grupo para o outro.
- (6) Durante todo o período colonial, as cidades amazônicas foram em grande parte centros administrativos e políticos, com uma maioria da população espalhada pelo campo, ligada pelos extensos cursos d’água, e visitadas apenas periodicamente para fins comerciais, econômicos, administrativos ou religiosos (Harris, 2010, p. 40).
- (7) Segundo Sweet (1974, p. 78), a língua geral ajudou a preservar “um patrimônio mais diversificado e abrangente de crenças, usos e tradições populares indígenas do que o existente para as populações mestiças noutras partes do Brasil, e muito possivelmente em qualquer lugar fora da ‘Indo-América’”.
- (8) A Amazônia foi integrada no sistema mundial em evolução durante todo o seu período colonial. Como Nugent (2018, p. 6) escreve, a Amazônia era “difícilmente pré-capitalista – era a periferia mal remunerada da economia mundial capitalista”.
- (9) Harris (2010, p. 25) comenta: “A separação dos índios do resto dos habitantes da Amazônia foi abolida em 1799. Nesta altura, os índios na esfera colonial tornaram-se “camponeses” sem reconhecimento coletivo formal [...] com base no fato de as pessoas produzirem para um mercado e organizarem a sua própria subsistência e estarem sujeitas ao Estado ou aos detentores do poder local”.
- (10) Entre as forças dos cabanos encontrava-se um pequeno grupo de brancos proprietários de terras em busca de autonomia política e econômica em relação aos portugueses. Estes proprietários foram os principais líderes.

- ⁽¹¹⁾ A borracha é um rótulo genérico para múltiplas substâncias elásticas, tanto orgânicas quanto sintéticas em composição. O que foi recolhido em Gurupá foi principalmente *Hevea brasiliensis* (*Hevea* tem entre 9 e 24 espécies). Ver Nugent (2018, p. 19-32) para uma discussão abrangente sobre a borracha como um bem industrial.
- ⁽¹²⁾ Nugent (2018, p. 87) acrescenta que a exploração da borracha na Amazônia não envolveu a típica luta capitalista entre trabalho e capital através do pagamento de salários, mas indiretamente através da “compra da mercadoria produzida sob relações de produção rotuladas como pré-capitalistas, endividamento mercantil e escravatura”. Afirma que os seringueiros não eram trabalhadores assalariados, mas sim empreiteiros independentes. A questão é que os seringueiros eram articulados com o sistema capitalista, mas não proletários.



Parte III

Atualização da etnografia de *Uma Comunidade Amazônica*

Contextualização

Richard Pace



Figura 1. Cecilia e Charles Wagley em Gurupá 1948 (Fotógrafo desconhecido).

No seu livro *Uma Comunidade Amazônica*, Wagley apresentou aos leitores a comunidade Gurupá dos anos 1940, que tinha visitado em 1942, 1945, 1948 e, finalmente, em 1962. Começou com a vista da cidade na aproximação do leste pelo rio. A população da cidade era de apenas 500 pessoas, rodeada por uma zona rural de 6.094 quilômetros quadrados e possivelmente 8.000 habitantes. O acesso à comunidade era

feito por barco (a vela ou a vapor) ou mais raramente por pequeno avião que aterrissava no rio em frente à cidade. Wagley (2014, p. 17) escreveu:

A cidade está situada numa pequena elevação formada por um afloramento de laterita, que se eleva três ou quatro metros acima do rio e oferece uma vista que se estende por muitos quilômetros para cima e para baixo do canal sul do Amazonas. Do rio, a vista da cidade é uma pausa bem-vinda nas margens monótonas da floresta Amazônica. Destaca-se de forma clara e colorida contra a vegetação verde escura. A igreja, branca e luminosa, com o seu telhado cor de barro é o primeiro edifício a ser distinguido; depois, a Prefeitura Municipal de dois andares, recentemente concluída; e aparece uma fila de casas baixas, lavadas em cores vivas e voltadas para o rio. Há um trapiche municipal vermelho no canal do rio e ligado à margem por um longo trapiche... Do rio, a cidade aparece emoldurada pela folhagem verde-escura das enormes mangueiras e das palmeiras majestosas que delimitam a orla. Parece ser um lugar convidativo.

À medida que se sai do barco do rio e se atravessa o calçadão, o cenário romântico desvanece-se em realismo. A rua virada para o rio não é pavimentada, assim como todas as ruas do Gurupá. Se o tempo é o da estação das chuvas, a rua escorre em lama. Uma calçada agrava a frente de algumas das casas na rua em frente ao rio, mas outras abrem-se diretamente na rua. Muitos dos edifícios estão em mau estado de conservação, e um ou dois estão a ponto de ruir de descuido. Mais distante da frente do rio, as casas são menos coloridas e mais degradadas, e há numerosas habitações com palmeiras, onde vivem os habitantes mais pobres.



Figura 2. As imagens da cidade por Wagley: No topo à esquerda, no sentido horário – Vista da orla (rio acima); Forte; Trapiche; Primeira Rua (Casa da família Castiel); Casas da Segunda Rua; Casa com cobertura de palha.

Numa abordagem semelhante atualmente, embora agora por grandes barcos fluviais movidos a diesel, viajando cerca de 24 a 30 horas rio acima da capital Belém, a vista da cidade continua a ser uma pausa perceptível das margens do rio, cobertas de floresta. A brilhante igreja branca (já não com um telhado de telha de barro) é um dos primeiros edifícios a ser distinguido, juntamente com o forte reconstruído a leste, que agora ostenta uma impressionante quebra de água de sete metros de altura, protegendo-o do colapso (projeto do IPHAN e OCA, discutido no Capítulo 3). Quando iluminados por luzes eléctricas durante a noite, os dois são visíveis de longe.



Figura 3. Topo: Barcos fluviais que servem Gurupá: da esquerda para a direita – 1948 (a vapor), 1983 o Fé em Deus (a diesel); e 2023 e a Rondônida. Abaixo: vista contemporânea do Gurupá. Aproximação rio acima, forte e Igreja. Fotos: C. Wagley e R. Pace.

Diferente dos anos 1940, a cidade expandiu-se muito para leste, abaixo da elevação onde se situa a igreja. Na década de 1980, localizava-se ali uma fábrica de processamento de palmito, seguida de uma serraria (Pace, 1998, p. 20). Hoje, estas estruturas foram substituídas por um bairro de casas (chamado Fortaleza) elevado sobre palafitas, abrangendo as zonas alagadas

adjacentes ao igarapé de Itapereira. Desde os anos 2000, muitas pessoas passaram a residir ali, ocupando as terras menos desejáveis, à medida que a população crescia. As casas devem ser sempre construídas suficientemente altas, para evitar que as águas sazonalmente elevadas inundem as casas. O governo local construiu as ruas deste bairro até cerca de um metro acima da linha de inundação, para que as pessoas possam pelo menos chegar às suas portas da frente sem passar pela água. Além deste limite, a maioria das casas fica acima de águas estagnadas ou de movimento muito lento.

A linha de costa estende-se 750 metros a oeste desde a igreja até o principal trapiche do município, sendo preenchida por vários edifícios da igreja (incluindo uma grande estrutura aberta para reuniões e o importante local de leilões para angariação de fundos para os festivais de santos) e residências privadas. No meio do caminho, encontra-se o antigo mercado de carne, agora uma biblioteca; do outro lado da rua encontra-se uma escola primária; com o nome de Mariocai (habitantes indígenas na altura do contato), seguida pelo recém-criado Banco do Brasil, um centro de exercícios com aulas de aeróbica, uma curiosa casa em forma de círculo (construída por um antigo prefeito e agora a sede do sindicato rural); e depois um segundo edifício redondo conhecido como maloca, para reuniões e celebrações. A seguir, a praça mais proeminente da cidade ostenta enormes letras brilhantemente pintadas, deitadas sobre o barranco do rio, escritas GURUPÁ, para serem vistas pelos barcos. Atrás da praça encontra-se, de forma proeminente, a Prefeitura Municipal de dois andares. Foi renovada várias vezes desde a década de 1940, e em 2010 foi repintada para combinar com o aspecto anterior do edifício, tal como capturado por uma fotografia a cores tirada por Wagley em 1948.

Ao lado da Prefeitura Municipal encontra-se o hospital, construído em 1974, no local onde o SESP construiu pela primeira vez o posto de saúde durante os anos da Segunda Guerra Mundial. Do outro lado da rua, um pouco mais abaixo, encontra-se um pequeno edifício que abriga o posto de correios. Atrás do hospital e da prefeitura, embora não visível do rio, encontra-se o principal setor comercial da cidade. Percorre a segunda rua a partir do rio e estende-se para oeste várias centenas de metros, descendo o barranco sobre o qual se encontra a maioria da cidade de Gurupá, até a planície de inundação e o trapiche.



Figura 4. Município de Gurupá. No topo, da esquerda para a direita: Prefeitura 2023; Segunda Rua pelas Trapiche Município; Igreja; Cemitério e Ginásio de Esportes, Segunda Rua atrás da Prefeitura em 1948, 1985, 2013, 2023. Fotos de C. Wagley e R. Pace.



Figura 5. Prefeitura Municipal através do tempo. No sentido horário, a partir do canto superior esquerdo: 1942, 1948, 1985, 2013, 2023. Fotos: C. Wagley e R. Pace.

À medida que o barco contorna o fim do barranco, havia a Casa Borrvalho, que desde os anos 1940 até os anos 2000 foi o posto de comércio e residência de uma das mais fortes famílias de comerciantes de Gurupá. O grande complexo foi substituído por um salão de reuniões de dois andares e um clube de dança com grandes janelas de vidro colorido (Figura 6). A rua esta repleta de pequenas lojas de roupa, artigos de casa, eletrodomésticos, material escolar, e mercearias. Há também algumas farmácias, restaurantes, hotéis e bares.



Figura 6. Casa Borrvalho através do tempo: 1948 (Clara Galvão à esquerda e Dona Donquina à direita); 1985 e 2023 (substituído pelo outro prédio). Fotos: C. Wagley e R. Pace.

Daqui é visível o trapiche municipal, ainda no mesmo local que em 1948. Já não é feito de madeira, mas de uma estrutura de concreto resistente (suficientemente forte e larga para suportar o peso

de caminhões), que se estende cerca de 70 metros até ao rio. Toda a calçada é coberta para proteger das chuvas. No final, encontra-se um edifício para o mestre da doca, com uma placa virada para o rio com a leitura Hidroviária Cecília Palheta (nome da primeira prefeita mulher de Gurupá). Diferente da descrição de Wagley, a cidade continua para oeste com vários novos bairros estabelecidos desde os anos 1990. Tal como nas expansões dos bairros do leste, parte destes é construída em terrenos alagadiços, com acesso facilitado por ruas elevadas. Ao longo do rio existem múltiplos portos privados com todos os tamanhos de barcos atracados, muitas casas novas e um grande edifício que serve de fábrica de gelo. O desenvolvimento urbano para oeste termina abruptamente no igarapé Jacupí.

Desembarcar do barco, especialmente nos maiores que transportam mais de 300 passageiros e carga, requer navegar através das multidões de pessoas que esperam para embarcar, cumprimentar os viajantes que chegam, enviar ou receber carga ou simplesmente observar o movimento das pessoas por curiosidade. Carroças de mão transportarão bagagem ou mercadorias por um preço, e uma fila de mototáxis e táxis aguardam clientes pagantes. Em 1948, apenas um caminho de terra batida conduzia até a parte principal da cidade. Em 2020, tudo é pavimentado. Uma construção aberta junto ao rio oferece espaço para o mercado de peixe, pelas manhãs. Além disso, é o caminho já mencionado com uma sucessão de lojas, bares e hotéis em estreita proximidade que se estendem para leste e oeste de ambos os lados da rua.

De volta ao terraço, ao longo da extensão entre a prefeitura e a igreja, ainda é fácil ver o padrão descrito por Wagley (2014, p. 17, 20):

Três ruas principais (ruas) correm paralelamente ao rio e são intersectadas por ruas laterais (travessas) que serpenteiam de volta ao rio. Cada rua tem o nome de um herói patriótico do estado do Pará; cada travessa tem o nome de um santo... Os nomes... são raramente, se é que alguma vez, usados. Em vez disso, as três ruas são referidas como “Primeira Rua”, “Segunda Rua”, e “Terceira Rua” (começando na frente do rio), e ninguém consegue lembrar de nenhum dos nomes das ruas laterais.

Ainda em 2023, continua raro encontrar um gurupaense que conheça esses nomes de ruas, apesar de haver mapas disponíveis na internet com

todas as ruas nomeadas. Alguns saberão o seu endereço de rua, de casa, necessário para o serviço postal ou para as faturas dos serviços públicos, mas, além disso, as pessoas usam normalmente números sequenciais a partir das ruas mais próximas do rio, bem como outros marcadores para localizar casas ou empresas, tais como uma torre de água, uma escola ou uma igreja evangélica (Treccani, 2006, p. 77-78).

Como seria de se esperar, a cidade expandiu-se para o interior. Estende-se agora cerca de um quilômetro para sul, até a faixa onde, desde os anos 1970, pequenos aviões efetuavam aterrissagens esporádicas. A certa altura, a pista de pouso foi pavimentada, mas as chuvas tropicais e a falta de manutenção deixaram à superfície uma combinação de terra e cascalho asfáltico. Pouco antes de se chegar à pista de pouso, passa-se pela central elétrica que abastece a cidade. Agora, através de programas subsidiados pelo governo como Luz para Todos, algumas comunidades do interior também têm energia elétrica. A eletricidade chegou à cidade pela primeira vez em finais dos anos 1970, mas, devido ao elevado custo do diesel, só funcionava durante seis horas por dia (das 18h00 até meia-noite). Desde os anos 1990, a energia funciona 24 horas por dia. Na década de 2020, a rede elétrica foi complementada por painéis solares de propriedade privada fixados nos telhados. Utilizando subsídios governamentais para financiar a instalação, os produtores individuais podem vender o seu excedente de energia durante o dia e, assim, reduzir as suas tarifas de energia.

Contando cuidadosamente a partir do rio para sul, há doze ruas mais ou menos paralelas ao Amazonas. Algumas são pavimentadas e bem conservadas, outras são de terra batida e algumas são caminhos dispostos de forma mais aleatória. Nesta nova parte da cidade, construída nos anos 2000, há uma escola primária com o nome do atual padre (Padre Giulio), um novo ginásio poliesportivo e dezenas de casas – algumas acabadas, alguns em construção, algumas de luxo e fechadas com portões, outras muito básicas.

Ao longo da maioria das ruas da parte antiga da cidade as casas são construídas à beira da calçada ou da rua e, muitas vezes, adjacentes umas às outras, com apenas uma passagem de um metro, no máximo.

Atrás da maioria das casas encontram-se longos e estreitos quintais, frequentemente murados, com espaço para lavar e secar roupas, jardins, árvores frutíferas e às vezes criação de galinhas e patos. As casas com antenas parabólicas podem optar por colocá-las nos seus quintais, embora a maioria das pessoas as coloque na frente da casa, tipo de consumo conspícuo (ver Capítulo 13).

Os materiais de construção para casas consistem em blocos de cimento e tijolos de barro ou madeira. As casas mais abastadas, muitas das quais localizadas em frente ao rio, são construídas em alvenaria e pintadas com cores pastéis em tons variados. Estas casas têm tipicamente cobertura de telhas e chão de cimento. A maioria é de apenas um pavimento, mas podem ser encontradas casas de dois andares. Algumas têm janelas de vidro, e um pouco mais têm telas para evitar os mosquitos. Todas as casas têm persianas, e algumas têm barras de segurança para cobrir janelas e portas.

Mais comuns na cidade, e quase ubíquas no campo, são as casas com paredes e pisos de madeira. Algumas são de dois andares, outras são pintadas e a maioria é palafita – suspensa cerca de um metro acima do solo, para fins de arrefecimento e/ou proteção contra inundações. Os materiais de cobertura podem ser telhas de cerâmica ou fibrocimento telhados à base de amianto (brasilit), o que é barato, mas torna as casas muito quentes. Alguns telhados são feitos de palha, que podem proteger contra as chuvas durante cerca de dois anos, altura em que a palha começa a apodrecer e deve ser substituída. É utilizada apenas pelos mais pobres entre os habitantes da cidade.

A população da cidade é estimada em cerca de 12.000 habitantes. Um cálculo exato é dificultado pela migração frequente de pessoas entre o interior rural, a cidade e as grandes cidades, bem como por muitas famílias que mantêm residências duplas no interior e na cidade e se deslocam semanalmente (Dodd, 2020b). O crescimento populacional de Gurupá em sete décadas subiu de 500 para 12.000 pessoas e, pelos padrões da Amazônia, é modesto (Browder; Godfrey, 1997). Para as comunidades ligadas às estradas, que não é o caso de Gurupá, o aumento da população para as dezenas de milhares ou mesmo centenas de milhares é mais comum.

Cadências diárias

Neila Silva (2004) descreveu as suas impressões da vida cotidiana na cidade no início dos anos 2000, como parte da sua investigação. Ela escreveu:

Com exceção dos alvoroços do dia de pagamento [quando muitas pessoas do campo vêm para a cidade], a vida na cidade é na sua maioria lenta. O desemprego estrutural e o subemprego são responsáveis pelos pequenos grupos de homens e mulheres que se sentam às portas de suas casas ou lojas. Ao meio-dia, a temperatura sobe para os 43 graus. Todas as lojas fecham, assim como os estabelecimentos públicos. Aqueles que podem evitar fritar ao sol do início da tarde, visitam parentes ou procuram refúgio nos seus pequenos barcos fluviais ancorados na baía ao longo do trapiche municipal. Às 17h00, quando praticamente todos os residentes nas comunidades ribeirinhas já tivessem feito os seus negócios na cidade, a baía estaria de novo vazia. Para os poucos sortudos residentes que tinham empregos na administração local, esse era o dia em que o trabalho terminaria. Nessa altura, os habitantes da cidade recuperariam a primeira rua ou ficariam à volta do velho parque ribeirinho até ao pôr-do-sol (sic.). Os adolescentes aglomerar-se-iam à porta da escola secundária. As sessões noturnas da escola começariam às 17h30. Por volta das 19h00, as famílias já teriam voltado para as suas casas. Nesta altura, os canais de televisão aberta começariam a transmitir novelas. Se não houvesse festa na cidade, as ruas desertas ecoariam com os melodramas das classes médias remotas transmitidos a partir do sudeste industrializado (Silva, 2004, p. 41-42).

Em 2015, os ritmos da cidade tinham acelerado um pouco, tal como capturado na descrição de Cynthia Pace-Cisneros (2018, p. 61-63):

Um dia típico em Gurupá tem muitas variações dependendo da época do ano e dos compromissos que os indivíduos podem ter com o trabalho, a família e os amigos. No entanto, a cadência do dia é geralmente a mesma... Tanto na cidade como no campo ainda é comum acordar ao som de galos a crescer, e às vezes muito antes do nascer do sol. Na cidade, pouco antes do amanhecer, há o som de motos correndo para os seus empregos. Intermediários com o barulho dos motores estão os gritos dos vendedores de pão que andam pelas ruas oferecendo as suas mercadorias. [Dependendo do local da cidade, se ouvir atentamente, poderá ouvir os sons dos sinos da igreja a tocar às 6:00 da manhã, depois novamente ao meio-dia, e finalmente às 18:00 da tarde]. Às oito horas, as ruas começam a encher-se de gente a andar (ou de motocicleta, e alguns de bicicleta) para trabalhar. Sem falta, às nove horas terá havido pelo menos um carro a passar por anúncios de explosão através de subwoofers gigantes saindo

do porta-malas do carro. Os carros trazem notícias das atividades do dia, reuniões, anúncios locais, e também anúncios como aniversários.

Depois de uma manhã cheia de trabalho, os gurupaenses geralmente dirigem-se para casa por volta das 11h30 ou 12h00 para almoçar. Meio-dia é a hora mais quente, com o sol diretamente sobre a cabeça. Não é seguro estar ao sol direto e o calor refletido de todo o cimento e asfalto, o que pode causar sérios problemas de insolação. As pessoas ficam dentro de casa ou à sombra desde o meio-dia até cerca das 16h00 horas. Muitas lojas fecham também durante a tarde. A capacidade de andar sob o sol do meio-dia numa motocicleta em movimento rápido, no entanto, tornou este comportamento menos obrigatório. Passar de um lado da cidade para o outro pode demorar apenas um ou dois minutos numa moto, em vez dos 15-20 minutos necessários para atravessar a pé.

Após descansar dentro de casa e dormir a sesta depois do almoço, os membros da comunidade voltam a sair por volta das 16 horas e trabalham até às 19 horas. As ruas enchem-se primeiro de motocicletas, e depois de pessoas. Segue-se um padrão complicado de circulação, uma vez que as motos e os pedestres competem por espaço nas ruas devido à escassez de calçadas na cidade. As pessoas cedem a todo o tráfego motorizado. Há trechos de ruas ainda dominadas por pedestres e as crianças ainda brincam nas ruas (futebol, taco), mas esses espaços estão agora confinados às ruas menos movimentadas, muitas das quais estão localizadas na parte de trás da cidade, longe do rio.

As noites são muito mais frescas para as pessoas ficarem ao ar livre e socializarem. Há duas praças onde as pessoas podem se encontrar para uma cerveja, para ver televisão em público ou, dependendo da época do ano, praticar os concursos de dança locais. Os finais de semana são reservados a vários serviços da igreja e aos passeios – à tradição de subir e descer a Primeira Rua (mais próxima do rio) entre a Igreja Católica e as praças. Embora haja motocicletas a entrar e sair na Primeira Rua, é de conhecimento geral que os pedestres são donos da rua nas noites dos finais de semana.

Até 2023, a mudança mais notável nestes cenários é a explosão de carros e motocicletas circulando por ruas cada vez mais movimentadas. Para aqueles que precisam, um exército virtual de mototáxis está disponível para levar um cliente a qualquer destino na cidade ou no interior próximo por um pequeno preço. Os motoristas usam um colete oficial, por cima da roupa, cor de laranja com listras verdes e com as palavras Gurupá MOTO TÁXI estampadas nas costas (Figura 7). Os capacetes são totalmente opcionais e raramente são usados pelo passageiro ou motorista.



Figura 7. Andando numa Mototáxi, para um pedido de tacacá para viagem, à tarde na Segunda Rua. Foto: R. Pace, 2023.

A grande área de Gurupá

No entorno da cidade de Gurupá encontra-se o município de mesmo nome. Desde a década de 1940, expandiu-se de 6.094 para 8.540 quilômetros quadrados (IBGE, 2018). Wagley (2014, p. 25) escreveu sobre os laços urbano-rurais da década de 1940.

O município do qual Gurupá é a sede estende-se a sul da Amazônia e a jusante, abrangendo numerosas ilhas da região do delta. A área é tão grande que a maioria das cerca de oito mil pessoas que vivem dentro do município raramente, se é que alguma vez, visitam a cidade [...]. Devido às exportações e importações da maioria dos postos comerciais não passam por Gurupá, a cidade não é o centro comercial da unidade política que controla [...]. O município de Gurupá não é uma unidade social ou mesmo geográfica facilmente controlada a partir da sede municipal.

A partir dos anos 1980, o aumento gradual do transporte por barco motorizado, particularmente com a introdução do motor de baixo custo do rabeta colocado numa canoa, deu à maioria dos residentes rurais que viviam ao longo dos cursos de água uma forma rentável e relativamente rápida de chegar à cidade. As viagens que antes levavam um ou dois dias remando uma

canoa, agora variam de 45 minutos a cinco horas (ver Capítulo 7). Juntamente com uma expansão do sistema rodoviário de 18 km em terra firme nos anos 1990, com o transporte quase diário de caminhões municipais para comunidades como Bacá e Pucuruí, e com a mais recente expansão (2015) de estradas de terra firme tão distantes, como Jocojó, a esfera de influência da cidade expandiu-se para incluir quase todas as extremidades dentro dos limites do município. Com melhorias na tecnologia de comunicação, por exemplo, mensagens de rádio comercial de retransmissão entre a cidade e o interior nos anos 1990, rádios bidirecionais permitindo mensagens para vários pontos do campo no final dos anos 1990 e desde os anos 2010 aumentando o acesso a celulares com serviços em expansão geográfica – as partes mais distantes do município estão em contato constante com a família, amigos, comerciantes, administradores e políticos na cidade.

Hoje em dia, Gurupá é claramente o centro comercial e social do município. Muitos gurupaenses rurais encontram formas de viajar semanalmente para a cidade. Aqueles que se encontram nos pontos mais remotos do município podem fazer a viagem uma vez por mês. Viajam a negócios, fazem compras, recebem benefícios (bolsa família), utilizam o banco, visitam o médico, assistem a reuniões, frequentam serviços religiosos, visitam amigos e família, procuram entretenimento (festivais, concertos, competições desportivas) ou para qualquer combinação de uma longa lista de atrações ou necessidades (Dodd, 2020b, ver também Capítulo 7). Em grande parte desapareceu a noção de quinzena, que Wagley (2014, p. 28) menciona, o ciclo de 15 dias para transações entre agroextrativistas rurais e comerciantes. As transações ocorrem mais frequentemente hoje em dia, facilitadas pela recolha, muitas vezes diária, de produtos agrícolas ou de mercadorias extraídas por barco ou caminhão, e pelo transporte dos produtos para a cidade.

As porções rurais do município são tipicamente chamadas de “interior” pelos gurupaenses e definidas como todas as terras fora dos limites da cidade. Estima-se que quase 22.000 pessoas vivem em no interior (IBGE, 2020). Na visão local, é constituída por duas zonas ecológicas, tal como mencionado no Capítulo 1. A mais extensa é a várzea (planície de inundação), que representa aproximadamente 76% das terras do município e abrange todas as ilhas a norte do rio e partes das áreas a

sul. Suporta aproximadamente 58% da população rural (Treccani, 2006), embora a densidade populacional seja escassa, com cerca de 1,9 pessoas por quilômetro quadrado. Uma vez que o município de Gurupá está localizado na região do estuário ou delta amazônico, uma característica distintiva da várzea é a subida e descida diurna dos rios e igarapés, criados pelas marés oceânicas. Embora o município esteja a cerca de 500 milhas náuticas do oceano, a força das marés pode elevar o nível da água – de quatro para sete metros na altura das cheias sazonais e de dois para três metros durante a estação baixa.

A várzea consiste na várzea alta, localizada junto aos canais do rio; e a baixa, que é permanentemente sazonal ou diariamente inundada por lagos rasos ou igapós (pântanos florestais) que se estendem para o interior. As casas são tipicamente construídas ao longo da várzea alta, enfileiradas ao longo dos muitos rios e igarapés. Tal como Wagley (2014, p. 28-29) as descreveu em 1948, pode haver quinze a vinte casas situadas em intervalos de dois a quinhentos metros entre si. Por vezes, este trecho de casas é habitado por diferentes membros da mesma família, uma formação chamada “cluster” (aglomerado), citada por Lima (1997) e Harris (2000).



Figura 8. Casas de Interior Rural. Topo: várzea 1948, Camutá de Pucuruí terra firme 1986. Abaixo: Jocojô terra firme 2014, Rio Amazônas várzea 2014. Fotos de C. Wagley, R. Pace, O. Pace.

Apesar da distância entre casas individuais, existem “bairros”, como Wagley (2014, p. 28) os chamou. Esses bairros organizam-se de duas maneiras, embora possa haver sobreposição (Pace, 1998, p. 33-34). O primeiro centra-se em torno de um pequeno posto de comércio mantido por um proprietário ou comerciante local, que pode ser o centro social, bem como comercial da comunidade. Este é o tipo de organização mais antigo, datando pelo menos do período da borracha (1850-1920). A segunda baseia-se em setores religiosos, estruturados em torno de irmandades religiosas que celebravam o santo padroeiro. Como descrito no Capítulo 10, antes dos anos 1970, a Igreja Católica tinha pouco controle real sobre as irmandades, uma vez que atuavam independentemente da orientação da Igreja. Desde os anos 1970, contudo, a Igreja, sob a orientação do Padre Giulio, tem dispendido muito tempo e energia para organizar e construir essas irmandades em grupos sociorreligiosos coesos, conhecidos como Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) ou simplesmente comunidades. Algumas dessas comunidades têm postos de comércio comunitários e algumas têm postos de saúde assistidos pelo governo. A maioria ajudará a coordenar as trocas de trabalho entre os membros para tarefas de subsistência ou gestão de bens comuns (por exemplo, limpeza de vias navegáveis para facilitar a passagem). Nos anos 1990-2000, alguns organizaram-se também em organizações políticas de base, ativas no movimento sindical rural (ver Capítulos 10 e 14). Desde os anos 2010, algumas dessas comunidades organizaram-se principalmente em áreas ambientalmente protegidas (áreas de uso sustentável e reservas extrativas), que requerem um conselho diretivo e estatutos comunitários (ver Capítulo 15).

A segunda zona ecológica de Gurupá é a terra firme, que nunca inunda. A terra firme representa 24% do território municipal e cerca de 42% da população rural (Treccani, 2006, p. 82). Os residentes da terra firme são agricultores, embora muitos também migrem sazonalmente para se dedicarem a atividades extrativas na várzea ou deixem o município em busca de trabalho. As suas casas são normalmente agrupadas em aldeias, com uma escola, uma capela, uma loja ou um edifício comunitário no centro. Normalmente, existem de cinco a oitenta casas nas imediações, espaçadas com dez a vinte metros entre si. As casas estão geralmente dispostas numa linha oval alongada em torno de um caminho central.

As vilas de terra firme, como as comunidades de várzea, têm sido tradicionalmente organizadas em torno de uma pequena loja/posto de comércio ou de uma irmandade religiosa. Uma vez que a necessidade de trabalho agrícola é elevada, elas também têm formas bem desenvolvidas de trabalho comunitário ou de intercâmbio de trabalho (ver Capítulo 7). As comunidades também formaram as CEBs nas décadas de 1970 e 1980, e muitas participaram do movimento sindical rural. Desde os anos 2000, algumas dessas comunidades têm-se organizado em quilombos (comunidades de descendentes de refugiados escravos – ver Capítulos 10 e 14).



Figura 9 a-c. a) Capela Jocojó em 1948; b) 2010 com líder comunitário Seu Gabriel; c) 2014 com ampliação da Capela. Fotos de C. Wagley e R. Pace.

Bem-estar: situando Gurupá

Um método comum para medir o bem-estar de uma comunidade dentro de contextos regionais ou nacionais mais amplos é através de índices socioeconômicos. Embora sejam medições imperfeitas, ainda podem fornecer métricas básicas para comparar as populações. Por exemplo, o Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) mede expectativa de vida, educação, e renda para avaliar o bem-estar geral de uma comunidade. Em geral, as classificações do IDH da região amazônica, em termos de padrões globais, enquadram-se na categoria média, numa escala de quatro níveis: muito alto, alto, médio e baixo. Em termos de padrões nacionais brasileiros, o estado do Pará ocupa a 24ª posição entre os 27 estados brasileiros (IBGE, 2017). Localmente, o índice de desenvolvimento municipal de Gurupá é muito baixo, ocupando a 5502ª posição entre os 5570 municípios brasileiros (IBGE, 2010). Para a medição das taxas de mortalidade infantil (mortalidade infantil no primeiro ano por 1000 nascidos vivos), em 2010 Gurupá tinha uma média de 10,58, o que o torna o segundo melhor na sua região administrativa (10 municípios vizinhos), 24ª posição no Pará (de 144 municípios), mas apenas 3280ª em nível nacional (percentil 41).

Numa outra medição do bem-estar, em 1986 Olga e Richard Pace coletaram dados antropométricos sobre as crianças nas escolas públicas da cidade (altura, peso, circunferência do braço, dobras cutâneas), para avaliar o crescimento e o estado nutricional. Uma equipe de estudantes da Universidade do Middle, Tennessee (MTSU), dos Estados Unidos, prosseguiu com um segundo estudo em 2004. A partir desses dados, calculamos Z-scores, um método estatístico para determinar quão longe da média está um ponto de dados, o que neste caso nos permitiu comparar os resultados de Gurupá com uma população “normal” ou global. Os resultados mostraram um atraso considerável de 32,2%, para a amostra de 1986, o que está normalmente associado a deficiências nutricionais e doenças crônicas, resultando numa baixa altura por idade. A amostra de 2005 melhorou para 15,9% (Roe-Fehrman; Pace, C., 2007). Os dados sugerem uma melhoria nas condições de vida (ver Piperata *et al.*, 2011, para um estudo comparativo mais inclusivo).

Os fatores que contribuíram para este decréscimo incluem: a expansão do transporte por barco fluvial para as cidades vizinhas (de duas vezes por semana para serviço diário), resultando num aumento da oferta de alimentos importados; mais alimentos cultivados localmente e distribuídos nos mercados dos agricultores da cidade; o contínuo aumento econômico na produção de açaí, que gera rendimentos domésticos e estimula outros setores da economia e resulta em mais dinheiro circulando na cidade para comprar mais e uma maior variedade de alimentos; e, finalmente, a implementação do programa de transferência de renda, Bolsa Família, que proporciona às famílias um valor mensal de dinheiro para comprar alimentos para as crianças em idade escolar (Soares, 2012, ver também Piperata, 2016, para um estudo detalhado). Além disso, melhores práticas sanitárias (principalmente a cloração generalizada da água) e o aumento das vacinas levaram ao desaparecimento do sarampo, cólera e tétano do município, enquanto uma campanha de pulverização de DDT e políticas de monitoramento rigorosamente aplicadas reafirmaram a presença da malária.

Fotografando o contexto: análise da perspectiva de Wagley

Durante as suas viagens a Gurupá em 1942, 1945, 1948 e 1962, Wagley tirou fotografias com sua máquina fotográfica Olympus. Recolhi um total de 177 destas imagens, algumas das quais estão guardadas nos arquivos de Wagley na Biblioteca de Smathers, da Universidade da Flórida, algumas ele me deu diretamente e outras são da sua filha e genro, Elizabeth e Conrad Kottak⁽¹⁾. As imagens são uma combinação de fotografias em preto e branco e transparências a cores. Algumas destas fotografias são reproduzidas ao longo do livro, juntamente com imagens tiradas posteriormente por vários indivíduos, documentando e atualizando as mudanças ao longo dos anos. As fotografias de Wagley dos anos 1940 e 1960, servem hoje como importantes marcadores históricos e muitos gurupaenses apreciaram vê-las em exposição no Museu do Forte, bem como na Internet.

Mas, além do valor histórico das imagens, elas também dão uma poderosa visão de como Wagley abordou o seu material de pesquisa e

escolheu representar Gurupá. Como comentou Terence Wright (1992, p. 19), o ato de utilizar uma máquina fotográfica força o fotógrafo (e, em última análise, a pessoa que vê a fotografia) a aceitar uma teoria de representação, conscientemente ou não. Esta teoria da representação, segundo Sarah Pink (2007, p. 39), é “influenciada por uma variedade de fatores, incluindo crenças teóricas, agendas disciplinares, experiências pessoais, gênero e diferentes culturas visuais”. Em outras palavras, as representações fotográficas são construídas culturalmente e não são “imagens puras”, captando simplesmente a realidade (Crawford, 1992).

Como construções, as representações podem ser analisadas como significam, tais como através do uso de convenções culturais (normas tecnológicas ou ideológicas) que influenciam o que registrar. Essas convenções fotográficas incluem enquadramento (o que incluir na fotografia e o que excluir), distância focal (quão perto ou longe), ponto de vantagem (qual é o nível da fotografia, seja de cima, ao nível dos olhos ou abaixo), luz e cor, registo de olhares (linhas de visão), a sequência de imagens e assim por diante (Lutz; Collins, 1993, p. 88; Benjamin, 1985; Berger, 1980; 1972).

Realizei uma análise de conteúdo das 177 imagens Gurupá de Wagley, que combinei com a análise de outras 511 imagens tiradas do trabalho anterior de Wagley com o povo Tapirapé e 184 imagens do povo Tenethara. O que encontrei, acima de tudo, foi a absorção quase total de Wagley na fotografia de pessoas. Do total da coleção, 95% das fotografias continham pessoas, enquanto apenas 2% captaram paisagens naturais e 3% objetos materiais. Wagley utilizou três visões principais (formas de representação) na sua fotografia de Gurupá, que eu classifico como humanista, classificatório e masculino. Essa sua visão segue, em grande parte, a sua formação em particularismo histórico (ver Capítulo 2), onde o trabalho de campo etnográfico, o estabelecimento de relações, a observação de participantes e a obtenção da visão êmica (folclórica ou insider) foram fundamentais. O seu olhar humanista reflete-se através da distância focal (planos close-up ou fotografias íntimas), ponto de vista (fotografias tiradas ao nível dos olhos, mesmo para crianças), numerosos retratos (humanizando o outro mostrando rostos claramente discerníveis que projetam noções de caráter e personalidade), olhares para a câmera

(mostrando envolvimento, permissão e igualdade) e sorrisos (10,7% das fotografias contêm algum sorriso, enquanto nenhuma das fotografias contêm olhares hostis). Estas convenções significam empatia e o seu desejo de representar o relativismo cultural.

Há algumas imagens que não se enquadram neste padrão, contudo, onde os sujeitos parecem estar evitando um olhar direto para a câmara e a mostrar algum desconforto (2% de todas as imagens com conteúdo humano). Na maioria destes retratos, os olhares dos sujeitos são dirigidos para baixo, mas os rostos são orientados para a câmara. No caso do Gurupá, este olhar é indicativo da hierarquia social tradicional, em que uma pessoa socialmente “inferior” nunca olhava nos olhos de um “superior”, como uma demonstração de respeito (ver Capítulo 8). Em 1948, Wagley foi classificado como de classe alta desde que era branco (descendência europeia), relativamente rico, estrangeiro, bem-educado e, como tal, recebia olhares humilde, mesmo quando tirava fotografias. Além disso, em muitos dos retratos que ele tirou, as pessoas não estão sorrindo. Esta é outra característica cultural do tempo, quando tirar um retrato foi um acontecimento raro e sério, e foi inapropriado sorrir. Uma revisão histórica das fotografias da época revela retratos ‘estoicos’, sem expressão como padrão.

O olhar classificatório organiza sistematicamente os componentes da cultura. Por exemplo, de todas as imagens de Wagley, 11% eram fotografias de atividades econômicas: cozinha, caça, pesca, processamento de mandioca, transporte de mercadorias para terras agrícolas, fiação, produção de peças de cerâmica, construção de casas, venda de máscaras, trabalhos na borracha e barcos de abastecimento. Contudo, o seu olhar classificatório não foi exaustivo. Há poucas imagens de cultura material ou técnicas de produção agrícola e nenhuma fotografia sequenciada mostrando o processamento de alimentos, desde o início até ao fim (a propósito, de uma abordagem da ecologia cultural se esse fosse o seu foco, tal como discutido no Capítulo 2). Em contraste, destacam-se na sua coleção fotografias de rituais, que na tradição histórica particularista representavam o repositório mais importante do conhecimento cultural. A preparação e execução de rituais compreendia 28% de todas as fotografias. Estas incluem a celebração do Boi-Bumbá e a procissão

de São Benedito em Gurupá (Figura 10). Estas cerimônias foram cuidadosamente registradas em sequências fotográficas, do início ao fim.



Figura 10. Boi-Bumbá (Galvão à direita) e Procissão de São Benedito. Fotos: C. Wagley.

Fotografar estes dois rituais exigiu um esforço extra. A festa de São Benedito acontece em dezembro, mas a pesquisa de campo de Wagley ocorreu entre junho e setembro. Como o ritual era um elemento tão importante a registrar, ele pediu aos gurupaenses que encenassem a procissão

fora de época para ele filmar. Três indicadores-chave desta alteração são observáveis com um exame cuidadoso das imagens – o pequeno número de pessoas fotografadas na procissão (ao invés das 700 a 1.000 pessoas que normalmente acompanhariam a procissão em 1948, as fotografias captaram apenas cerca de 100), o pequeno número de barcos na procissão do rio meia-lua (apenas um veleiro rebocado pelo barco a motor de Wagley) e a ausência da imagem do santo na procissão (o sacerdote Dom Clement, era rigoroso demais para permitir que a imagem do santo saísse da igreja, exceto durante a procissão oficialmente sancionada).

Para a cerimônia Boi-Bumbá, o povo de Gurupá já tinha abandonado a celebração em 1948. Mais uma vez, motivado pela necessidade de registrar o ritual, Wagley pagou ao grupo para realizá-la (uma prática que até Franz Boas era conhecido por fazer ocasionalmente). Muito provavelmente, o que ele fotografou foi o último Boi-Bumbá realizado em Gurupá. Podemos apenas especular, mas a ausência destas fotografias nas obras publicadas de Wagley (apenas uma imagem de Boi-Bumbá aparece na edição de 1963, *Uma Introdução ao Brasil*, e a mesma fotografia mais uma vez na edição de 1957 de *Uma Comunidade Amazônica*), pode ter ocorrido devido ao desconforto de Wagley em publicar reproduções “artificiais” adquiridas a seu pedido.

Wagley também levou muitos retratos de indivíduos para mostrar variações fenotípicas essenciais à sua investigação sobre o conceito de “raça social” (este último aparece numa série de imagens em *An Introduction to Brazil*). Na coleção de Wagley, 31% de todas as imagens são retratos de corpo inteiro ou da cintura à cabeça. A maioria dos retratos estão de adultos posado e muitos estão de perfil, uma prática então comum de mostrar fenótipos diferentes. Wagley utilizou algumas dessas fotografias para respostas implícitas sobre a classificação local de raça e classe. Alguns dos retratos foram classificados pela caligrafia de Wagley, no verso: “um típico casal caboclo” (rotulado como desconhecido abaixo), “um homem branco brasileiro” (João Coimbra), “uma mulher mulata escura” (Veríssima Coimbra) e assim por diante.

Finalmente, o olhar masculino de Wagley enquadrava-se nas representações comuns androcêntricas da disciplina na altura. O olhar



Figura 11. Retratos de Gurupá 1948-1962. Da esquerda para a direita, de cima para baixo: Manuel Monteiro, Raimundo (Dico) Dias, Benedito (Bibi) Pará, Dona Dina Borrvalho, Anatócio Veiga, Nhenjuca da Conceição, Jorge Pallheta, João Pombo, Joaquina, desconhecida, desconhecido, Antônia Moreira, Velho Piacuri, Capitão Marie Paiva, Amélia Coimbra, Jajába, Veríssima Coimbra, João Coimbra.

masculino indica a importância e valorização dos homens e das suas atividades acima do valor e das atividades das mulheres. Neste caso, os homens são tipicamente ativos e as mulheres passivas e simplesmente “aparecem” (Berger, 1972, p. 46-47). Wagley tirou fotografias e escreveu sobre as mulheres, mas com menos detalhes do que sobre os homens, apesar da ajuda da investigação de Cecília Wagley e Clara Galvão. Cecília, em particular, fez a maioria das entrevistas com mulheres. Entre as imagens de Wagley de sujeitos humanos, 57% mostram exclusivamente atividades masculinas, 30% mostram mulheres e homens, e apenas 13% são exclusivamente de mulheres. Os homens representam 61% das atividades rituais (as mulheres apenas 1%) e 68% das atividades econômicas (as mulheres apenas 21%).

NOTA

- ⁽¹⁾ Esta seção é adaptada de Pace (2014a), com a permissão do Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas.

Ganhar a vida nos trópicos

Richard Pace & Lucy Dodd

Na década de 1940, a sabedoria convencional entre os especialistas dos trópicos úmidos era que a agricultura de subsistência dos camponeses, baseada em técnicas de coivara (corte e queima) – era uma prática agrícola ambientalmente destrutiva, incapaz de satisfazer às necessidades nutricionais da população local (Dove, 1983, p. 90). Wagley (1976, p. 73) repetiu esta premissa em *Uma Comunidade Amazônica*, quando escreveu que enquanto os métodos agrícolas “predatórios” persistirem, os alimentos continuarão a ser um problema básico na região. Assumiu que a agricultura de corte e queima e a extração de recursos florestais eram inevitavelmente atrasadas, destrutivas ou limitadoras, e que necessitavam ser substituídas por conhecimentos e tecnologia agrícola ocidental.

Nos finais dos anos 1960, pesquisas antropológicas e ambientais começaram a desafiar esta visão. Estudos específicos da Amazônia indicaram que a agricultura de coivara utilizada pelas populações indígenas (e, por extensão, aos camponeses históricos ou ribeirinhos), poderia ser, de fato, uma prática sustentável que proporcionasse uma dieta adequada, que conservasse a floresta tropical ou mesmo que aumentasse a biodiversidade da floresta tropical na longa duração (Hames; Vickers, 1983; Posey; Balée, 1989; Allegratti, 1990; Redford; Padoch, 1992; Sponsel *et al.*, 1996, p. 23; Smith; Wishnie, 2000, p. 495-96, 514; Schwartzman; Nepstad; Moreira, 2000, p. 1371). As recentes descobertas sobre as propriedades da terra preta, tal como discutidas nos Capítulos 3 e 4, explicam igualmente uma maior intensidade do manejo da paisagem no passado, com potenciais aplicações para o presente. Alguns investigadores sugeriram que as estratégias de subsistência utilizadas pelos povos indígenas e camponeses históricos têm o potencial de criar padrões de vida mais elevados do que qualquer outra estratégia atual de desenvolvimento amazônico (Posey; Balée, 1989; Anderson *et al.*, 1991).

Apesar da adesão de Wagley aos preconceitos contra a agricultura de corte e queima na sua escrita, ele detalhou de forma sucinta e precisa o sistema de produção agroextrativista em Gurupá. A sua descrição permanece essencialmente correta, mesmo após 80 anos, com apenas pequenas alterações.

Mandioca

Wagley (2014, p. 66-67) iniciou a sua análise dos meios de subsistência gurupaense com uma descrição da mandioca, o alimento básico regional durante milênios. Ele caracterizou a mandioca como uma planta bem adaptada ao clima tropical e aos seus regimes pluviométricos, solos e pragas múltiplas. Descreveu locais preferidos para plantação na terra firme, duração dos períodos de pousio e ciclos de plantação e colheita – a partir da limpeza de uma roça em junho, queimada em outubro, seguida da coivara ou espalhando cinzas e amontoando vegetação não queimada, plantação de outubro a dezembro e colheita até dois anos mais tarde. A mandioca é plantada a partir de mudas ou cortes retirados do talo da planta, inseridos em pequenos montes de terra intercalados entre restos de árvores caídas, demasiado difíceis de remover. Por vezes, culturas secundárias de crescimento rápido como jerimum (abóbora), milho, melancia e pimentas são plantados na mesma roça, sendo colhidos antes que a vegetação arbustiva da mandioca assumo o controle. Árvores frutíferas e outras plantas úteis podem ser plantadas para serem utilizadas anos depois de a parcela ser deixada em pousio, tal como descrito por Smith no Capítulo 4.

A colheita da mandioca, que envolve o corte do arbusto de mandioca e a escavação dos tubérculos do solo, é feita durante um período de um ano ou mais, uma vez que os tubérculos podem durar até dois anos no solo. Wagley relatou que a maioria dos agricultores de Gurupá replantam imediatamente a mandioca no mesmo local e, à medida que vão colhendo gradualmente, vão replantando progressivamente o mesmo local de roça. Uma vez que a segunda plantação é cerca de metade tão produtiva quanto a primeira, um local de roça é geralmente replantado apenas uma vez. Após a segunda colheita, o local é deixado. Entretanto, o agricultor tem

já preparada uma segunda roça noutra local, que começará a produzir alimentos à medida que a mais antiga se esgota.

Wagley (2014, p. 67-68) também descreveu o processamento dos diferentes tipos de mandioca: a variedade doce ou não venenosa (macaxeira) e os tubérculos maiores da variedade amarga (mandioca brava). Para esta última, descreveu as técnicas de extração do ácido cianídrico (que torna a mandioca amarga não processada, não comestível), os métodos de classificação e imersão, o uso do tipiti (um longo cesto tubular flexível que, quando esticado, espreme o líquido que contém o ácido cianídrico), e a tosta final numa grande chapa de cobre. Ele calculou que é preciso um dia inteiro de trabalho do marido e da mulher para preparar cerca de 30 quilos de farinha, após o tubérculo ter sido colhido. Wagley enumerou os produtos feitos a partir de mandioca: tucupi, preparado expondo o extrato de ácido cianídrico ao sol numa garrafa durante quinze a vinte dias; mingau de tapioca e beiju, uma espécie de biscoito, feito a partir da farinha tostada; e, de longe, a forma mais comum, farinha grossa, comida seca, misturada com molho ou gordura como farofa ou simplesmente misturada com um pouco de água como chibé. Uma família de cinco pessoas consome normalmente dois quilos ou mais de farinha por dia.

Wagley também detalhou a agricultura na várzea, onde a mandioca não pode crescer devido às inundações. Ele descreveu a plantação de milho, arroz e feijão de crescimento rápido, cultivados entre a subida e descida anual do rio. Salientou, porém, que o agricultor amazônico seria, essencialmente, um produtor de mandioca.

Cerca de quarenta anos mais tarde, os relatórios técnicos da ONG FASE-Gurupá sobre a produção agrícola de subsistência (ver Capítulo 15) mostraram poucas mudanças nestes padrões de produção de mandioca (FASE 1999-2004). As únicas modificações identificadas foram o uso ocasional de pesticidas (especialmente para formigas) e a listagem de variedades adicionais de mandioca plantada por agricultores (Treccani, 2006, p. 284; ver também Kawa, 2016, p. 118-119, para uma análise comparativa da produção de mandioca do estado do Amazonas). Uma década mais tarde, o estudo de Jean Marie Royer (2003, p. 230-232) na comunidade de terra firme de Maria Ribeira, situada no interior

de Gurupá, verificou igualmente a continuidade dos métodos de produção. Acrescentou como os agricultores de Maria Ribeira plantam diferentes variedades de mandioca juntas nas roças. Cada uma difere no seu rendimento, resistência a pragas, tempo de maturação e sabor. A plantação em conjunto assegura a colheita, minimizando o risco sobre a maximização do ganho.

Royer observou que, para além da mandioca, poderiam ser cultivados alguns produtos sazonais para vender na cidade: açaí, pupunha, cupuaçu e ocasionalmente abacaxi. A venda de bananas e laranjas, no entanto, não teve sucesso. Arroz, feijão e, em grande medida, milho, todos eles comumente consumidos e comprados (não cultivados). Ele observou que, mesmo que os vegetais pudessem ser cultivados com sucesso – como foi o caso com a orientação de um técnico agrícola do Sindicato dos Trabalhadores Rurais que ajudou na plantação de verduras, couves, berinjelas, pimentão, que foram desperdiçados, pois ninguém costumava prepará-los. O consumo de alimentos, para além da mandioca, observou, só seria aceito com grande relutância na comunidade.

Na mesma linha, Pace-Cisneros (2018, p. 137-139) encontrou preferências alimentares semelhantes na cidade. Os resultados dos seus questionários de frequência alimentar mostraram um número significativo de frutas, legumes e frutos secos entre os alimentos que as pessoas indicaram que nunca consumiam. Ela observou que se as famílias têm árvores frutíferas nos seus quintais, então, o consumo pode aumentar. Mas, para a maioria das pessoas na cidade, as frutas e legumes não são uma parte importante da dieta (ver também Murrieta; Dufour, 2010, p. 239-244; Murrieta *et al.* 1999, p. 464-465, para observações semelhantes em outras partes do estado do Pará).

Relações de trabalho

Para a produção de mandioca em Gurupá há uma necessidade periódica de trabalho coletivo, para além da unidade familiar nuclear, especialmente para a limpeza e preparação das roças. Algumas famílias podem contratar vizinhos ou outros trabalhadores por um salário diário, enquanto a maioria forma grupos temporários de trabalho coletivo

(Treccani, 2006, p. 291). Na década de 1940, Wagley escreveu sobre estes grupos, chamando-os puxirum (Futemma, 2009, p. 224-225) ou convite. Silva (2004, p. 80-82) atualiza a descrição destes arranjos a partir da sua pesquisa no interior, no quilombo Jocojó. Ela observa que a troca direta de trabalho era o tipo mais comum de ajuda mútua entre a maioria dos moradores, enquanto o trabalho contratado era preferido apenas pelos agricultores com maior poder econômico. Para estes últimos, o trabalho era frequentemente pago em espécie, geralmente pagamento de parte da colheita por trabalho e/ou permissão para processar os seus tubérculos de mandioca no hospedeiro casa de farinha.

Nos anos 2000, surgiu outro termo para troca de trabalho-mutirão, que é uma palavra usada pela Igreja que significa esforço conjunto. No mutirão, os indivíduos participantes dão um ou dois dias de trabalho a outro em troca de futuras reivindicações de trabalho. Numa outra versão, por vezes, toda a comunidade dá o seu trabalho para um projeto de grupo, como limpar caminhos ou cursos de água para facilitar a passagem. Esta última forma exigia mudanças ideológicas consideráveis por parte dos participantes, afastando-se de uma noção de hierarquia baseada no sistema de aviamento (um “chefe” convida pessoas para trabalhar e depois fornece renumeração através de alimentos ou serviços posteriores) ou um sistema de permuta (troca de trabalho, mas normalmente com alguém responsável para supervisionar e dirigir), para um baseado em “esforços conjuntos”, entendidos como práxis comunitária (Lopes, 2013, p. 149-150). Em ambos os casos, o dinheiro é pouco utilizado, embora o indivíduo que pede trabalho possa fornecer café ou comida aos trabalhadores. No entanto, desapareceram as trocas de trabalho mais elaboradas descritas por Wagley (2014, p. 69-70), que envolviam muita comida e bebida (Treccani, 2006, p. 291).

Recursos da floresta e do rio

A caça e a pesca são importantes formas de suplementar o retorno da agricultura de subsistência (roças) em Gurupá. Em relação à caça, Wagley (2014, p. 73) comentou que em 1948 “a caça tornou-se quase um passatempo; ninguém dependeria dos resultados da caça por comida”.

Apesar da observação de Wagley, em meados da década de 1980 ainda havia caça considerável nas comunidades rurais (ver também os comentários de Smith sobre a caça no Capítulo 4). Este padrão continuou nos anos 1990, quando Royer (2003, p. 225) observou a caça em Maria Ribeira. Ele enumera vários métodos utilizados: armadilhas, espingardas utilizadas para a ronda diurna nas margens das roças com ou sem cão de caça e, finalmente, caça noturna na floresta com uma lanterna ou lâmpada de querosene ao longo de um caminho (apesar do risco de cobra). Nos seus cálculos, a vila, com 25 casas, tinha doze espingardas. Setenta por cento das famílias tinham alguém que caçava com regularidade, ou seja, entre uma e seis caçadas por semana durante a época das chuvas, quando a caça é mais necessária, uma vez que a pesca é mais escassa. Deste grupo, apenas uma mulher caçava ativamente. Royer observa que as pessoas se queixavam da escassez de caça e de como o caçador passa frequentemente noites inteiras na floresta, sem necessariamente caçar nada. Neste caso, a caça aparece mais como o que Wagley escreveu em 1948: “o investimento não é importante nem garantido”. Mas, ao mesmo tempo, Royer assinala que cinquenta anos de caça “pobre” (desde o relato de Wagley) significa, no entanto, que ainda há caça a alimentar muitas pessoas.

No seu estudo em Jocojó, Silva (2004, p. 55) relatou que a caça na estação das chuvas, quando a subida do nível das águas força os mamíferos terrestres a fugir das planícies aluviais, os caçadores podem ser bastante bem-sucedidos. Em parte, isto se deve a um conjunto de regras aprovadas pela comunidade em 1995, que limitavam a caça (bem como a pesca). A caçada à noite, localmente chamada lanterna, poderia frequentemente resultar na captura de uma paca, um veado ou um porco selvagem. Os caçadores partilham com a sua família e parentes próximos. Uma caçada melhor seria partilhada com outros vizinhos. No entanto, se o dinheiro fosse urgentemente necessário, o caçador seria autorizado a vender a caça em Gurupá, onde uma paca poderia trazer R\$ 30,00 naquele tempo. Muitas vezes, esta soma era equivalente a dois terços ou mesmo a todo o rendimento mensal que uma família poderia ganhar.

Em 1989, uma pesquisa no município, dirigida por Paulo Oliveira e administrada por uma equipe de investigação de assistentes recrutados pelas CEBs e STR de Gurupá, forneceu dados detalhados sobre a economia

política das comunidades agroextrativistas de várzea e terra firme (Olivera, 1991, p. 6; Silva, 2003, p. 129)⁽¹⁾. Na pesquisa, identificaram que cerca de 70% das famílias disseram que a caça configurava um suplemento alimentar importante, apesar de a maioria da caça ter sido muito reduzida ao longo dos anos (Treccani, 2006, p. 317). As espécies que mais caçavam, em ordem decrescente, eram: cutia, paca, tatu, mucura, preguiça de três dedos, cuandu ou porco-espinho, teguim dourado ou lagarto, iguana, macaco uivador, veado, macaco capuchinho e jacaré.

Ao contrário da caça, não há dúvida de que a pesca tem sido a fonte crítica de proteína na economia local e na dieta local (Treccani, 2006, p. 292). Wagley (2014, p. 74-75) descreveu a atividade, que é essencialmente a mesma hoje em dia. Escreveu que os melhores meses para a pesca são durante a estação seca, de junho a dezembro, quando os níveis da água baixam e os igarapés recuam ou secam, criando maiores concentrações de peixe. Além disso, em junho e julho o camarão de água doce move-se rio acima para desovar e, em agosto e setembro, várias espécies de peixe iniciam migrações anuais rio acima para a desova. Estes ciclos tornam abundantes os peixes em Gurupá, e são a principal fonte de proteínas na dieta da maioria das famílias. Durante a estação das chuvas, no entanto, os peixes são mais difíceis de capturar. De janeiro a maio, o Amazonas e seus afluentes enchem com as chuvas torrenciais rio acima. Os cursos d'água dos afluentes transbordam e as florestas inundam. Wagley (2014, p. 74) registrou pessoas dizendo: “os peixes vão para a floresta”, o que significa que estão muito dispersos e qualquer tipo de pesca torna-se difícil.

Wagley (2014, p. 74-76) descreveu os métodos de pesca que observou. O mais comum foi com anzol e linha (sem vara). Os métodos mais produtivos, contudo, são com a utilização de redes, armadilhas ou veneno. Nos anos 1940, apenas um tipo de rede, a tarrafa, uma rede circular lançada por uma pessoa era utilizada. Outras variedades que descreveu foi o uso de açude permanente para peixes, e o cacurí, que se projeta para o rio cerca de 5 a 15 metros. Em 1948, Wagley contou cinco dessas armadilhas em Gurupá. Mais frequentemente, as pessoas prendiam peixe, bloqueando o igarapé com tapagens (armadilhas de barreira). Na estação seca, quando os níveis de água estavam baixos, os

pescadores construíram uma barreira através de um igarapé, que podia ser aberta para permitir a entrada de peixes a montante, com a maré entrando, e depois fechada para aprisioná-los à medida que a maré baixava. Além disso, em água pouco profunda ou em pequenos igarapés, as pessoas pescavam com raízes de timbó ou o tingui. A planta triturada produz uma toxina que, quando colocada na água, bloqueia a respiração, resultando em peixes flutuando até à superfície, onde são facilmente apanhados. Finalmente, os peixes eram capturados por um espeque (uma lança multipontada) ou disparados com o arco e flecha da forma outrora utilizada pelos indígenas amazônicos.

Nos anos 2000, os peixes continuam a ser uma parte importante da dieta. Por exemplo, numa pesquisa rural conduzida pela FASE-Gurupá em 2000, 70% dos entrevistados citaram a pesca como uma das suas atividades de subsistência mais importantes (Treccani, 2006, p. 292). Os pescadores remam em suas canoas no rio durante um par de horas para capturarem as suas refeições, utilizando linhas e anzóis lançados com a mão. Cada vez mais comum, porém, é a utilização de redes com comprimento variável, amarradas em pontos estratégicos ao longo do rio. Os numerosos flutuadores que sustentam as redes são visíveis ao longo do canal principal do Amazonas e da maioria dos demais rios e igarapés. A pesca de timbó é agora ilegal, embora algumas famílias no interior ainda utilizem essa técnica. Dezenas de açudes/cacuris de peixes que Wagley observou anteriormente também podem ser avistados ao longo da frente do rio, próximos da cidade. A técnica da tapagem de pesca é hoje realizada com folhas de pari, que são instaladas durante a maré alta, prendendo o peixe quando a maré está baixa (Treccani, 2006, p. 296).

O camarão é hoje uma atividade mais comum do que relatado por Wagley, com capturas para consumo familiar ou para venda. As armadilhas para camarão, chamadas matapis, são cilíndricas, feitas com talas de jupati, com cerca de 1 metro de comprimento. São muitas vezes colocadas perto de bancos de vegetação, tais como a aninga. A boca da armadilha é a sua parte mais larga. Estreita-se em forma cônica ao entrar na parte central da armadilha, formando um pescoço estreito. O camarão entra no matapi e tem dificuldade de escapar, uma vez que a boca larga fica virada para a direção do fluxo da água. A isca, geralmente babaçu

(*Attalea speciosa*), é colocada na armadilha e atraindo o camarão. Os matapis são esvaziados duas vezes por dia na maré baixa. Podem ser utilizados durante todo o ano, embora os maiores rendimentos ocorram de maio a dezembro.

A maior mudança desde a década de 1940 é o crescimento da pesca e do camarão comercial, que começou nos anos 1970. Após a concessão de incentivos fiscais pela SUDAM para aumentar a exportação no setor da pesca, passaram a atuar empresas pesqueiras de Manaus e Belém, com embarcações motorizadas e grandes contentores para conservar as capturas no gelo durante dias. Pouco depois, frotas de geleiras (barcos de gelo) começaram a aparecer sazonalmente em Gurupá, ao longo do rio Amazonas e em alguns dos maiores lagos municipais, para capturar e transportar peixes para os centros urbanos, tais como Breves e Belém. Oliveira (1991, p. 157) menciona que esses empresários da pesca entraram em Gurupá nos anos 1980 e começaram a invadir pontos de pesca de famílias nas planícies de inundação, destruindo o seu equipamento de pesca, bloqueando cursos de água com as suas redes e, eventualmente, com o “olho cego” do juiz local, conseguindo envolver varzeiros (residentes das planícies de inundação) como “parceiros” nas suas atividades predatórias.

Embora dados precisos não estejam disponíveis, a maioria dos pescadores gurupaenses observaram ao longo dos anos uma redução dos recursos haliêuticos, que atribuem à pesca comercial. Isto levou a múltiplos conflitos sobre os direitos de pesca entre pescadores de subsistência locais e pescadores comerciais não locais (ver Capítulo 14). Como comentou Loureiro (1985, p. 141): “As águas férteis do estuário tornaram-se um espaço econômico e político, onde pequenos pescadores e a frota industrial se enfrentam, em condições desiguais e conflituosas”. Treccani (2006, p. 293) continua, observando que os pescadores de subsistência trabalham com anzóis e pequenas redes de comprimento entre cinco e vinte metros, enquanto os pescadores comerciais utilizam redes de centenas de metros que requerem três ou quatro homens para trabalhar. Como resultado destas ações, os pescadores comerciais perturbaram significativamente o equilíbrio das práticas de subsistência de Gurupá.

Extratativismo

Em *Uma Comunidade Amazônica*, a descrição de Wagley da extração de borracha ocupa metade do capítulo sobre ganhar a vida. Esta atividade de extração dominou a economia amazônica durante sete décadas, como descrito no Capítulo 5, sendo depois “absorvida num repertório de pequena produção de mercadorias” (Nugent, 2018, p. 8) que, no caso do Gurupá, durou até os anos 1980. Em 2020, a maioria dos gurupaenses com seus 20 e 30 anos de idade, não teve nenhuma experiência de exploração e processamento de borracha. A descrição de Wagley é, portanto, uma importante recordação histórica desta atividade que dominou o Gurupá e a economia regional no passado. Resumindo a descrição de Wagley (2014, p. 85-89), ele observou que as seringueiras eram espaçadas através da floresta, com cinquenta a cem metros de distância. Os coletores limpavam caminhos de uma árvore a outra, ligando aproximadamente 100 árvores para formar uma estrada de quatro a sete quilômetros de comprimento. Ele observou ser habitual os seringueiros trabalharem em duas estradas, alternando a coleta diária para permitir que as árvores descansassem.

Ele calculou entre três e quatro horas para concluir a viagem por uma estrada, cortando cada árvore e colocando copos de metal para apanhar o látex. Seguiu-se uma segunda viagem para recolher o líquido, despejando o látex num recipiente de cabaça. Após caminhar oito a doze quilômetros, a torneira defumar (coagular o látex com fumaça) ocupava a maior parte da tarde. Wagley registou que os coletores de Gurupá estimaram que demora cerca de uma hora para defumar quatro quilos de látex líquido. O látex é vertido lentamente sobre um instrumento em forma de pá, virando sobre a fumaça canalizada através de um funil de uma fogueira. À medida que a borracha endurece, é adicionado mais látex, até se formar uma camada, que depois é removida e enrolada em volta de um pau, formando o núcleo para um bolão (Figura 1). Isto é adicionado diariamente até pesar 75 a 100 quilos.

Em 1983, o coautor Pace observou a exploração de borracha no município de Gurupá (Figura 1), pouco antes dos últimos subsídios de preços para a indústria terem sido interrompidos pelo governo brasileiro

(Cardoso, 2009) e, para além de alguns nichos de especialidade (por exemplo, borracha natural utilizada para preservativos), a extração de borracha já não era economicamente viável. Estes últimos vestígios da extração da borracha ainda eram realizados por pequenas unidades familiares espalhadas por todo o interior. Em termos do que Pace observou, o ciclo de trabalho e a tecnologia utilizada para a extração de borracha tinham mudado muito pouco. A única grande alteração estava no processo de coagulação, realizada por três métodos. O primeiro, e mais antigo, era defumar o látex, uma vez que formava um bolão, tal como descrito por Wagley. O segundo era vender o látex na forma líquida (não coagulado, chamado sernambi), por um preço mais baixo. A terceira era utilizar soluções químicas importadas (ácido fórmico) ou soluções caseiras feitas com sumo de limão para coagular a borracha. A solução era vertida no látex e depois colocada numa prensa de madeira caseira que espremia o líquido do látex e formava a borracha em cubos de tamanhos variáveis (Pace, 1987, p. 182-185).

A economia extrativista, mesmo no auge do período da borracha, nunca se limitou apenas à borracha, tal como discutido no Capítulo 5. Wagley (2014, p. 90-91) observou nos anos 1940 que de janeiro a fevereiro as pessoas recolhiam sementes de ucuúba, que eram processadas em óleo para vender nos postos de comércio. Também em fevereiro eram recolhidas sementes de paracaxi, que eram embebidas em água por cerca de oito dias e depois cozidas em fogo baixo, para produzir um óleo utilizado tanto como lubrificante quanto na produção de sabão. Wagley enumerou outros óleos vegetais produzidos para exportação, tais como os derivados de pataúá, andiroba e copaíba. As famílias passaram algum tempo coletando as sementes de cacau, e ocasionalmente abatiam árvores de madeira dura, tais como andiroba e virola, para serem vendidas para serrarias. Também era coletado o timbó, então utilizado como inseticida (bem como para a pesca) e palha de buçu, utilizada para cobertura de casas. A lenha comum era vendida aos numerosos barcos a vapor que percorriam os rios. Peles de animais de caça (veados, onças e porcos selvagens) eram outra fonte de receitas. Wagley observou que, para além destes produtos extrativistas, muitos coletores plantaram pequenas roças durante a estação seca, com culturas de crescimento rápido como feijão, milho, melão e abóbora, derivando, assim, fontes adicionais de renda e alimentos.



Figura 1.
Extração da borracha.
Acima: colocar o copo
para apanhar o látex
depois de cortar com
faca que ele segura
na mão esquerda).
Abaixo: defumar a
bola de borracha.
Fotos: Pace (1986).

Nos anos 2000, a exploração madeireira passou a dominar as atividades de extrativistas em Gurupá (Treccani, 2006, p. 207). A extração de madeira em grande escala começou no final dos anos 1960 durante a ditadura militar (1964-1985), iniciada no âmbito do programa Operação Amazônia, administrada pela SUDAM, que em Gurupá fornecia incentivos financeiros e créditos através de bancos regionais (ver Capítulo 14, para mais detalhes). Nos anos 1970, empresas multinacionais de madeira estabeleceram operações no município, concentrando-se na várzea da Ilha Grande de Gurupá. Estas incluíam: Bruynzeel Madeiras S.A (Brumasa) – uma empresa holandesa, então brasileira, localizada principalmente em Gurupá; Eidai do Brasil Madeiras S/A (japonesa), e Cia. Amazônia Madeiras e Laminados Tropical (pertencente à Georgia Pacific, dos Estados Unidos), localizada em Portel, juntamente com várias empresas nacionais de menor porte (Oliveira, 1991; Treccani, 2006, p. 206). A madeira era acessível e barata devido ao transporte fluvial (Pace, 1998, p. 99-100).

As espécies incluíram virola (*Virola surinamensis*), andiroba (*Carapa guianensis*), sucupira (*Dioplotropis martiusii*) e sumaúma (*Ceiba pentandra*), com quantidades menores de muiritinga, macaúba, louro, ucuúba, samaúma, breu, cedro, extraídas por empresas locais para consumo regional (Oliveira, 1991, p. 112; Treccani, 2006, p. 220). Quase toda a madeira era exportada sob a forma de toras, já que Gurupá não possuía serrarias com capacidade para processar o nível de extração (452.440 metros cúbicos até 1989) (Oliveira, 1991, p. 107) ou a tecnologia adequada para produzir os folheados e compensados mais valorizadas. As serrarias que operavam em Gurupá (aproximadamente 40, desde 1966) eram de pequena escala e produziam madeira serrada para consumo local.

Nos anos 1990 até 2010 houve uma baixa na economia extrativista de madeira em Gurupá, ligada ao esgotamento da madeira de várzea e à ascensão do movimento social, que passou a proteger o recurso madeireiro na terra firme (ver Capítulos 14 e 15). No entanto, a extração de madeira continuou a ser uma atividade econômica essencial para agroextrativistas do município. Como indicado pelo estudo da FASE-Gurupá sobre as áreas de várzea em 2003-2004, quase 78% das famílias trabalhavam na exploração madeireira (Treccani, 2006, p. 226). Vendiam a madeira a

empresas de Macapá e Santana, ou a atravessadores (intermediários). A extração de madeira, tal como a de borracha antes dela, é de baixa rentabilidade. Salários ou cotas (pagos por árvore), mais frequentemente pagos em dinheiro – é o padrão. O trabalho é perigoso, com inúmeros feridos e mortes ocasionais.

Para além da madeira, continua a haver extração de sementes oleaginosas para venda, bem como para as necessidades medicinais. As sementes de ucuúba, andiroba e copaíba são recolhidas em pequenas quantidades, em parte porque muitas das árvores que produzem as sementes foram derrubadas para exportação de madeira. A coleta de castanha-do-pará também serve como uma fonte de renda. Mais bem remunerado, o cacau ainda é extraído da floresta. É comum na cidade e no campo o cheiro das sementes secas colocadas em esteiras ou lonas ao sol quente. Uma vez secas, as sementes são vendidas a um comprador local e depois exportadas. Há algum consumo local. Em algumas casas do interior, o cacau é moído em pó e misturado com açúcar e leite. Na cidade, porém, a mistura de chocolate industrializada e comercializada é mais comum do que qualquer coisa produzida localmente. A árvore do cacau também é plantada. Desde os anos 2000, a EMBRAPA tem dado incentivos para plantar cacauzeiros em grande número, para aumentar a sua produção.

A atividade extrativista que mais impacta os gurupaenses no dia a dia é o açaí (*Enteple oleracea*). O açaí tem sido sempre uma parte importante da dieta na Amazônia desde os tempos pré-coloniais. Comumente conhecido como o “leite da Amazônia”, é amplamente consumido na região. Desde os anos 2000, o consumo expandiu-se para o resto do Brasil e agora para o exterior, onde se encontra em sucos, bebidas energéticas e desportivas, iogurtes, batidos, cervejas aromatizadas, sorvetes, doces, bebidas dietéticas e aditivos em sabonetes e xampus (Bezerra; Freitas-Silva; Damasceno, 2016, p. 19; Brondízio, 2008, p. 166). Internacionalmente, o açaí é comercializado pelas qualidades revigorantes e exóticas, pelo seu papel na conservação da floresta tropical, pelo seu respeito às causas e produtos indígenas e como um ícone do desenvolvimento sustentável na Amazônia. Em outras palavras, é “um símbolo de saúde, ambientalismo e sagacidade social” (Brondízio, 2008, p. 166). Como resultado desta procura local, regional e internacional, Gurupá está no meio de uma onda de açaí.

Em Gurupá, o açaí é consumido como uma bebida, embora servido suficientemente grosso para ser comido com uma colher. Silva (2004, p. 51), no seu estudo de Jocojó, rotulou o açaí como item indispensável da dieta. Pace-Cisneros (2018, p. 137-138) na sua pesquisa de frequência alimentar na cidade de Gurupá, identificou que 49,5% dos entrevistados declararam tomar açaí uma ou duas vezes por dia. A bebida é retirada da semente, que cresce em cachos na palma do açaí. Para colher um cacho, um indivíduo sobe na palmeira fina e corta o cacho com uma faca e depois desce (ver Talley, 2019 e Capítulo 9 deste volume, para uma discussão sobre o trabalho infantil na colheita). No chão, as sementes são retiradas à mão e colocadas em cestos de cinco litros para o transporte. No local de processamento, o mesocarpo (casca) é removido da semente, esfregando à mão numa roldana tecida ou utilizando um cilindro elétrico que separa o mesocarpo através da força centrípeta. O açaí é misturado com água até ficar na consistência de uma papa fina chamada vinho. O açaí é normalmente servido numa tigela, refrigerado e misturado com farinha, tapioca e, por vezes, com açúcar. É comido no almoço e jantar, juntamente com peixe, camarão ou outro tipo de carne, que pode ser desfiada e colocada diretamente na tigela e misturada com o açaí. Como alimento básico fundamental, sem o qual nenhuma refeição principal está completa, as pessoas falam de como satisfaz a fome, mas o consumo excessivo engorda e o consumo em excesso inevitavelmente causa sonolência.

Estas observações contradizem diretamente o argumento de venda nacional e internacional do açaí como bebida energética, com capacidade de perda de peso, e mesmo como suplemento de saúde antioxidante, que ajuda a limpar o corpo de substâncias cancerígenas (Navindra *et al.*, 2008). Para as pessoas em Gurupá, estas alegações são estranhas, por vezes risíveis. Durante séculos, o açaí tem sido conhecido como um alimento básico que enche o estômago. Como Isabel Viana, uma agroextrativista aposentada do rio Marajoí, que agora vive na cidade, respondeu: “Comer açaí todos os dias engorda e não emagrece. Comer ele dá sono, não alerta.” Para Isabel, apenas a ideia de propriedades de limpeza antioxidantes parecia plausível. Mas então ela raciocinou que as pessoas em Gurupá não têm mais saúde ou vivem mais tempo do que os não consumidores de açaí, pelo que talvez isso também não fosse verdade.

Em Gurupá, a maioria dos proprietários de terras na várzea têm açaiçais, que, com baixo investimento e mão de obra, podem produzir receitas substanciais com a venda diária das sementes. A palmeira de açaí também produz palmito, que não é amplamente consumido em Gurupá. Por exemplo, a pesquisa alimentar de Pace-Cisneros (2018, p. 137-138) revelou que 61,4% dos entrevistados na cidade declararam nunca ter comido palmito de açaí, enquanto 32,6% comem esporadicamente). No entanto, o palmito pode ser colhido para exportação para o sul do Brasil, bem como para o exterior. A extração de palmito, contudo, requer o corte da árvore. Esta técnica de extração levou a um conflito considerável nos anos 1980, quando grandes proprietários contrataram empresas de extração para coletar palmito de uma forma não sustentável, o que ameaçou eliminar toda a produção e consumo de açaí. Embora a extração das sementes gere mais receitas ao longo dos anos, a extração do palmito pode gerar lucros a curto prazo. A resolução deste conflito é discutida no Capítulo 14. Desde os anos 2000, a gestão do açaí evoluiu para incluir o desbaste periódico das palmeiras, durante o qual alguns palmitos podem ser coletados, de forma a maximizar a produção de sementes (ver Capítulo 15).

Trabalho assalariado

Há um número limitado de postos de trabalho assalariado disponíveis em Gurupá. O maior empregador é o governo (federal, estatal e municipal), que paga juizes, advogados, médicos e enfermeiros, policiais, funcionários públicos, professores e muitos tipos de trabalhadores manuais. Silva (2004, p. 35, nota 12) estima que em 2002, cerca de mil gurupaenses trabalhavam para o governo municipal, o que representa cerca de 4,3% da população local. Os salários variam de um até vários salários mínimos. O setor comercial da cidade oferece empregos assalariados para o segundo maior grupo (mecânicos, artesãos, cozinheiros e trabalhadores manuais). Durante algum tempo, a cidade de Gurupá contava com uma fábrica de processamento de palmito e uma serraria de médio porte, instalada pela primeira vez em 1969 (Miller 1976, p. 300-301), empregando dezenas de trabalhadores que ganhavam salários, nos anos 1980. Essas indústrias faliram há muito tempo e não foram substituídas. As pessoas ainda

podem ganhar salários nessas indústrias, mas o trabalho encontra-se no interior, em operações de pequena escala – empregando uma dúzia de trabalhadores – e não é bem remunerado.

Para a maioria dos gurupaenses, encontrar empregos assalariados significa migrar – temporária, sazonal ou permanentemente. Os migrantes podem enviar ou trazer para casa remessas ou compras (tais como medicamentos) às suas famílias (Pace, 1998, p. 139; Dodd, 2020b). Os homens tendem a encontrar emprego em indústrias extrativistas (madeira, algumas em garimpos) ou como mão de obra em grandes projetos (a plantação de árvores de eucalipto no Jarí nos anos 1980; ou a barragem de Belo Monte nos anos 2010). As mulheres trabalham frequentemente como empregadas domésticas, vivendo nos lares dos empregadores. No estudo de Silva (2004, p. 56-58) sobre Jocojó, ela identificou uma migração contínua para o Jarí desde os anos 1980. Enquanto alguns migrantes permaneceram, muitos nas favelas de Beiradão e Beiradinho, do outro lado do rio, a partir das cidades da companhia de Monte Dourado e Munguba (Little, 2001, p. 84), muitos regressaram quando as oportunidades econômicas abrandaram. Aqueles poucos que continuaram a migrar para encontrar trabalho assalariado nos anos 2000 encontravam baixos retornos. Silva (2004, p. 57) calculou, a partir das suas entrevistas em Jocojó, que um trabalhador do sexo masculino que garantisse um trabalho manual com salário-mínimo gastaria quase todo com moradia, alimentação e transporte. Ela conclui: “Assim, toda a contribuição que aqueles que tinham deixado a agricultura para empregos no complexo industrial podiam dar às suas famílias no interior era uma pequena soma para honrar seus deveres e nas festas dos santos (Silva, 2004, p. 57).

Subsídios estatais

Desde o final dos anos 1990 até 2015 houve um declínio na desigualdade econômica em todo o Brasil, devido, em grande parte, aos esforços governamentais para redistribuir a riqueza às famílias que vivem na pobreza (Guedes *et al.*, 2019). Uma parte desta tendência foi o programa de subsídios disponível para os trabalhadores rurais⁽²⁾, e particularmente o direito das mulheres idosas rurais ao acesso à aposentadoria não contributiva (Valadares; Galiza, 2016). Outro componente crítico tem

sido os programas de Transferência Condicional de Renda (CCT) do governo, nos quais os subsídios são pagos diretamente às famílias em situação de vulnerabilidade socioeconômica. O primeiro destes programas, o Bolsa Escola, centrou-se no apoio às crianças e mães, sendo condicionado à frequência escolar e aos exames de saúde (Zimmermann, 2006). Em 2004, o programa foi integrado no programa Bolsa Família, que em 2020 atinge cerca de um quarto da população brasileira (MDS, 2020). Especificamente, para receber fundos, as famílias devem garantir que crianças e jovens entre 6 e 17 anos tenham frequência escolar, e que as crianças com menos de 7 anos completem o esquema vacinal e tenham seu crescimento monitorado (peso e altura); e que as mulheres grávidas recebam cuidados pré-natais (MDS, 2020). O recurso é transferido através de cartões de débito emitidos pelo governo, cujo valor baseia-se no nível de rendimento e na composição do agregado familiar. Pesquisas realizadas em nível nacional indicam que os CCT resultam numa maior utilização dos serviços de educação e saúde e num maior acesso aos bens de consumo (Basset, 2008; Hoddinott, 2010).

Outra CCT importante em Gurupá é a Bolsa Verde, criada pelo governo federal em 2011 para encorajar a conservação dos ecossistemas. Os beneficiários de pagamentos devem manter uma cobertura vegetal igual ou superior à legalmente estabelecida no Código Florestal Brasileiro, devem seguir um plano de desenvolvimento sustentável e estar inscritos no Cadastro Único do Governo Federal.

Em Gurupá, os fundos dos CCTs tornaram-se um importante impulso para as economias domésticas. Em 2019, cerca de 19% das famílias do município recebiam Bolsa Família. Combinados com as aposentadorias, estes fundos proporcionam frequentemente uma rede de segurança crítica – reduzindo, embora nem sempre eliminando, os surtos de fome⁽³⁾. Na investigação de Dodd (2020b, p. 112-113) sobre as comunidades do Marajoí, por exemplo, todas as famílias entrevistadas receberam algum rendimento proveniente de transferências de renda do governo. Especificamente em termos de aposentadoria, Silva (2004, p. 58-59) observou que em Jocojó os fundos serviram como suplemento para o rendimento para quase todos os agregados familiares. Ela observou que as necessidades fluíram das casas dos pais/avós para as casas dos seus

filhos e filhas casados. Com frequência, crianças costumavam visitar os seus avós na esperança de receber alguma comida.

Em termos de consumo alimentar, uma pesquisa na Amazônia nos 2010s suscitou preocupações quanto ao impacto da CCT, uma vez que os alimentos adquiridos com menos qualidade nutricional aumentam, possibilitados pelo dinheiro disponível, e o consumo de alimentos de maior qualidade nutricional produzidos localmente diminui (Piperata *et al.* 2016). Por outro lado, a investigação de Anna Lima *et al.* (2019) na Reserva de Desenvolvimento Sustentável do Amanã, no estado do Amazonas, não encontrou uma associação direta entre os fundos CCT e o declínio da nutrição. A sua conclusão é que fatores contextuais sociais e ambientais, tais como a criação da reserva e a memória coletiva e identidade dos residentes, atuam como um tampão para a transição nutricional observada noutros pontos da Amazônia. Até hoje não há uma investigação centrada neste processo em Gurupá, embora os autores tenham notado um aumento do consumo de alimentos industrializados nas comunidades rurais e Dodd (2020b, p. 80) registrou 80% dos entrevistados no seu estudo relataram comprar mais alimentos agora do que no passado.

Pluriatividade

No questionário econômico de 1989 aos residentes rurais em Gurupá, conduzido por Oliveira e colegas (1991, p. 209), eles registraram a flexibilidade ocupacional da mão de obra rural – significando uma série de empregos através dos quais as pessoas fazem uma rotação durante um ano civil (Quadro1). O conceito de pluriatividade descreve bem esta atividade econômica (ver também Pace, 1998, p. 138-140 e a ideia de flexibilidade laboral). É a forma de organização do trabalho em que indivíduos do mesmo agregado familiar rural se envolvem em múltiplas atividades econômicas e produtivas, nem sempre ligadas ao cultivo da terra (Schneider, 2003, p. 100-101). A pesquisa de Oliveira demonstra a base econômica da vida rural para os agroextrativistas de Gurupá, bem como muitos outros ribeirinhos de toda a região amazônica no final dos anos 1980 (Pace, 1998, p. 138-140). A única grande alteração do modelo de Oliveira até 2023 é a adição da extração do açaí e o fim da exploração da borracha.

Quadro 1. Atividades econômicas das famílias de Várzea e Terra Firme em 1989.

Atividades produtivas	Porcentagem Terra Firme	Porcentagem Várzea	Porcentagem Total
E-A-AH	5.0	33.5	25.1
E	3.8	19.5	14.9
E-A-AH-F	5.0	13.1	10.7
E-A-AH-RI	31.3	1.9	10.6
E-A	2.5	6.8	5.5
E-A-RI	16.3	0.5	5.2
E-AH	0.0	6.3	4.4
E-F	0.0	4.7	3.3
E-A-AH-F-RI	7.5	1.0	2.9
F	1.3	2.6	2.2
E-AH-RI	16.3	0.5	2.0
E-AH-F	0.0	2.6	1.8
A-RI	5.0	0.0	1.3
AH	1.3	1.0	1.1
RI	2.5	0.5	1.1
E-RI	1.3	1.0	1.1
E-A-F	1.3	1.0	1.1
A-AH-RI	3.8	0.0	1.1
O	1.3	0.5	0.7
A	0.0	0.5	0.4
A-AH	0.0	0.5	0.4
A-F	0.0	0.5	0.4
A-F-RI	1.3	0.0	0.4
A-AH-F	0.0	0.5	0.4
E-F-RI	1.3	0.0	0.4
E-A-F-RI	1.3	0.0	0.4
E-AH-F-RI	1.3	0.0	0.4
AH-RI	0.0	0.5	0.4
AH-F	0.0	0.5	0.3
Total	100.0	100.0	100.0

Legenda: E = Extrativismo; A = Agricultura de Subsistência; AH = Criação de animais (suínos, galinhas, patos, bovinos); F = Pesca; RI = Indústria rural (madeira/serrarias, palmito); O = Outras atividades.

Acrescentando a esta linha de investigação, Royer (2003, p. 261) realizou um estudo sobre fontes de rendimento monetário provenientes de sistemas de produção de mercado, bem como programas de assistência estatal na vila de Maria Ribeira. A partir dos seus resultados, concluiu que a pluriatividade reflete uma recusa de especialização econômica, considerada um risco ao agroextrativismo de pequena escala.

No início dos anos 2000, como parte do seu programa de formação para gestão de sustentabilidade, a FASE-Gurupá realizou oficinas usando o método de Diagnóstico Rural Participativo (DRP) para examinar as diferentes atividades que compõem o sistema de produção, variações de rendimento e requisitos de trabalho ao longo do ano (Treccani, 2006, p. 312). O foco foi a agrofloresta, uma forma pluriativa de utilização e gestão da terra, em que árvores e outras plantas são utilizadas em associação com culturas agrícolas e/ou animais na mesma área, simultaneamente ou numa sequência temporal (Calório, 2004, p. 67). O estabelecimento de sistemas agroflorestais reduz o impacto sobre o ambiente e garante um rendimento da terra a longo prazo, e desempenha um papel importante na manutenção da fertilidade do solo.

Para compreender como os trabalhadores percebem a sua realidade, a FASE-Gurupá realizou oficinas em várias comunidades, nas quais os participantes listaram as principais atividades que constituem o sistema de produção, em ordem de importância. Estas atividades foram colocadas numa linha temporal baseada nas categorias populares (meses, estações e assim por diante). Combinando os resultados de várias destas oficinas, a FASE-Gurupá produziu um calendário anual abrangente de agrofloresta para a terra firme e várzea (Figura 2). Neste sistema, as atividades econômicas são listadas por mês do ano, quantidade de precipitação, quantidade de trabalho manual necessário e as receitas relativas geradas. Os calendários demonstram claramente o equilíbrio e a integração das atividades econômicas ao longo do ano. Fornecem a base para compreender os esforços de sustentabilidade e os esforços de preservação da floresta tropical, partes importantes dos movimentos sociais discutidos mais detalhadamente no Capítulo 15.

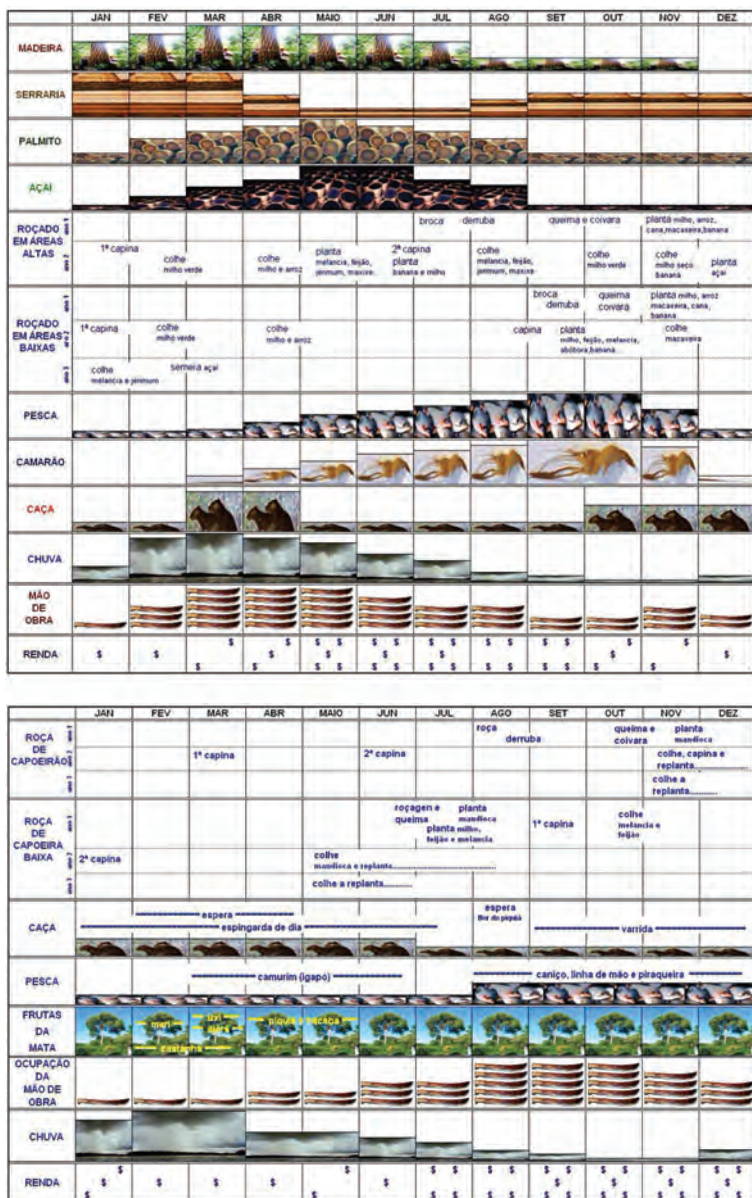


Figura 2. Calendário Anual de Atividades da Comunidade São Francisco. Região Terra Firme. Adaptado de Sérgio Queiroz – Fase Programa Amazônia NDL (Gurupá) e citado em Treccani (2006, p. 319).

Migração como estratégia de subsistência

Para além da migração para o trabalho assalariado mencionada anteriormente, a mobilidade entre os agregados familiares, particularmente entre espaços rurais e urbanos, é outra estratégia econômica encontrada em toda a Amazônia. A manutenção de redes multi-sedes facilita as práticas de mobilidade e gera o intercâmbio de finanças, bens, competências e “remessas sociais” (por exemplo, ideias, comportamentos, identidades, capital social) (Levitt, 1998). A coautora Lucy Dodd (2020b) explorou estes padrões em Gurupá na sua tese de doutorado intitulada “Vidas Móveis, Meios de Vida Flexíveis: mudança intergeracional nas comunidades amazônicas”. Através de investigação na cidade e na comunidade rural de Marajoí, ela identificou os condutores ao nível doméstico no contexto das rápidas transformações regionais, bem como as percepções individuais das áreas rurais e urbanas, para mostrar as complexas realidades econômicas e sociais que unem pessoas e lugares através das florestas e cidades.

Desde os anos 2000, o aumento do acesso das famílias rurais a barcos motorizados e combustível tornou as viagens fluviais entre comunidades do interior e as cidades mais rápidas e mais acessíveis (Pinedo-Vasquez; Padoch, 2009; Parry *et al.*, 2010; Nasuit *et al.*, 2013; Eloy *et al.*, 2014). Por exemplo, todas as famílias de Marajoí que participaram do estudo têm acesso a uma canoa motorizada conhecida como rabetá; e algumas das famílias com melhores condições financeiras têm barcos de madeira maiores com motores a diesel. Além disso, nos últimos anos, um grande barco de dois andares opera no rio, fazendo viagens bissemanais entre Marajoí e a cidade de Gurupá. O que antes era uma viagem de dois dias de canoa até Gurupá, agora dura entre três e sete horas, dependendo do local onde se vive no rio e do tipo de barco utilizado. De entrevistas realizadas em 2017, relataram que a frequência de visitas ao Gurupá e outros centros urbanos próximos varia entre duas vezes por ano e quatro vezes por mês. A duração das suas viagens varia desde visitas diárias a visitas mensais – especialmente para formação profissional, escolarização e tratamento médico.

O Quadro 2 lista os diferentes condutores que motivam a mobilidade multidomiciliar em Gurupá. Para o morador do interior rural, ter uma

rede de parentes na cidade facilita muito o acesso aos serviços de saúde, o que pode exigir pernoite ou estadias mais longas. As redes de parentes são uma necessidade para a conclusão bem-sucedida do ensino secundário na cidade, proporcionando aos jovens uma logística importante para longas estadias. Proporcionam também uma base para importantes atividades econômicas, como o recebimento de aposentadoria e benefícios, e a compra de bens industrializados, bem como a venda de produtos caseiros. Para estes últimos, os entrevistados enumeraram a importância da regularização fundiária, assegurada nos anos 2000 durante o desmantelamento do sistema patrão-cliente (aviamento, a ser discutido no Capítulo 14). Com direitos de posse e de recursos assegurados, os agregados familiares rurais podem agora comercializar alimentos, sem restrições por parte de um senhorio ou de um comerciante. Açaí, mandioca, bananas, sementes e frutas, bem como madeira e camarão, chegam aos mercados urbanos para gerar rendimentos valiosos ao agregado familiar, tanto para os segmentos rurais quanto urbanos.

Quadro 2. Motivadores da Mobilidade Multidomiciliar.

Escala	Condições/Condutores
Mudanças estruturais no município/região	Programas de transferência condicional de dinheiro; Aumento dos serviços sociais e de saúde na cidade; Expansão dos mercados urbanos; Aumento da procura de produtos rurais em áreas urbanas em expansão regularização da posse de terras.
Alterações ao nível do agregado familiar	Alterações alimentares e de demanda de abastecimento; Extensão da rede de confiança em residências multi-situadas para benefícios econômicos e sociais; Valores culturais ligados às práticas do dia a dia em espaços rurais e urbanos.
Mudanças ao nível individual	Expectativas para a educação, trabalho e desenvolvimento regional; Percepções dos estilos de vida e da vida cotidiana.

Fonte: Dobb, 2020b.

Para além dos serviços e recursos, os centros urbanos agregam a vida social e de participação cívica. No caso do Gurupá, festivais anuais municipais, torneios de futebol e mesmo corridas de motocross atraem pessoas de toda a região. A cidade serve de local para a circulação de informação através da interação pessoal, bem como da tecnologia. Os

jovens aproveitam especialmente o serviço 24 horas de eletricidade e celulares para acessarem programas de música e televisão, assim como para utilizarem os meios de comunicação social. Do lado rural, os membros da família urbana têm acesso a alimentos frescos, contornando a economia de mercado. Além disso, através das suas redes eles podem controlar a qualidade dos alimentos, tais como pedir uma espessura preferida de polpa de açaí ou a textura e sabor da farinha de mandioca torrada. Os membros urbanos também viajam para o agregado familiar rural por períodos curtos ou prolongados. Lá podem trabalhar em agrofloresta, caça e pesca. Também participam em celebrações comunitárias ou simplesmente descansam e conversam enquanto se encontram no campo.

Como mostra o estudo, a migração para a cidade não implica um abandono das terras rurais ou que a residência seja fixa. A circularidade da mobilidade e a presença de agregados familiares com várias vertentes demonstra “continuidade territorial em vez de ruptura espacial” (Gregorič Bom; Repič, 2016).

Relações sociais de produção pós-guerra — uma crítica da análise de Wagley

Wagley fez uma descrição etnográfica sobre o sistema padrão-cliente em Gurupá, entre 1942-1948. O sistema perdeu, de uma forma ou de outra, até ao final dos anos 1980, quando mudanças maciças varreram a região amazônica – como será discutido nos Capítulos 14 e 15. Quando escreveu *Uma Comunidade Amazônica*, Wagley nunca usou o termo “aviamento”, nem tampouco as pessoas em Gurupá o usaram ou reconheceram a palavra até os anos 2000. O termo tornou-se comum no meio acadêmico nos anos 1980, à medida que a investigação sobre o sistema se expandia. A descrição de Wagley, portanto, é anterior a um importante debate sobre o papel desempenhado pelo aviamento no desenvolvimento (ou subdesenvolvimento) da economia regional (Santos, 1980; Weinstein, 1983; Dean, 1987; Braham; Coombs, 1996; Nugent, 2019). Em contraste, Wagley concentrou-se mais na economia moral do intercâmbio, no papel dos títulos incertos de terra e nos fortes laços sociais e econômicos formados entre os seringueiros e os seus patrões.

Wagley descreveu o posto de comércio ou “barracão”, como o nexo comercial para os extratores. Era o ponto onde os clientes entregavam a sua produção extrativista a cada quinzena para pagar contas e obter alimentos, munições e ferramentas. O posto de comércio era, por vezes, o único contato que o seringueiro tinha com o mundo exterior e com os outros seringueiros da zona. Geralmente, quando um posto de comércio ou seringalista adiantava o crédito a um determinado extrator, era criada uma ligação patrão-cliente, cujo vínculo era uma relação social desigual e paternalista. O vínculo tinha certas funções e responsabilidades para o patrão e o subordinado freguês. Por exemplo, idealmente, o patrão manteria laços pessoais com os fregueses e protegeria e interviria em seu nome quando necessário. Patrões aconselhavam a família em questões sociais e econômicas, ajudavam a obter cuidados de saúde e faziam empréstimos. Os laços fictícios de compadrio poderiam reforçar essas relações. Muitas vezes, um patrão servia como padrinho aos filhos de um freguês, geralmente no batismo, e assim assumia a responsabilidade de supervisionar o desenvolvimento religioso da criança, possivelmente ajudando na educação e apoiando-a em caso de morte dos pais.

Em troca, o patrão esperava um monopólio na venda de toda a borracha dos fregueses, se tivessem dívidas ou residissem nas terras do patrão. Ele esperava também que os fregueses aceitassem, sem questionamento, as manipulações de preços do posto comercial e, se elegíveis para votar, que dessem apoio político ao candidato da escolha do patrão. Com laços de parentesco fictícios, estas responsabilidades eram ainda mais reforçadas. Em geral, a relação patrão-cliente, tal como Wagley a descreveu em *Uma Comunidade Amazônica*, por vezes poderia parecer pessoal e benevolente, especialmente com laços de parentesco fictícios.

Olhando para trás a partir de 2020, contudo, a descrição de Wagley parece acrítica. Possivelmente devido aos seus laços e aos laços de Galvão com as elites locais durante a pesquisa; ou à falta de uma crítica popular explícita do sistema entre os agroextrativistas da época; ou simplesmente de uma agenda de investigação que não priorizava a análise do conflito de classes, *Uma Comunidade Amazônica* não capturou as dificuldades e a crueldade do sistema – temas que passaram a ser abertamente discutidos a partir da década de 1990. Por exemplo, Edgar Panjota de Sousa (Pace,

2014b, p. 261-262) expressou uma visão mais condenatória dos laços patrão-cliente.

Todos moravam nas terras do patrão, era a vida totalmente dependente. Era o patrão que mandava a gente fazer roçado, dizia onde fazer. Era o patrão que mandava a escolha para quem a gente votar, a favor deste ou daquele político. Era o patrão que vendia os bens, os tecidos e os medicamentos a preços inflacionados, que eram tão difíceis de pagar. As pessoas estavam sempre em dívida com o patrão. Os fiscais do patrão estavam sempre vigilando para que ninguém entregasse a produção do patrão a outro comprador. Tinha de ser fiel ao seu patrão, apesar do pagamento insuficiente da produção e do sobrefaturamento da mercadoria.

A pesquisa de Royer (2003, p. 404) na vila de Maria Ribeira também examinou criticamente o domínio patrão-cliente, no qual:

Os clientes tinham uma obrigação, a de vender e comprar exclusivamente com o seu patrão [...]. Ao manipular os preços, sobrefaturar os bens vendidos a retalho, o patrão mantém o seu domínio não só a um nível estrito de reprodução da sua força de trabalho, mas também numa dívida que é impossível de pagar.

Técnicas comuns empregadas em todo o município para controlar o trabalho, como relatado a Royer (2003), Pace (1998), Oliveria (1991) e Treccani (2006), incluíam a proibição dos seringueiros de plantar culturas, a expulsão de indivíduos da terra quando eram descobertos vendendo borracha para regatões ou gastando tempo demais em atividades de subsistência e a manipulação do comércio que deixava os seringueiros na pobreza persistente. Tal como em toda a Amazônia, os lucros da borracha raramente escoavam para o extrativista da borracha (Weinstein, 1983, p. 70). Este sistema, como salienta Royer (2003, p. 424), foi mantido em grande parte sem o uso direto da violência física. O poder tomou a forma de um contrato tácito de assistência mútua entre duas partes desiguais. O cliente/freguês aceitava a submissão (social, econômica e política), enquanto o patrão fornecia “proteção benevolente contra o imprevisto” (avanço do crédito sobre dívidas, utilização da terra, ajuda de emergência), e isto normalmente era suficiente para assegurar relações comerciais exclusivas. Se um freguês vendia qualquer produção a outra pessoa que não o patrão, isto era equiparado a roubo. A lógica:

todos os recursos pertenciam ao patrão, não ao trabalhador; e, devido às dívidas perpetuamente não pagas (mantidas sem escrúpulos), todas as transações tinham de passar pelo patrão até a liquidação das dívidas (o que geralmente significava toda a vida produtiva do freguês). Para aqueles que ousassem quebrar este contrato, se fossem apanhados, a sanção era o despejo da terra sem qualquer compensação pelo que a família pudesse deixar para trás – casa, roça, borracha.

Os próprios fregueses eram responsáveis pelo autopolicimento para defender os interesses do patrão. Royer (2003, p. 424-425) observa que havia uma vontade por parte dos fregueses de se denunciarem reciprocamente após o menor erro. O incentivo para denunciar um vizinho ou mesmo um membro da família era moldado pelo desejo de continuar, ou melhorar, o favor do patrão (sob a forma de crédito alargado, melhores trilhas de borracha, melhor tratamento) ou por medo, ou pelo menos um desejo de evitar a ira de um patrão descontente. Denunciar o vizinho era inegavelmente um ato hostil, pois poderia levar à perda dos meios de produção e à fome imediata da família acusada. As denúncias revelaram uma “sórdida mistura de rancor e fraqueza que fala muito da fragmentação social do tempo e do universo de rivalidade entre fregueses” (Royer, 2003, p. 425).

Atritos dos postos de comércio

Desde 1948 até aos anos 1970, as condições econômicas na região do baixo Amazonas e em Gurupá permaneceram precárias. Muitos dos postos de comércio espalhados pelo interior do município foram duramente atingidos com baixos rendimentos. Não conseguiam estender o crédito aos seus fregueses e tiveram de reduzir os seus estoques de mercadorias, aumentar os preços e impor o pagamento mensal de dívidas. Isto resultou numa perda significativa de comércio e fregueses e acabou por levar ao encerramento de quase metade de todos os principais postos de comércio do Gurupá nos anos 1980.

A perda de postos de comércio significou a eliminação de obrigações de dívidas para a freguesia. De certa forma, a perda do patrão “libertou” as famílias do fardo econômico do endividamento. Mas, ao mesmo

tempo, o encerramento dos postos de comércio privou os agricultores e extratores do seu único acesso viável aos bens importados. Para essas famílias libertadas da dívida, mas agora sem patrão, o subemprego e as crises periódicas de fome eram comuns, especialmente para aqueles que não tinham terras adequadas para a plantação de roças. Mesmo para as famílias que mantiveram o vínculo patrão-cliente com os postos de comércio restantes, os baixos rendimentos dos produtos agroextrativistas, as relações de troca assimétricas com os comerciantes e a inflação, mantinham-nos na pobreza.

Muitos indivíduos, incapazes de ter uma vida satisfatória, foram forçados a emigrar. Uma medida da emigração é indicada por uma pesquisa de Pace realizada em 1985 com pessoas nascidas em Gurupá. O questionário revelou que 56% das pessoas tinha irmãos que viviam em outros municípios. Em outras palavras, mais de metade das famílias não ficaram unidas, devido ao baixo retorno da economia local – parte do padrão secular discutido no Capítulo 5.



Figura 3. Último dos postos de comércio na cidade. Luis (Seremduba) na loja do Seu Oscar em 1985 (Luis tornou-se mais tarde vereador, após o encerramento do posto). Foto: R. Pace.

Em sua investigação em Jocojó em 2002, Neila Silva descobriu que os residentes idosos falavam do tempo dos patrões como um tempo de “abundância”. Uma afirmação aparentemente contraditória, dadas as dificuldades do endividamento, mas que Pace também registou em 2013 no rio Moju. Silva (2004, p. 87-88) identificou que a ideia de abundância associada a relações patrão-cliente estava nos adiantamentos de mercadorias a crédito: as necessidades das pessoas eram satisfeitas com menos dificuldade do que atualmente – ou as coisas eram obtidas em quantidades suficientes (ver também Mathews; Mason; Schmink, 2015, p. 276). Para os indivíduos que expressavam tais pontos de vista, o declínio dos patrões e a libertação dos constrangimentos impostos pelo sistema foram associados a um sofrimento considerável, e não a um alívio. Silva enquadra esta visão – uma representação inegavelmente idealizada do passado – como parte da realidade do período pós-1964, marcado pela degradação e deterioração ambiental e pelo crescente empobrecimento dos camponeses ribeirinhos no estuário do Amazonas.

Alternativas

Com o desaparecimento dos postos de comércio, os moradores rurais tinham pouca opção senão estabelecer laços econômicos com os comerciantes fluviais itinerantes (marreteiros, regatões, atravessadores). Silva (2004, p. 124) comenta as suas observações em Jocojó, que a partir do final da década de 1980 foram os comerciantes fluviais a servir de patrões, embora dificilmente pudessem ser diferenciados dos seus clientes em termos econômicos. Embora os seus preços de mercadorias fossem mais elevados do que os das lojas da cidade (quanto mais longe da cidade, maior a margem de preços) e os preços recebidos pela produção fossem mais baixos, a capacidade de comprar a crédito era essencial para muitos, para preencher as lacunas de escassez de receitas nos ciclos econômicos anuais⁽⁴⁾. Dodd (2020b, p. 85) também observou uma variação deste padrão na década de 2010 em Marajoí, durante o pico da colheita do açaí, quando os regatões de Belém e Breves trocavam bens duráveis (geladeiras, motores rabeta, geradores, máquinas de lavar) pelo açaí.

Estes padrões são paralelos ao que Jason Mason e Marianne Schmink (2015, p. 269) encontraram ao longo dos rios Purus e Ituxi no sul do

Amazonas. Argumentaram que a persistência de “sistemas hierárquicos de crédito informal a longa distância... era uma adaptação contínua aos sistemas de produção amazônicos únicos e sazonais em áreas rurais remotas, na ausência da plena inclusão da cidadania dentro do modelo de desenvolvimento brasileiro (Mason; Schmink, 2015, p. 267). Mason e Schmink (2015, p. 272) identificaram que 92% dos habitantes rurais entrevistados utilizavam comerciantes fluviais devido à quase total ausência de empresas no interior. Em Gurupá, esta porcentagem é provavelmente menor, visto que a população rural tem acesso relativamente fácil à cidade via barco a motor (e agora via estradas), e do aumento do capital econômico disponível devido ao surto do mercado do açaí e um sindicato de trabalhadores rurais e agências municipais mais eficientes e com maior acesso a programas governamentais de transferência de renda. Mas, quanto mais longe estiver da cidade, mais provável é que o comerciante do rio se torne uma opção aceitável.

Outra alternativa para lidar com o fim do posto de comércio no campo foram as experiências coletivas geridas pela comunidade: fortemente apoiados pela Igreja Católica e organizados através das Comunidades Eclesiais de base da Igreja (CEBs) (ver Capítulo 14). Os participantes reuniram recursos para comprar bens na cidade para serem vendidos aos membros a uma margem muito baixa. Isto serviu para preencher lacunas quando os postos de comércio já não existiam e para reduzir os custos ao consumidor. A maioria das iniciativas, contudo, acabou por falhar devido à incapacidade de estender o crédito aos associados quando as dívidas não eram reembolsadas (ver Capítulo 14).

Na cidade de Gurupá, tal como no campo, nos anos 2000 o sistema de aviação e o sistema de endividamento terminaram. Foram substituídos por um sistema híbrido de acordos de crédito-dívida com proprietários de lojas locais, de todas as dimensões, mas com pagamentos devidos mensalmente, e para a maioria dos clientes, saldos pagos em dinheiro. Os indivíduos a quem era dada preferência a este acordo eram trabalhadores do governo com um salário fixo, bem como indivíduos com direito a benefícios governamentais recebidos mensalmente. Esses tipos de compras a crédito estendem-se às populações rurais, se puderem fazer viagens regulares à cidade para receber fundos, comprar bens e pagar dívidas (Dodd, 2020a, 2020b; Mason; Schmink, 2015, p. 270).

NOTAS

- (1) A pesquisa foi financiada pela ONG italiana Laici América Latina Movement (MLAL) e dirigida por Paulo Oliveira, com apoio logístico e consultivo da Igreja Católica, Universidade Federal do Pará, Central Única de Trabalhadores (CUT) e a Associação Brasileira para a Reforma Agrária (ABRA) (Olivera, 1991, p. 6-7; Silva, 2003, p. 129). O município foi dividido em 14 seções e foi recolhida uma amostra estratificada constituída por um total de 342 entrevistas (11% do município).
- (2) Para poder aposentar-se, um trabalhador rural deve ter pelo menos 60 anos, se for homem, e 50 anos, se for mulher. É também obrigatório provar 15 anos de envolvimento em atividades rurais (Stivali, 2017).
- (3) Embora não existam dados domésticos para Gurupá, a pesquisa de Lima (2010, p. 13-14) em Mamirauá indica que na sua amostra de 2005-2006, as pensões e CCT constituíam aproximadamente 13% das receitas anuais.
- (4) Lima e Pozzobon (2001, p. 56) comentam sobre o mesmo padrão na Amazônia Ocidental, enquanto Harris (2000, p. 51) menciona o papel dos chefes de fábrica exportadores de peixe na concessão de crédito, embora não forneçam bens básicos no médio e baixo Amazonas. Meira (2017, p. 104) vai mais longe e argumenta que para o Alto Rio Negro, o aviamento continuou a funcionar até aos anos 1990 entre os grupos indígenas. McGrath (1989), no estudo dos comerciantes fluviais no baixo Amazonas, concluiu que os lucros obtidos pelos marreteiros não eram extravagantes, apesar da sua reputação de sobrefaturamento. Ver também Mason e Schmink (2015, p. 270) para observações semelhantes.

Classe, raça e gênero

Richard Pace

A descrição de Wagley das relações sociais em Gurupá aprofundou no sistema local de classes sociais, bem como nos conceitos regionais de raça e etnia. A descrição de Wagley da classe social foi fortemente emprestada do trabalho teórico de Ralph Linton sobre a classificação e o prestígio (*rank* e *prestige*), tal como entendido através dos conceitos de status e papéis (status e role). Sua abordagem foi funcionalista e não deu prioridade a tensões sociais ou conflitos de classe – como foi observado no capítulo anterior. Wagley estava mais interessado em explorar as diferentes categorias de classe social e em dar exemplos de como elas se desenrolam em estudos de caso de vários indivíduos. O valor das suas descrições está, portanto, nos pormenores das formas de vida, mas não tanto em termos de análise de conflitos e mudanças.

Já a descrição de Wagley da raça social em Gurupá, pelo contrário, foi pioneira para o seu tempo. Com base em *Uma Comunidade Amazônica*, e mais tarde seu trabalho na Bahia, Wagley, (1959) escreveu “*Social Race in the Americas*” (Raça Social nas Américas). O trabalho documentou a construção cultural da “raça”, que nas Américas poderia ser baseada no fenótipo, descendência, língua, vestuário, riqueza, costumes sociais e/ou autoidentificação. Também podia mudar dependendo das circunstâncias, ou seja, não era fixa (ver também Kottak, 1967; Harris, 1970). Adicionalmente, a discussão de Wagley sobre o termo regional “caboclo” em *Uma Comunidade Amazônica* serviu como base para análises críticas do uso do termo na literatura das ciências sociais.

Wagley não incluiu muita informação sobre o gênero no seu capítulo sobre relações sociais, limitando sua análise no capítulo sobre família. Atualmente, gênero é considerado uma parte fundamental das relações sociais, pelo que, neste volume, será aqui incluído. De modo geral, a descrição de Wagley da identidade e dos papéis do gênero é modesta, predatando a ascensão da antropologia feminista e a maior consciência da necessidade de investigar o gênero.

Classe social

Wagley descreveu o sistema de classes em Gurupá como estando em decadência após o declínio da produção de borracha ao longo dos anos 1900. Escreveu que, embora fora da comunidade pudesse parecer uma sociedade homogênea de camponeses rurais, para o povo de Gurupá havia divisões distintas, embora nem todos concordassem com elas ou com a forma como os indivíduos poderiam se encaixar na estrutura geral de classes (Wagley, 2014, p. 107-108). Wagley enumerou as categorias por ordem de prestígio social:

1. A *Gente de Primeira* classe, “brancos”, formam a classe alta local (grandes proprietários de terras, grandes comerciantes);
2. A *Gente de Segunda* classe, são outros habitantes da cidade (proprietários de lojas, funcionários públicos);
3. A *Gente de Sítio*, agricultores da terra firme;
4. Os *Ribeirinhos da Beira*, as pessoas que vivem em palafitas nas várzeas e ilhas inundadas, ganhando o seu sustento com uma economia extrativista.

Evidente na classificação é a mistura de categorias “raciais” e de classe, que Wagley explica em maior detalhe quando o seu capítulo aborda conceitos raciais em Gurupá.

Wagley detalha as interações entre pessoas de diferentes origens de classe, particularmente como os limites de classe e a subserviência são mantidos pela pequena primeira classe. Os limites, escreveu, eram marcados por “quem convidou quem” para festas de aniversário (para adultos), quem recebeu um convite para uma festa exclusiva, quem foi autorizado em que sala numa festa de dança segregada; ou a quem foi oferecida uma cadeira para se sentar e comida especial num evento privado ou público, tal como uma festa de santo (Wagley, 2014, p. 109-112). Em muitos casos, indivíduos das classes mais baixas sentiam-se “envergonhados” ou sentiam-se socialmente inferiores para interagir ou mesmo para estar perto das pessoas de classe mais alta (como mencionado no Capítulo 6). Muitas vezes, faltava-lhes vestimenta adequada ou até mesmo sapatos.

As distinções de classe não foram tão explicitamente marcadas entre as três classes mais baixas, embora os habitantes da cidade tivessem vantagens sobre os agroextrativistas através do acesso à escolaridade e ao posto de saúde. Como resultado, os habitantes das cidades de segunda classe tendiam a sentir-se superiores aos seus amigos e familiares rurais. Wagley concentrou-se neste espaço social entre os habitantes das pequenas cidades e os agroextrativistas rurais quando ele e Harris criaram sua classificação de *Small Town Dwellers* (habitantes da cidade pequena) como um dos tipos culturais na América Latina (Wagley; Harris, 1955).

Na estimativa de Wagley (2014, p. 113) da demografia das classes sociais, a Primeira Classe consistia em menos de 10% da população total; os habitantes da classe baixa aproximadamente 20%; cerca de 60% ou mais da população eram agricultores (Gente de Sítio) e os últimos 10% eram extrativistas. A ocupação foi um dos principais critérios utilizados para definir o estatuto da classe. Um elemento-chave da classificação da ocupação era se um indivíduo fazia trabalho manual. Como Wagley (2014, p. 114) observou ao longo da história brasileira, o trabalho físico foi historicamente uma marca da casta de pessoas. Após o fim da escravatura, o trabalho manual continuou a ser um símbolo de baixo estatuto social; e um desdém pelo trabalho manual tornou-se um valor social partilhado não só pelos descendentes das famílias proprietárias de pessoas escravizadas, mas também pela nova classe média e comercial das cidades, e pelas pessoas de inúmeras pequenas cidades em todo o interior do país. Isto inclui Gurupá, onde a emancipação de qualquer tipo de trabalho manual tornou-se um símbolo importante do estatuto de classe alta. Wagley (2014, p. 114, nota 6) observou que de 17 homens classificados como Primeira Classe em sua pesquisa, nenhum realizava trabalho braçal. Em contraste, dos 55 homens de Segunda Classe, todos, exceto dois (funcionários da prefeitura municipal) ganhavam o seu sustento com alguma forma de trabalho manual.

Rendimento e nível de vida foram também critérios explícitos utilizados pelos gurupaenses para determinar a classe social. Utilizando um questionário com 113 agregados familiares da comunidade (30% do total no município), Wagley detalhou rendimentos, posses, tipos de habitação (por exemplo, materiais utilizados na construção) e mesmo o número

médio de pessoas por quarto, para distinguir suas quatro classes sociais. Em seguida, descreveu os orçamentos familiares, as dívidas e, em seguida, os estilos de vida de três famílias (rotuladas A, B, e C) de diferentes posições de classe (Wagley, 2014, p. 118-124). Também comentou as oportunidades de mobilidade social, observando que a mobilidade ascendente era difícil e pouco frequente (Wagley, 2014, p. 129). As oportunidades educacionais, por exemplo, eram muito limitadas, exceto para as famílias mais ricas, que podiam enviar os seus filhos para Belém ou rio acima para Santarém, para completar as séries primárias e secundárias. O potencial de melhoria econômica era limitado, devido aos baixos preços pagos pelos produtos agrícolas, aos preços elevados de todos os bens importados e ao rígido sistema comercial baseado na dívida. Em geral, relatou que a única forma de um indivíduo subir na hierarquia social era mudar-se para outra cidade, onde as oportunidades poderiam ser maiores.

Desde a descrição de Wagley, o sistema de classes de Gurupá continua a aplanar. Na década de 1980, quando fiz a primeira pesquisa em Gurupá, as pessoas que entrevistei insistiram que já não existiam representantes da Primeira Classe. Zeca Pará, um antigo procurador e amigo/interlocutor de Wagley, comentou em meados da década de 1980: “Hoje já não existem pessoas de Primeira Classe. Estas divisões não são classes como antes: a primeira e a segunda classes de antigamente funcionavam através da separação rigorosa de pessoas. Por exemplo, eram realizadas danças em que os limites das classes não eram ultrapassados. Hoje, a primeira é pequena, a segunda é grande” (Pace; Hinote, 2013, p. 170).

Na década de 2020, uma análise comparável encontraria uma distribuição de classes ainda diferente: usando a escala de classe social do IBOPE, amplamente utilizada em todo o Brasil, Gurupá não teria classe A ou B. Os mais abastados são os membros da classe média (C1). São tipicamente comerciantes com negócios relativamente grandes, proprietários de terras com recursos valiosos para o extrativismo e profissionais que trabalham no sistema hospitalar ou judicial. Apenas alguns desta classe são descendentes da antiga elite do Gurupá. É provável terem empregadas domésticas e seus filhos terem cada vez mais diplomas universitários (conforme o censo de 2010, 246 pessoas em Gurupá tinham um diploma universitário ou técnico avançado). Os seus

rendimentos, em geral, são superiores a 6,5 salários-mínimos. Segundo o censo de 2010, 5% da população estava nesta categoria de rendimentos – com apenas 10 famílias (0,18%) a auferir rendimentos mensais superiores a 20 salários mínimos (R\$ 12.430 ou US\$ 6.308).

A classe média baixa (C2) inclui comerciantes menores, com propriedades de dimensão média e funcionários públicos com salários mais baixos. A classe trabalhadora (D) é o maior segmento da população (66,1% dos agregados familiares). Eles vivem tanto na cidade quanto no interior, e incluem pequenos proprietários de lojas, servidores públicos e uma vasta gama de agroextrativistas. O trabalho manual, incluindo todas as tarefas domésticas, é tarefa da família. A educação universitária é improvável. Os rendimentos variam de um a quatro salários mínimos, mas durante os períodos de pico de colheita do açaí ou da madeira esses valores podem aumentar.

Nos anos 2010, a classe E de Gurupá constituía 13,9% do município, cujas famílias vivem nas periferias da cidade ou no vasto interior. Eram desempregados ou subempregados – ocupando em tempo parcial empregos de baixa remuneração na extração (açaí e madeira) ou mão de obra pouco qualificada (como o transporte de cargas em carroças de mão). Eles frequentemente carecem de terra para as roças. Podem contar com os programas governamentais para fazer face às despesas. A educação de nível primário é raramente concluída e o rendimento é frequentemente inferior a meio salário mínimo.

Em Pace e Hinote (2013, p. 170-71), perguntamos às pessoas como distinguiam as classificações sociais, às quais os entrevistados forneciam três qualidades ou traços gerais. A primeira é o dinheiro, embora seja a menos importante das três. A segunda é a seleção de postos de trabalho: distinção entre trabalho braçal e demais ocupações. Neste contexto, ter um negócio é considerado ideal. A terceira é o prestígio: as pessoas são de maior prestígio se forem bem conhecidas. Incluem-se aqui indivíduos com poder político, bem como aqueles com grandes redes sociais, tais como patrões com muitos clientes ou padrinhos com muitos afilhados. Em cada um destes casos, o nome de família pode ajudar a elevar ou reduzir o estatuto de uma pessoa.

Segundo dados da pesquisa de 1983 e 2011 (Pace; Hinote, 2013, p. 171), a mobilidade social é sempre colocada no contexto da obtenção de uma profissão adequada, seja através de formação ou educação. Uma vez obtida, porém, o pressuposto é de que uma pessoa terá de se afastar por haver tão poucos empregos em Gurupá. A mobilidade social, portanto, requer mobilidade geográfica, tal como Wagley mencionou na década de 1940. Os gurupaenses, em geral, não acreditam que o trabalho árduo conduza à mobilidade social, especialmente para os agroextrativistas.

Raça social

Na metade do capítulo sobre relações sociais, Wagley discutiu o conceito de raça e o seu significado em Gurupá. “Raça”, quando Wagley escreveu *Uma Comunidade Amazônica*, foi, e continua a ser problemático para os antropólogos. Wagley trabalhou arduamente durante a sua carreira para expor a construção ideológica da raça, ou seja, classificações raciais baseadas em construções sociais de grupos de pessoas, que estão longe de ser científicas, sistemáticas ou racionais (Wagley, 1959). Em Gurupá, Wagley interessou-se pela forma como a raça social era definida e como ela moldou as interações sociais. Observou que os três principais grupos que constituem a população brasileira – europeus, africanos e indígenas – e as suas várias misturas estavam todos representados. A sua equipe ofereceu uma classificação aproximada dos fenótipos, baseada na vaga noção de origens geográficas e aparências físicas associadas – uma classificação comum no mundo ocidental – 15% europeus, cerca de 50% de misturas de europeus com africanos e povos indígenas em vários graus; cerca de 25% de indígenas ou nativos americanos; e cerca de 10% africanos (Wagley, 2014, p. 135).

Em contraste, o povo de Gurupá tinha as suas próprias categorias, registradas por Wagley e Galvão (Wagley 214, p. 135): Branco para os de fenótipo ideal europeu; moreno para misturas de vários tipos; caboclo para os de características físicas ideais indígenas; e preto para os de tipo físico ideal africano. Mulato era usado apenas para se referir a uma mulher atraente e não estava diretamente ligado ao fenótipo. Negro era raramente usado, exceto pejorativamente, e era considerado um insulto.

O termo pardo, amplamente utilizado no Brasil na época para pessoas de várias misturas raciais, não era utilizado em Gurupá, exceto por alguns funcionários governamentais.

Sendo uma construção social, Wagley escreveu como estas classificações eram imprecisas, sobrepostas e aplicadas inconsistentemente (uma característica comum na Amazônia, que remonta aos tempos coloniais, tal como descrita no Capítulo 5). Por exemplo, Wagley pediu a 11 gurupaenses que classificassem o vice-prefeito, a quem descreveu como “um homem portentoso cuja ascendência mista é claramente das três raças, mas a sua aparência é mais a de um mestiço”. As respostas foram: cinco chamavam-lhe caboclo e seis chamavam-lhe branco⁽¹⁾.

Nos anos 1980, quando comecei a investigação em Gurupá, grande parte deste sistema taxonômico ainda era utilizado, incluindo a ambiguidade de classificações precisas e a sobreposição de categorias. As categorias raciais comuns ouvidas em conversas entre os gurupaenses ou suscitadas em entrevistas continuavam a ser morenos, negros e brancos. No entanto, houve mudanças. Uma foi a alteração do termo caboclo; e a segunda foi com noções relativas a populações africanas e misturadas.

Caboclos

Quando Wagley e Galvão coletaram dados sobre a raça social em 1948, o termo caboclo estava reservado para pessoas com “características físicas indígenas” (Figura 9). A principal característica diagnóstica era o cabelo preto grosso “três pelos no queixo por uma barba...” (Wagley, 2014, p. 130). Nos anos 1980, o termo havia se tornado mais problemático, controverso e menos suscetível de se referir ao fenótipo. Alguns abstiveram-se completamente de utilizar o rótulo devido às suas fortes conotações depreciativas (Pace, 2006; Lima, 1999; Harris, 1998)⁽²⁾. Outros utilizaram o termo para referências geográficas (ou seja, um caboclo é qualquer pessoa do estado do Pará ou da zona rural do Pará), para a classe social (ou seja, os caboclos são os pobres e sem instrução) ou para o estilo de vida de subsistência (análogo aos ribeirinhos, agroextrativistas ou camponeses). Para aqueles que ainda usam caboclo para se referir ao fenótipo, houve problemas na sua aplicação. O caboclo podia ser usado como termo de

capa para misturas de negros, brancos e descendentes das populações indígenas (Pace; Hinote, 2013, p. 166-167). Em outras partes das Américas, o termo mestiço é frequentemente utilizado para este grupo, embora normalmente não inclua pessoas de ascendência africana. No Brasil, existe um rótulo que se refere a misturas africanas e indígenas, conhecido como cafuzo, mas não é amplamente utilizado e não inclui os europeus. Ambos, cafuzo e mestiço, não são comumente utilizados em Gurupá. Contudo, o termo caboclo pode ser usado para repudiar tanto a herança indígena quanto a africana. Em 2002, Alfredo Pantoja Costa, um funcionário da Igreja no final dos seus cinquenta anos, explicou-me que “até muito recentemente, ninguém queria identificar-se com os índios. Chamávamos antes de caboclos” (Pace; Hinote, 2013, p. 168).

O uso geral do termo caboclo levou a muita discussão, não só na literatura das ciências sociais, mas também em Gurupá. Vários autores examinaram o termo (Lima, 1992; 1997; Nugent, 1993; Pace, 1997, 2006; Brondizio, 2008), e alguns consideram o rótulo como um termo útil para um grupo cultural que representa a maioria da população da região amazônica: o campesinato não indígena ou de raízes culturais rurais – que muitos dos urbanos regionais também podem partilhar. Por outro lado, outros estudiosos centram-se nas conotações depreciativas do termo e defendem a sua não utilização na literatura, exceto em circunstâncias especiais. Um caboclo é descrito de várias maneiras, como preguiçoso, traiçoeiro, corrupto, com características indígenas, mestiço, astuto, pouco fiável, de carácter pérfido (Wagley, 1976, p. 141; Nugent, 1993, p. 25). Chamar as pessoas de caboclo indica que elas ocupam um estatuto social inferior. Geralmente as pessoas não usam a palavra para se dirigirem diretamente a outro, a menos que seja feito com raiva ou para depreciar alguém. Duas exceções são quando se exprime solidariedade para com os pobres da região ou quando um político que quer votar afirma que “somos todos caboclos juntos”, ou quando se diz (em resposta, por exemplo, a um antropólogo): “Não sei, sou apenas um caboclo” (Nugent, 2018, p. 12).

Em duas pesquisas que realizei em 1999 e 2009 em Gurupá, perguntei a uma amostra aleatória de residentes da cidade se consideravam o nome “caboclo” ofensivo (Quadro 1). Em 1999, 35% da população da amostra

não utilizava o termo, considerando-o ofensivo (20% deste subconjunto) ou simplesmente não se autoidentificou com o termo – “Eu não sou caboclo” (15%). Estas respostas aumentaram para 49,2% em 2009. Os restantes 65% em 1999 e 50,8% em 2009, contudo, responderam que não acharam o rótulo ofensivo. Entre estes entrevistados em 2009, 23,4% reconheceram que o termo era depreciativo, mas ainda assim aplicado. Lima (1997) comenta esta autoimagem negativa. Nos seus estudos sobre agroextrativistas no médio Solimões-Amazonas, descobriu que a autodenominação mais comum é “pobre”. Caboclo não era uma autodenominação típica, mas sim um termo imposto à população por outras pessoas. A utilização do termo, com todas as suas conotações negativas, que incluem supostas deficiências “raciais”, serve como forma de racionalizar a posição menos privilegiada dos grupos dentro da sociedade. Assim escreve Lima (1997, p. 307):

Incorporam, embora de forma invertida, o estereótipo que lhes é atribuído, uma vez que a sua condição estruturalmente desfavorecida lhes oferece a possibilidade de negar qualquer responsabilidade pela sua sorte e de se posicionarem como “naturalmente” merecedores de ajuda. Enquanto o estereótipo atribuído a causa da sua pobreza à indolência natural da sua “raça”, a sua própria interpretação é que, como não são responsáveis pelo seu estatuto social, são necessariamente merecedores de ajuda. Esta autoimagem, reforçada e manipulada por padrões e políticos, [...] é de baixa autoestima.

Por outro lado, a metade da população participante da pesquisa em 2009 não via ofensa no termo e declarou que o rótulo era simplesmente um marcador de origem: o nome para alguém da região (34,4%); um estilo de vida: um caboclo é um ribeirinho ou agroextrativista (28,1%); ou uma identidade cultural regional (14,1%). As tendências importantes nestas respostas são: (a) a proporção crescente da população que questiona o uso do termo em Gurupá, estreitamente ligado aos esforços de consciencialização na Igreja e no sindicato rural; (b) a persistência de uma pequena percentagem que partilha uma autoimagem negativa, que se enquadra numa resposta ideológica geral aos séculos de opressão sofridos por esta população; e (c) uma porção decrescente, mas ainda considerável, que vê o termo num sentido neutro (localização ou estilo de vida) e num sentido positivo (identidade cultural).

Uma segunda questão decorre destas observações: se “caboclo” incorpora conotações negativas substanciais e parece ser, pelo menos neste estudo em Gurupá, cada vez mais rejeitado por quase metade da população, por que alguns cientistas sociais continuam a usar o termo na literatura? Examinei esta questão em dois artigos (Pace, 1997, 2006), nos quais sugeri várias razões para o seu uso continuado⁽³⁾. Primeiro, a população referida como caboclo não foi bem estudada ou compreendida pelos cientistas sociais (Nugent, 1993, p. 6, 35, 39). Há apenas um número limitado de estudos aprofundados, que, embora tenha crescido nos últimos anos, ainda é pequeno, em comparação com o número de estudos de povos indígenas ou mesmo de grupos de migrantes rurais. Isto, apesar desta população poder representar a “adaptação ótima à vida na região” (Moran, 1974, p. 144); e apesar da adaptação se estender a todo o sistema do rio Amazonas, ela demonstra numerosas variações (Cleary, 1993, p. 335-336). Como mencionado anteriormente, os principais relatos sobre o estilo de vida são ainda o estudo de Wagley e Galvão sobre Gurupá.

A ignorância científica da população pode ocorrer por várias razões. Por uma delas, para o público ocidental o grupo pode não possuir o “exotismo”, “estranheza” ou “alteridade” que os povos indígenas oferecem. Nem estão tão diretamente envolvidos como um grupo na tão estudada expansão fronteiriça, desenvolvimento e conflito social, como os migrantes para a Amazônia. Nugent (1993, p. 6,35,39) acrescenta que o grupo não é levado a sério pela comunidade científica, quer sendo subsumido sob a rubrica da natureza que lhes nega uma existência social separada, quer desaparecendo sob uma invisibilidade formal fabricada por modernistas que os veem como uma patologia social que pode impedir o desenvolvimento.

O ponto é – quando um grupo não é bem estudado ou compreendido, a probabilidade de estereotipagem e a aceitação inquestionável de rótulos pejorativos pela comunidade acadêmica serão mais prováveis. Uma vez que, até recentemente, os chamados caboclos não eram muito valorizados como sujeitos etnográficos, mas apenas vistos como nativos americanos “aculturados” ou camponeses que são um obstáculo ao desenvolvimento social e econômico na área, razão pela qual os nomes pejorativos persistem.

Outra razão para o uso continuado dos termos nas ciências sociais pode ser a sua utilidade para criar uma imagem de outro mais “exótico”, aumentando assim o peso da investigação etnográfica. Como Fabian (1983, p. 121) observou em referência específica à antropologia, “[...] a alteridade exótica pode não ser tanto o resultado como o pré-requisito da investigação antropológica”. Se o estudo da chamada população cabocla foi conceitualizado como fazendo investigação de segunda classe – o que é sugerido pelos relativamente poucos estudos existentes (Harris, 2000, p. 211), então, o uso de um termo exótico que pode conjurar “alteridade”, pode ser apenas o que é necessário para justificar o esforço da investigação. Chamar a população de “caboclo”, em vez de agroextrativistas ou alguma forma de campesinato, acrescenta um nível de mística e valor etnográfico ao assunto que apenas lhe poderia permitir competir, em termos de prestígio, com estudos de indígenas amazônicos e dos migrantes para a Amazônia, que estão envolvidos no desenvolvimento e na agitação social. Surpreendentemente, Nugent, que foi inabalável na sua crítica às convenções literárias utilizadas para descrever os camponeses históricos amazônicos, bem como apontando o baixo estatuto recebido pelos indivíduos que os investigavam, aparentemente sucumbiu ao fascínio do rótulo caboclo exotizado e utilizou-o ao longo da sua carreira. Independentemente das razões para o uso do termo “caboclo”, como Deborah Lima conclui corretamente (1999, p. 26): “[...] qualquer referência ao termo não pode ser totalmente inocente, pois refere-se sempre à conotação pejorativa [...] o próprio nome só é usado excepcionalmente, como uma autodenominação”.

Em partes do mundo acadêmico, há um recuo para esta visão crítica do termo caboclo. Na conclusão do volume editado por Adams *et al.*, Murrieta *et al.* (2009, p. 336) opinam:

Um dos aspectos mais frequentemente negligenciados, particularmente por investigadores estrangeiros, é o importante papel que o termo caboclo tem desempenhado como marcador e diferenciador da identidade do mestiço amazônico na estruturação de um contradiscurso sobre as esferas social, política e artística da região [...]. A nossa intenção aqui não é substituir uma versão (pejorativa, discriminatória) por outra (alternativa e autocongratatória), mas simplesmente mostrar que ambas existem numa aceitação comum do termo, exibindo toda a ambiguidade e diversidade de significado que a palavra caboclo contém. *Não é limpando*

‘ideologicamente’ o termo historicamente utilizado para se referir a estas populações que faremos desaparecer as visões de mundo por elas expressas [grifo do autor].

Tornar o argumento nacionalista na passagem é lamentável, pois subestima a importância das abordagens transculturais, tão críticas na antropologia. Também ignora os números de brasileiros que compreendem bem o argumento de um contradiscurso, mas optam por não utilizar o termo. No entanto, é a frase “limpeza ideológica” (no jargão de hoje – “cancelar cultura”), que é mais problemática e contraria o que os ativistas interessados na justiça social lutaram longa e duramente em termos de superação das (más) representações.

Concluí a crítica do termo estipulando que, a menos que os próprios povos amazônicos optem por utilizar o termo para autoidentificação, convertendo um termo negativo num símbolo positivo, então o uso acadêmico do termo deve ser questionado. Nesta linha, é de notar que Marnie Watson (2018) encontrou um uso alternativo emergindo na cidade de Manaus – um associado ao festival regional de Boi-Bumbá. Ela observa que à medida que o festival se tornou mais proeminente (juntamente com o festival mais conhecido em Parintins, transmitido nacionalmente), levou à valorização do tipo cultural “caboclo”, que desempenha um papel importante na ostentação folclórica.

Entre alguns grupos em Manaus, os caboclos (agora frequentemente soletrados cabocos) são vistos como “corajosos protetores do ambiente que impediram os interesses capitalistas de cortar florestas e poluir os rios e o ar” (Watson, 2018, p. 89). Watson descobriu que as ONGs politicamente orientadas chegaram mesmo a pressionar com sucesso a legislatura estatal no Amazonas para criar o “Dia do Caboclo”, a 24 de junho. Watson (2018, p. 89) também escreve que a sua pesquisa confirma o que Cavalcanti (2001) sugere – que as representações positivas dos caboclos no imaginário musical e visual é um “veículo através do qual pessoas do Amazonas renovaram e criaram uma nova e moderna identidade a partir do que outrora foi uma categoria social injuriada”.

Crítico para essa discussão, Watson reconhece que a identidade “caboclo” expressa pelos grupos que estudou em Manaus é claramente

nostálgica, uma celebração de um caminho de vida do passado para os celebrantes de Boi-Bumbá. Como tal, poucos participaram no estilo de vida (que seria dos seus avós ou pais), mas simplesmente adotaram-no como parte da sua identidade amazônica, moderna e urbana (Watson, 2018, p. 90). Em outras palavras, a distância sociocultural permite um tipo de reinterpretação não facilmente possível para os habitantes rurais, como em Gurupá, onde o rótulo continua a ser principalmente negativo. Mas sugere possíveis caminhos futuros para a identidade, que poderiam levar a uma reinterpretação de um rótulo de preconceito em toda a região, não como um contra-argumento, mas como uma projeção positiva.

Pretos, negros e pardos

Em 2000, houve também mudanças no sistema de classificação racial no Gurupá, com uma maior consciência da ascendência africana. Esta nova consciência estava ligada a reivindicações de propriedade da terra através da etnicidade. Este direito foi estabelecido pela Constituição do Brasil de 1988. O Decreto 78 garantiu às minorias étnicas o direito de possuir a terra sobre a qual vivem e trabalham. A lei aplica-se a grupos indígenas, bem como a grupos descendentes de africanos escravizados. Para estes últimos, os critérios importantes são: o estabelecimento de um refúgio para pessoas em fuga à escravidão, antes de 1888, que foi a data da abolição; a ocupação contínua do território desde então; e a preservação do patrimônio cultural (tal como a religião, a música e a dança). Os habitantes são conhecidos como remanescentes de quilombos, quilombolas, negros e como afro-indígenas. No final dos anos 1990, o governador do Pará insistiu fortemente no estabelecimento de quilombos no estado. O Padre Giulio de Gurupá trouxe a ideia ao município, enquanto a FASE e o Sindicato Rural rapidamente deram seguimento e iniciaram o trabalho de legalização. Em meados dos anos 2000, 85.468 hectares, quase 10% do município, foram classificados como quilombos (Treccani, 2006, p. 607).

Viver num quilombo, porém, requer o reconhecimento da ancestralidade africana. Até o final dos anos 1990, esta foi uma declaração incômoda. Silva (2004, p. 75), no seu estudo de Jocojó,

escreveu: “[...] localidade e ocupação econômica, não uma origem comum – a ancestralidade dos escravos africanos – eram as principais fontes da identidade das pessoas em Jocojó”. Quando falei com membros de comunidades quilombolas em 2001 e posteriormente, falavam relutantemente em serem negros. Por exemplo, numa conversa com Doca de Castro no início dos anos 2000, um agroextrativista de 40 anos do quilombo Maria-Ribeira, declarou: “Eu sou negro”. Continuando, ele disse: “vinte e cinco anos atrás eu teria tido vergonha de admitir ser negro. As pessoas usavam o termo preto, mas a ascendência africana e escrava estava sempre escondida. Ninguém falava dele abertamente”. Durante esta mesma conversa, Jean Marie Royer, o antropólogo francês que realizou pesquisas em Maria-Ribeira nos anos 1990, comentou que antes das ofertas de terra para quilombos ninguém reconheceria descendência de africanos escravizados ou ser negro. Em sua opinião, só a aldeia rural de Jocojó era suscetível de ter sido um quilombo no sentido mais estrito, com o resto das comunidades agora designadas como quilombos a adotar, pelo menos temporariamente, o rótulo de negro por razões econômicas e políticas. Um ano antes, Paulo Oliveira, da FASE-Gurupá, mencionou igualmente que as pessoas em Gurupá não estavam tanto desenvolvendo uma consciência cultural de serem negros quanto desenvolviam uma consciência política de que a terra é deles porque os seus antepassados foram escravizados.

Nos anos que se seguiram à demarcação dos quilombos, as pessoas chamando-se abertamente de negro declinaram um pouco. Uma autodesignação alternativa ouvida é quilombola que não significa necessariamente negro ou mesmo preto. Para aqueles que menosprezam as suas raízes africanas escravizadas, a ênfase é que são remanescentes das populações escravizadas – e não necessariamente a mesma raça, cor ou etnia que aqueles parentes ancestrais. Em 2022, outra mudança na autodesignação nos quilombos de Gurupá é a popularização do termo afro-indígena (Silva, 2022, p. 30, 114). Este termo é paralelo a uma utilização crescente e generalizada do termo em todo o Brasil, bem como ao reconhecimento da sua base histórica mais precisa para as populações amazônicas a partir do século XVII em diante (Pacheco, 2016, p. 35).

Ao mesmo tempo, a consciência individual de pelo menos alguns antepassados africanos, para além das pessoas que vivem nos quilombos, expandiu-se em Gurupá. Isto segue a opinião em todo o Brasil de que no centro da população está uma mistura de raízes europeias, africanas e indígenas. O termo popular para esta mistura em todo o Brasil é pardo, o que representa uma vasta gama de cores de pele e fundos. Embora nunca antes utilizada em Gurupá (como mencionado anteriormente), surgiu como o termo mais utilizado hoje em dia para a classificação da cor da pele (Tabela 1). Esta alteração deve-se provavelmente ao uso do termo nos meios de comunicação e no sistema educativo local, bem como a uma insistência no uso do termo nas classificações dos censos governamentais. Também, pela primeira vez, o termo mestiço apareceu nos nossos questionários.

Tabela 1. Autoclassificação da cor da pele e classificação do Censo 2013-2014 e 2010.

Cor da pele	Porcentagem Questionário dos Autores	Porcentagem do Censo 2010
Pardo	43.1	72.0
Moreno	26.7	0.0
Branco Claro	16.8	16.0
Negro	8.4	0.0
Preto	3.0	4.6
Mestiço	1.0	0.0
Amarelo (asiático)	1.0	2.2
Não classificado		5.2

Racismo

As opiniões de Wagley sobre as relações raciais no Brasil foram fortemente influenciadas pela noção de harmonia racial do seu amigo e colega Gilberto Freyre (Maio, 2019, p. 3; ver também Freyre, 1946; e a revisão de Freyre de Wagley, 1946). Seguindo Freyre, Wagley (2014, p. 132) escreveu: “O Brasil é bem conhecido em todo o mundo pela sua democracia racial. Em todo o país o preconceito racial e a discriminação são relativamente moderados, em comparação com a situação nos Estados

Unidos, África do Sul, e na maior parte da Europa”. Desde os anos 1940, contudo, muitas pesquisas sobre as relações raciais brasileiras, bem como os acontecimentos atuais, apontam para um estado de coisas mais complexo e repressivo (Telles, 2004). O racismo é agora entendido como um problema social de longo prazo no Brasil, que afeta milhões de pessoas.

Em janeiro de 2013, durante curso de graduação em Sociologia da Universidade Federal do Pará, realizado em Gurupá, os professores universitários levaram a turma de barco até a comunidade quilombola de Gurupá-Miri, onde discutiram o racismo e suas manifestações locais. Os alunos ouviram uma lista de exemplos concretos, como xingamentos (bem comum a comparação a um macaco) e piadas depreciativas. Mais sutis foram as suspeitas de preferências de contratação favorecendo indivíduos de pele mais clara, práticas de exclusão de clubes e certas igrejas e preconceitos em sala de aula contra crianças mais escuras na escola. Apesar dessa conscientização dos quilombolas, é notável que a discussão geral sobre o racismo no resto do município e na cidade é incipiente.

Em 2023, ao discutir o racismo com um grupo de gurupaenses visitando Belém, Rafael, um ambientalista independente com 30 e poucos anos comentou que a compreensão das pessoas sobre o impacto do racismo em Gurupá não é muito clara. Seja por falta de informação, ignorância ou imposição de ideologia reacionária, o tema racismo é um tema velado ou oculto. Por não ser debatido diretamente, disse ele, as pessoas não são sensíveis ao assunto e têm apenas uma compreensão muito superficial. Para ele, sim, existe racismo contra os quilombolas e sim, existe racismo estrutural ali. Mas como funciona e que formas assume não está muito claro para a maioria dos gurupaenses.

Neste ponto da discussão, Helena, a mãe de Rafael e uma professora aposentada de 60 anos, interrompeu que o racismo não está escondido dela. Ela afirmou enfaticamente: “Fui discriminada porque me declararam indígena. Eu morava no interior e quando cheguei na escola da cidade as pessoas olhavam para mim e me chamavam de índio e diziam - ah, aquele índio selvagem, ah aquele índio que sempre fica bravo. Eles me depreciaram por causa do meu cabelo, nariz e por ser morena.” Ela continuou:

“Isso também ocorre com os negros. Os jovens, que são negros, que moram nas últimas ruas de Gurupá, as pessoas consideram todos eles bandidos. Por serem pobres, negros e índios, são entendidos como bandidos pela maioria dos brancos que moram na frente da cidade e que têm um padrão de vida melhor. Para conseguir um emprego, para ganhar um bom dinheiro, quem tem pele branca e cabelos bonitos tem mais chances. Para pessoas como eu, que somos ribeirinhos, quando chegamos na cidade para estudar já somos discriminados. Não somos aceitos.”

Gênero

As investigações de Wagley e Galvão antecederam a ascensão da abordagem feminista nas ciências sociais. Na ausência desta influência, não atentaram para os modos de vida das mulheres ou às suas contribuições econômicas e políticas para a comunidade – como se poderia encontrar numa etnografia escrita em 2020. Ainda assim, como dito anteriormente, Wagley descreveu os papéis das mulheres como parte do seu estudo sobre a família e, dentro desse contexto, observou como algumas mulheres contribuíram para outros aspectos da cultura gurupaense. Wagley (2014, p. 162) iniciou a sua discussão sobre gênero ao afirmar os estereótipos ideais de gênero no seio da família de 1948. Esperava-se que os homens dominassem a esfera pública (o domínio do mercado formal), as profissões e a política. As mulheres foram relegadas à esfera doméstica (Wagley, 1968, p. 70-73, 103; 1976, p. 160-66; Jelin, 1990, p. 2, 6-7;). Na raiz desta divisão estavam vários pressupostos sobre características inatas: Como comumente representado pela dicotomia machismo/marianismo, assume-se que os homens são agressivos e intransigentes uns com os outros, enquanto são agressivos, promíscuos e arrogantes com as mulheres. Assume-se que as mulheres são passivas, carinhosas, castas, moralmente superiores e espiritualmente mais fortes do que os homens – características que, acreditava-se, as tornariam boas professoras de crianças (Stevens, 1973, p. 91).

É claro que estas características são ideais, enquanto que o comportamento real varia muito, dependendo da personalidade individual e das circunstâncias sociais. Wagley (2014, p. 163) afirma esta observação quando detalha o comportamento de gênero “real” *versus* “ideal” em Gurupá. Ele observou que em 1948 as mulheres eram

conhecidas por terem empregos públicos e por participarem da sua vida empresarial. Fez uma lista de mulheres que trabalhavam como auxiliares de escritório no posto de saúde e no estado; mulheres que serviam como carteiras, professoras de escola, no cartório dos registros civis. Entre as mulheres que participavam nos negócios estavam a mulher do padeiro, que tomou parte ativa e igualitária na empresa; e algumas esposas de comerciantes que participavam na compra de mercadorias e na venda de produtos. Wagley observou que as viúvas eram especialmente capazes de operar no que é idealmente o mundo dos homens. Podiam ser líderes em bairros rurais, bem como grandes produtoras de farinha de mandioca que até contratavam homens para limpar suas roças. Wagley mencionou que era bem conhecido que as viúvas tendem a dominar os seus filhos, o que incluiu Dona Diná, que exercia uma influência absoluta sobre o seu filho adotivo de 27 anos que trabalhava na Casa Borrvalho. Em contraste com o ideal da mulher passiva, Wagley coletou histórias que contavam como as suas mães eram “fortes” e como eram figuras centrais da família.

Wagley (2014, p. 166-167) concluiu:

Em vez do marido controlar e apoiar plenamente a sua família, uma mulher também é frequentemente a figura central do agregado familiar. Poucos homens em Gurupá são tão agressivos [...]. Apesar do ideal latino e brasileiro do homem dominante – o macho, como gostam de dizer – em sociedades como Gurupá as mulheres devem partilhar uma grande parte da responsabilidade e autoridade na família. Quando os homens estão ausentes, como frequentemente acontece em sociedades onde a situação econômica é insegura e instável, as mulheres não têm outra escolha senão a de assumir o poder. Quando os homens estão fora durante meses a trabalhar nos campos de borracha, ou quando migram em busca de trabalho, deixando para trás as suas famílias, as mulheres tendem a tornar-se as figuras dominantes dentro da família.

A análise de Wagley ainda localizava os papéis das mulheres, principalmente dentro da família, com incursões na esfera pública com maior frequência quando os homens estavam ausentes. Nos anos 2000, quando pedimos às mulheres para refletirem sobre o tempo descrito por Wagley, recebemos fortes declarações sobre a desigualdade de gênero. Por exemplo, Linda de Jesus, uma agroextrativista do rio Moju, em Gurupá, comentou em 2012:

“Na altura em que me lembro, e antes que me lembre, as mulheres eram muito humilhadas; não tinham muita liberdade. [...] No início as mulheres eram escravas do marido [...]. As mulheres não tinham os mesmos direitos que os homens tinham. Sendo chefes, elas só viviam sob os pés dos homens. Portanto, era muito difícil”.

Desde 1948, houve mudanças consideráveis nos papéis de gênero em Gurupá (Pace, 1995). Mais notadamente na esfera pública, desde a década de 1980, as mulheres têm trabalhado como prefeitas, vice-prefeitas, vereadoras, juízas, procuradoras, médicas e dentistas, bem como ocupando posições de liderança no sindicato dos trabalhadores rurais, no sindicato dos pescadores e na Igreja Católica. Estes não são padrões típicos observados em todo o Brasil (Moisés; Sanchez, 2016). Explorei várias razões para este desenvolvimento em Gurupá (Pace, 1995). A primeira é uma tendência nacional de maior número de mulheres do que de homens que entram nas profissões médicas e jurídicas, pelo que há mais mulheres disponíveis para preencher vagas nestes campos. A segunda é uma tendência regional para colocar mulheres profissionais em Gurupá, devido à sua relativa segurança (ou seja, baixa violência) e à sua proximidade de Belém (para que as mulheres possam estar próximas de suas famílias). Terceiro é uma tendência regional de aumento da participação feminina no sindicato dos trabalhadores rurais, na sequência de campanhas de empoderamento dirigidas por vários grupos, incluindo a Igreja Católica e o sindicato rural (Simonian, 2001, p. 33-35; Siqueira, 2009, p. 254; Pace, 1995; ver também Capítulo 14 sobre movimentos sociais). A legislação progressiva no sindicato estabeleceu uma cota mínima para as mulheres que servem nos conselhos (pelo menos 20%) e, de acordo com Treccani (2006, p. 439), a participação feminina nas reuniões do sindicato rural de Gurupá situa-se em média entre 20% e 30%.

Quanto às mulheres na política, os seus sucessos devem-se à sua proficiência política ou, em alguns casos, ao apoio de um homem (por exemplo, um cônjuge ou um político mentor) que ajuda na sua eleição com o objetivo de as manipular – a “síndrome do fantoche” (Blay 1981; Pace 1995). Cecília Palheta foi recrutada por José Vicente (filho de Dona Inacinha), o chamado “coronel de Gurupá” durante a ditadura militar, para concorrer à prefeitura (ver Capítulo 14). Após sua vitória, ele tentou controlar suas decisões políticas. Quando ela e seu marido

Chico resistiram, criou-se uma rixa amarga que durou até José Vicente deixar Gurupá.

Embora os papéis de gênero das mulheres se tenham expandido para empregos tradicionalmente masculinos no setor público, existem limitações e desvantagens poderosas. Cecília resumiu as dificuldades em termos de política numa entrevista em 2012 (Pace e Hinote 2013, p. 131).

As mulheres não têm participado tanto [da política] em Gurupá. Eu fui a primeira mulher prefeita, seguida por Esmeralda... [houve outra mulher prefeita em 2016]. Atualmente, há apenas uma vereadora. No passado, a maioria fez um mandato e depois desistiu. Mesmo no meu caso, não foi fácil. Eu estava sempre fora e não podia fazer as coisas tradicionais em casa. O meu marido, Chico, começou por se queixar do facto de eu estar fora de casa. Mas eu lembrava-lhe que quando ele me pediu em casamento, o meu pai (Jorge Palheta) disse-lhe que eu era uma pessoa que ia estar sempre a trabalhar e a estar fora de casa. Cada vez que o Chico se queixava, eu lembrava-lhe essa conversa com o meu pai. Mesmo assim, depois do nascimento da nossa filha, eu estava tão ausente como prefeita que o Chico brincava e dizia às pessoas que ele era a verdadeira mãe.

Como Cecília sugeriu, apesar das mudanças rápidas, muitas pessoas em Gurupá continuam a expressar pontos de vista tradicionais sobre os papéis de gênero. Especialmente no interior rural, velhos padrões persistem. Por exemplo, citando um estudo realizado pela FASE em 2000, Treccani (2006, p. 290-291) descreve como a divisão do trabalho no campo mudou pouco desde as descrições feitas por Wagley e Galvão: os homens adultos realizam atividades como derrubar árvores, preparar o solo para o plantio, caçar e pescar. As mulheres trabalham na roça nos momentos de maior necessidade de mão de obra, como na derrubada do mato para a queima, na capina e na colheita. A comercialização da produção é uma atividade quase exclusivamente masculina. As mulheres têm a responsabilidade de coordenar e executar as tarefas domésticas, supervisionar a criação de pequenos animais e o cultivo da horta e de plantas medicinais. Pina-Rodrigues *et al.* (2000, p. 12) acrescenta,

As atividades relacionadas ao manejo florestal são predominantemente masculinas. A participação das mulheres se expressa mais comumente na fabricação do palmito e no beneficiamento dos frutos. No caso da madeira, a participação faz parte do preparo de alimentos [lenha]. Outras atividades, como o artesanato e o uso de plantas medicinais, são

realizadas na comunidade por mulheres, jovens e crianças... O nível de participação das mulheres nas reuniões [comunitárias] é expressivo (em média 10 por comunidade), sempre com interesse em colaborar com as atividades desenvolvidas. No entanto, a participação direta na execução das atividades segue muitas vezes as relações [de gênero] existentes, em que o trabalho na floresta é uma tarefa desempenhada pelos homens.

Havia variações, como observa Silva (2004, p. 80) em Jocojó, “Embora houvesse tarefas identificadas por sexo e idade, a divisão do trabalho familiar não era rígida entre os roceiros de Jocojó, e o casal parental da casa geralmente suportava junto as ‘dores’ das atividades agrícolas”.

Nas nossas pesquisas em Gurupá (1985, 1999, 2009), quando questionados sobre a adequação de gênero às diferentes ocupações e tarefas domésticas (por exemplo, se é bom para as mulheres, para os homens ou para ambos serem: agricultores, políticos, artistas, etc.), a resposta comum foi “adequada tanto para mulheres como para homens” para a maioria das categorias. No entanto, quando perguntamos sobre a economia doméstica, por exemplo, se o marido deve ficar em casa com os filhos se a mulher ganhar mais, 51,7% das mulheres e 0% dos homens responderam que sim (Pace; Hinote, 2013, p. 129, 132). Este tipo de respostas, em conjunto com as observações da maioria das atividades de gênero, indica uma preferência continuada entre muitos para atribuir responsabilidades masculinas à esfera pública (apesar de as mulheres aí trabalharem de forma proeminente) e responsabilidades femininas à esfera doméstica – a divisão machismo-marianismo (Pace; Hinote, 2013, p. 134-135; Stevens 1973; Baldwin e DeSouza 2001). Parece que as visões populares (o ideal) e o comportamento real estão em grande fluxo e frequentemente em desacordo entre si (para mais detalhes sobre a percepção dos papéis de gênero, ver Capítulo 14; para um estudo comparativo em Ponte de Pedras, ver Chelekis 2011; ver também Siqueira 2009).

NOTAS

- ⁽¹⁾ Esta ambiguidade também faz parte do padrão brasileiro, segundo o qual os fenótipos são alterados por estatuto socioeconômico (Harris, 1970; Kottak, 1967). O sistema é conhecido pela sua fluidez, pois os indivíduos podem mudar a sua “raça”, alterando a sua aparência (por exemplo, apanhar um bronzado ou mudar a cor do cabelo) ou mudando o seu estatuto socioeconômico. Na região amazônica, a

natureza fluida da classificação racial data do período colonial, conforme discutido por Roller (2014, p. 170).

- (2) Para uma perspectiva histórica, Harris (2010, p. 107) escreve que já em meados dos anos 1750 o Estado proibiu o uso do termo caboclo, definido como a descendência de uma união indígena e branca, porque era considerado pejorativo. Esta política fazia parte dos mandatos no início do período do Diretório que incluíam a proibição da escravidão dos povos indígenas.
- (3) Partes deste texto são adaptadas de Pace (2006).

Família, casamento e parentesco

Monte Talley & Richard Pace

Em Gurupá, como no resto do mundo, os sistemas de parentesco funcionam como bases de gratificação socioemocional e de identidade pessoal, bem como fontes primárias de apoio econômico e muitas vezes político. Os gurupaenses tiram o máximo partido deste sistema de apoio, definindo e redefinindo continuamente as redes de parentesco das formas que melhor respondem às necessidades e oportunidades. A formação de grupos de parentesco, portanto, vai além das simples relações genealógicas para incluir proximidade geográfica, cálculos de riqueza, prestígio social e origens étnicas (Nugent, 1993, p. 145).

Em Gurupá, a unidade de parentesco é a “parentela”, uma rede centrada no ego baseada na descendência bilateral – as pessoas traçam o parentesco tanto através das linhas femininas quanto masculinas. Em nível mais amplo, os gurupaenses chamam a sua parentela “minha gente”, embora possam incluir não parentes que são simbolicamente ligados ao grupo de parentesco (ver parentesco fictício). O termo “parentes” é mais restritivo, sendo geralmente reservado aos parentes biológicos, com algumas exceções. A palavra família é a categoria mais restrita e refere-se tipicamente à unidade doméstica (Nugent, 1993, p. 144).

Em *Uma Comunidade Amazônica*, Wagley utilizou apenas o termo “família” e não o distinguiu de “minha gente” ou “parentes”. O uso de família de Wagley (2014, p. 148) espelhava o uso pan-nacional da época, particularmente “minha família”, que era um grande grupo (parentesco) constituído por parentes do marido e da mulher, muitas vezes incluindo primeiro, segundo e até primos em terceiro grau, tal como Nugent emprega o termo “minha gente”. Wagley escreveu que a família nuclear era significada por “minha esposa/marido e filhos”.

Pelo contrário, no seu estudo do Parú, Harris descobriu que o termo “parente” era amplamente aplicado e tinha dois usos gerais. O primeiro

inclui tanto parentes consanguíneos quanto afins (relacionados com os sogros por meio de laços matrimoniais) e infere “co-residência” (sic.) prolongada e mutualidade, e uma vida cotidiana partilhada via redes de trabalho ou da troca de alimentos e visitas [...]. O universo dos parentes é um reino de fiabilidade, unidade, justiça e generosidade: enquanto fora destas fronteiras as relações podem ser perigosas e agressivas [...]” (Harris, 2000, p. 89). O segundo uso, que se sobrepõe ao termo “família”, são pessoas relacionadas por relações sanguíneas.

Silva (2004, p. 58N41) acrescenta a complexidade da terminologia do parentesco, ao notar que em Jocojó, para um casal e os seus descendentes que vivem sob o mesmo teto, o termo família é permutável com o termo parente, quando aplicado a pessoas relacionadas “através do sangue”. Silva afirma que este emprego do termo família é feito apenas quando as pessoas querem enfatizar a coesão da relação entre primos. Ela continua descrevendo um segundo sentido, mais restritivo, do termo família, que se refere exclusivamente aos irmãos do sexo masculino e seus filhos. Para identificar este grupo, o sufixo “ada” é acrescentado a um apelido, expressando assim a ideia de “coletivo” ou “grupo”. Por exemplo, a família Ruiz é informalmente chamada “a Ruizada”. Neste caso, os laços afetivos não são reconhecidos, o que significa que uma mulher da família Ruiz é incluída na “Ruizada”, mas não o seu marido, uma vez que ele tem um sobrenome diferente.

Silva (2004, p. 58N51) explica que em Jocojó: “O sistema brasileiro de nomenclatura é seguido, assim os sobrenomes passam pela linha masculina, e homens e mulheres dão o patrônimo do seu pai aos seus filhos. Embora os sobrenomes duplos dos filhos sejam compostos pelos patrônimos dos avós paterno e materno, as pessoas na comunidade reconhecem o patrônimo do avô paterno como o “nome de família” oficial.

Em Gurupá, como na maioria da região amazônica, a flexibilidade neste sistema ocorre através da inclusão ou exclusão de familiares ao nível de família e parente, bem como com termos familiares “honorários” que divergem da realidade genealógica (Pace, 1998, p. 140-142). Por exemplo, pode-se chamar um primo mais próximo, com o qual interage quase diariamente, de irmã ou irmão e dizer que é parte da família, mesmo que

não vivam fisicamente no agregado familiar. Da mesma forma, uma pessoa pode empregar os termos primo/prima para um parente muito apreciado, mas genealogicamente distante ou mesmo para um não relativo. Este primo pode mesmo ser considerado fazendo parte da família.

Por outro lado, um primo não apreciado pode ser rotulado como parente ou gente, indicando uma falta de intimidade e distanciamento simbólico. Os indivíduos podem ignorar os seus parentes primários ou chamá-los de parentes se viverem longe e interagirem com pouca frequência, forem pobres ou tiverem características físicas menos desejáveis (particularmente a cor da pele ou o tipo de cabelo). Inversamente, o termo família pode ser aplicado a parentes menos próximos genealogicamente se viverem perto e interagirem frequentemente, tiverem riqueza ou características físicas desejáveis. Em geral, a flexibilidade do parentesco permite aos indivíduos manipular a linguagem do parentesco como uma ferramenta para lidar com os rigores da vida – tal como justificar um pedido, ou uma rejeição, de assistência financeira, acesso à terra, habitação, trabalho, alimentação ou aquisição de emprego.

Em 1948, Wagley identificou que indivíduos de todas as classes sociais em Gurupá partilhavam o valor positivo de “brasileiro” dado a um grande e unido grupo familiar. Simultaneamente, as famílias em Gurupá não eram tão grandes como as encontradas entre as classes médias e altas urbanas da região. As famílias em Gurupá foram truncadas ou fraturadas devido à migração frequente para Belém, para campos de borracha distantes ou outras regiões do Brasil, o que resultou numa perda de contato com familiares. A migração foi uma necessidade devido aos rendimentos relativamente precários e à correspondente necessidade de se afastar em busca de emprego mais favorável e estável, bem como ao fluxo de trabalho sazonal, tal como discutido nos Capítulos 5 e 7. Wagley (2014, p. 150) explicou: “Sem riqueza ou propriedade, ou mesmo estabilidade econômica, os parentes podem ser de pouca ajuda para outros parentes. A grande família brasileira é, portanto, menos frequentemente encontrada em comunidades rurais como a de Gurupá”.

As pesquisas que realizamos nos anos seguintes em Gurupá sugerem poucas mudanças em termos de padrões globais de emigração. No

inquérito de 1985, 56% da amostra referia-se a irmãos que viviam em outros municípios (já referido anteriormente). Em 2013, a taxa era de 52%. A mobilidade também foi assinalada por 33% da amostra de relatos de irmãos que viviam fora do município.

A formação da família: namoro e casamento

Wagley (2014, p. 168-69) delineou padrões de namoro e casamento em 1948, observando o ideal e o real. O ideal, então encontrado em todo o Brasil, consistia num conjunto formal de arranjos, com o jovem pretendente masculino a declarar a intenção de casar apenas após várias visitas. Antes do início deste processo, as mulheres jovens nunca devem ser deixadas sozinhas com homens, a menos que se trate de um parente próximo. As mães devem acompanhar as filhas a festas, nunca as deixando sair da sua vista. Uma vez que uma proposta à jovem mulher seja aceita por ela e pelos seus pais, começa o cortejo propriamente dito, que dura um ano ou mais. Wagley observou que este ideal foi raramente seguido em Gurupá, exceto, talvez, por alguns na classe alta. Para a maioria, o cortejo informal condizente a um acordo de convívio consensual, e talvez mais tarde o casamento, foi o padrão mais comum. Quando o casamento ocorria, era legalmente um rito civil e tinha de ser realizado por um funcionário civil, antes de ser celebrado na igreja. Contudo, em locais rurais como Gurupá, as pessoas davam maior ênfase às cerimônias da Igreja e um casamento só era plenamente reconhecido socialmente como uma união adequada após o casamento na igreja.

Oito décadas mais tarde, há mudanças consideráveis nestes padrões. Embora as decisões de cortejo incluam a contribuição dos pais, tutores ou outros familiares, no final, são deixadas principalmente aos casais. Royer (2003, p. 303) comentou sobre a seleção de cônjuges em Maria Ribeira no final dos anos 1990. Ele observou que a escolha do cônjuge é feita sem qualquer negociação familiar aparente ou escolha preferencial. A atração mútua é rapidamente traduzida em coabitação. Harris (2000, p. 101), no seu estudo do Parú, encontrou padrões semelhantes, afirmando que: “Não há regra de casamento (exceto uma proibição de incesto), e os Paruaros são livres de casar com quem quiserem”.

Em termos de encontros, ao longo dos anos temos observado mães e avós acompanhando ocasionalmente as jovens mulheres a eventos públicos para vigiá-las, mas esta tradição tornou-se mais rara. As moças podem ir a encontros em grupos com amigos, como alternativa à supervisão familiar. O sexo pré-marital para as mulheres pode ainda ser desaprovado, mas provavelmente não é tão utilizado para desqualificar um potencial cônjuge. Encontramos um relaxamento geral das expectativas do papel de gênero para mulheres e homens em termos de interações pré-matrimoniais ao longo do tempo. Em nossas pesquisas de 1986, 1999, 2009 e 2013 sobre Gurupá, pedimos a opinião das pessoas sobre mulheres e homens flertando e percepções sobre homens e mulheres frequentando bares. Nas sondagens de 2009 e 2013 houve uma mudança acentuada, no sentido de uma maior aceitação das mulheres que flertam e frequentam bares. Perguntamos então aos nossos principais interlocutores o que causava essas mudanças de opinião, e todos reconheceram a influência das telenovelas, onde mulheres de todas as origens socioeconômicas flertam e visitam bares sem qualquer menção de impropriedade ou escândalo (ver Capítulo 13). Ao ver esta conduta na televisão, os nossos interlocutores deduziram que se torna mais fácil aceitá-la localmente (Pace; Hinote, 2013, p. 133).

Conforme as estatísticas governamentais para o município de Gurupá, as taxas de gravidez na adolescência são elevadas, com 29% de todos os nascimentos em 2009 ocorrendo com moças adolescentes com 18 anos ou menos, incluindo 2,1% de adolescentes entre 10 e 14 anos (SINASC, 2009). Estão disponíveis métodos contraceptivos (preservativos e pílulas anticoncepcionais), mas não são amplamente utilizados por razões culturais (para alguns, a forma preferida de contracepção é a ligadura de trompas realizada no hospital após a segunda ou terceira gravidez). Além disso, as famílias monoparentais chefiadas por mulheres jovens não carregam o mesmo estigma que no passado, em parte porque programas governamentais como o Bolsa Família fornecem fundos para necessidades básicas de subsistência. Os casamentos forçados (ou seja, muitas vezes impostos pela própria polícia, se uma moça engravida), que Wagley (2014, p. 112) afirmou serem comuns em 1948, são extremamente raros em 2020.

Quando o namoro resulta em casamento, a forma que este assume mudou com o tempo. A Tabela 1 compara os resultados das pesquisas da equipe de Wagley de 1948 com o censo de 2010 de Gurupá, e a nossa amostra urbana de 2013 em termos de tipos de casamentos relatados pelos entrevistados.

Tabela 1. Tipos de Casamento (1948 N=106; 2010 N= 26,000; 2013 N=208).

Ano	Civis e Religiosos	Civil	Religioso	União Estável
1948	22.9	10.4	38.7	21.7
2010	9.9	3.0	30.4	56.7
2013	3.6	10.0	40.0	46.0

Nota-se o aumento das uniões estáveis, que, conforme o censo de 2010 representam mais de metade da população municipal (mais uma vez as discrepâncias entre a nossa pequena pesquisa urbana e o censo são em parte devidas a diferentes padrões rurais incluídos no total deste último). O estudo de Royer (2003, p. 303-304) de Maria Ribeira resume bem esta tendência. Ele escreve que um homem e uma mulher tornam-se esposos assim que o casal se muda para uma das casas dos pais ou cria uma família independente. Uma união torna-se formalizada simplesmente pela aceitação dos outros. Se a união for mal recebida pelos pais, o casal sai temporariamente do povoado. Os desacordos são tipicamente resolvidos pelo nascimento de uma criança. Observou que ninguém era casado civilmente, mas muitos casais consagram a sua união com a Igreja Católica posteriormente, muitas vezes após o nascimento de um ou mais filhos.

Há várias razões subjacentes à mudança nos padrões de casamento, incluindo os requisitos da Igreja Católica em Gurupá para o envolvimento em atividades religiosas antes de se qualificar para o casamento (por exemplo, um curso de seis meses para casais que se preparam para se casar numa igreja católica, bem como a participação em missas e outros ritos religiosos), com os quais muitos indivíduos não estão dispostos ou são avessos ao cumprimento. Outro é o custo do pagamento de um casamento na Igreja (a cerimônia, bem como as festividades posteriores) ou mesmo do registro para o contrato civil, o que pode ser uma considerável

sobrecarga financeira para muitos. Há também menos estigma social ligado aos casais não casados do que na época em que Wagley descreveu o casamento. Finalmente, dado o baixo status econômico de muitas pessoas em Gurupá e a necessidade de migrar (particularmente homens à procura de trabalho assalariado), gastar recursos e criar laços matrimoniais, apenas para partir e possivelmente nunca mais voltar, é pouco atraente.

A seleção e endogamia do cônjuge

Embora geralmente haja liberdade para selecionar um cônjuge, existem algumas restrições. Fundamental é o tabu do incesto, que em Gurupá significa não haver casamento/relações sexuais entre pais e filhos, bem como entre irmãos. A designação de irmão é alargada aos irmãos adotados (filhos de criação), criados como irmãos e irmãs, embora possam não estar biologicamente relacionados. Também é considerado incesto que os compadres e comadres, bem como padrinhos e afilhados tenham relações sexuais (Wagley, 2014, p. 153). As pessoas comentam sobre muitos tipos de infortúnios se as pessoas se envolverem em incesto, desde defeitos de nascença a maldições sobrenaturais. Harris (2000, p. 101) especifica que no Parú as pessoas declaram que o ato de incesto pode resultar no nascimento de uma criança-cavalo ou outro animal doméstico.

Casar com primos em Gurupá, na maioria dos casos, não é considerado incesto. A categoria de “primo” refere-se a todos os parentes colaterais, independentemente da distância genealógica (por exemplo, primeiro, segundo, terceiro grau, e assim por diante, são todos primos). A categoria é flexível e pode ser alterada para incluir e excluir indivíduos conforme necessário (o mesmo padrão ocorre para sobrinhos, sobrinhas, tios e tias). Wagley (2014, p. 248) escreveu que primo-irmão foi usado para primo de primeiro grau, embora Harris (2000, p. 91) tenha considerado um primo que cresceu na mesma casa – como um irmão – e, por isso, não é um potencial cônjuge. Caso contrário, casar com primos em Gurupá é visto como uma coisa boa ou não tão boa, mas raramente incestuosa. Harris (2000, p. 101), no seu estudo do Parú registrou comentários semelhantes

de que “primos de qualquer grau são as melhores pessoas para casar”, enquanto outros afirmaram ser “melhor casar fora da família, com pessoas de outras comunidades”. A razão para casar com primos é que mantém as famílias unidas, ligando e religando parentes para criar uma “coletividade de parentes” mais unificada (Harris, 2000, p. 102). Esta solidariedade social é fundamental, particularmente para a subsistência dos camponeses, onde os recursos, a terra e o trabalho partilhados garantem a segurança e a continuidade.

O casamento entre primos também faz parte da endogamia, que é uma regra marital na qual os cônjuges são selecionados dentro dos mesmos grupos sociais. Em Gurupá não existem regras proscritivas que obriguem à endogamia, embora existam claramente preferências pelo casamento intragrupo baseadas na religião, classe social e no interior ou no campo, unidade residencial. Royer, por exemplo, encontrou uma forte tendência para a endogamia de aldeia na comunidade de Maria Ribeira. Endogamia, segundo Royer (2003, p. 304) escreveu, é a união de filhos da aldeia. É um desejo abertamente expresso por alguns pais para salvaguardar a vitalidade da comunidade (Harris, 2000, p. 98-99; Lima 2004). Como a maioria das preferências pela endogamia é um método para preservar os elementos constitutivos do grupo e transmiti-los às gerações seguintes. No caso de Maria Ribeira, o foco principal é a distribuição da terra, uma vez que um novo lar endogâmico terá uma dupla opção de inserção no espaço cultivável da comunidade, bem como o dobro do acesso aos laços sociais e, quando necessário, ao trabalho (Lima, 1992, p. 236). Royer contou 11 casais endogâmicos (41%), 13 casais exogâmicos (casamento de alguém da comunidade com um estranho, na maioria das vezes da cidade de Gurupá, seguido por comunidades rurais vizinhas) e três casais não da comunidade. Em comparação, Lima (1992, p. 233-236) encontrou casamentos endogâmicos em 45% das cinco comunidades rurais que estudou. Estas eram uniões consanguíneas (com parentes relacionados por sangue, muitas vezes primos), bem como uniões repetidas entre famílias ao longo do tempo. Harris (2000, p. 100) descobriu que a endogamia no Parú se baseava mais frequentemente na proximidade geográfica (crianças crescendo juntas), representando 29,3% dos casamentos, seguida pelo casamento de primos (primos de 1-3 gerações), representando 25,8%.

O tamanho da família

Formados por casamento ou não, Wagley (2014, p. 161) observou que a maioria dos lares de Gurupá em 1948 consistia numa família nuclear: um marido, uma esposa e os seus filhos. Ele descobriu que muitos gurupaenses achavam desconfortável viver com parentes ou sogros, apesar do valor atribuído a um grande círculo de parentes. Ao mesmo tempo, notou que outros se aperceberam do valor de partilhar uma família com familiares, particularmente tendo a sua ajuda nas tarefas domésticas e no cuidado das crianças. Oito décadas mais tarde, a dimensão média do agregado familiar residencial para o município é de 5,48 por unidade residencial (IBGE, 2010). Na nossa pesquisa, mais limitada aos residentes da cidade, descobrimos que a média é de 4,5 pessoas por unidade. Estes dados não são incongruentes, uma vez que as famílias rurais (incluídas nos dados do censo) tendem a ser maiores do que as urbanas.

Wagley (2014, p. 151) tomou nota deste fato em 1948. A sua equipe de pesquisa descobriu que na terra firme, onde a agricultura de subsistência era mais comum, o círculo de parentesco era um pouco maior do que entre os habitantes da cidade ou entre os extrativistas da várzea. O estudo de Royer (2003, p. 300) do povoado rural de terra firme Maria Ribeira apoia esta observação. Ele escreve que no final dos anos 1990 as grandes famílias eram comuns, com sete famílias tendo nove ou mais filhos, enquanto cinco têm apenas até dois filhos (quatro destes eram casais jovens que, sem dúvida, teriam mais filhos). O número médio de filhos por mulher no seu levantamento da vila era de 5,6.

Os dados de 2010 e 2013 provavelmente refletem estas variações do padrão demográfico entre populações urbanas e rurais. Ao mesmo tempo, é importante notar anomalias ocasionais a este modelo. Como mencionado no Capítulo 7, a produção de mandioca na terra firme deixa as famílias incapazes de consumir artigos industrializados disponíveis a outros que se dedicam ao extrativismo ou ao trabalho assalariado. Muitos residentes em terra firme, ao contrário do que Wagley observou na passagem acima, optam por sair temporariamente, por longos períodos ou permanentemente, para trabalhar noutra local, fragmentando assim as famílias. Os homens emigravam frequentemente para trabalhar na

atividade extrativista ou em outros trabalhos assalariados; e as mulheres frequentemente como empregadas domésticas. Num exemplo extremo, nos anos 1980, aproximadamente 60% dos residentes de Jocojó partiram para trabalhar e viver em Jari (AP), uma vez que essa cidade foi construída para a indústria de papel criada por Daniel Ludwick. Após uma década, algumas famílias regressaram a Jocojó, mas muitas ficaram permanentemente em Jari, enquanto outras mudaram-se para outros locais, regressando ocasionalmente a Jocojó para as férias (ver também Royer, 2003, p. 302, para observações semelhantes do povoado vizinho de Maria Ribeira).

Os dados do Censo Brasileiro 2010 (IBGE) e da nossa pesquisa por amostragem urbana mais restrita fornecem detalhes adicionais da estrutura familiar gurupaense (Tabela 2). No caso da composição das famílias, mais uma vez os dados mais amplos do censo sugerem famílias rurais maiores (aquelas com mais de seis pessoas) do que os dados captados na amostra urbana.

Tabela 2. Composição do agregado familiar residencial.

Pessoas por família residencial	Total Município Porcentagem	Pesquisa Urbana Porcentagem
1-2	16.2	11.1
3	19.9	18.3
4	17.0	24.8
5	14.9	23.8
6+	32.0	22.0

Fonte: Censo Brasileiro 2010 (N=6.085 domicílios); Amostra de Pesquisa Urbana 2013 (N=208).

Outros dados do levantamento urbano de 2013 indicam que as famílias de duas gerações eram mais comuns (67,9% – a preferência que Wagley descreveu anteriormente), seguidas por três gerações (22%). As famílias que incluíam indivíduos para além da família nuclear, consistiam em 33%. Os indivíduos que viviam nessas famílias incluíam: avós, tias e tios, primos, sobrinhos e sobrinhas, netos, sogros e enteados. Finalmente, as chefes de família do sexo feminino para a amostra urbana situaram-se em 27,5 por cento.

O parentesco fictício

Como na maioria da América Latina, o povo de Gurupá também pode estender as suas relações para além dos seus parentes e sogros biológicos por meio de co-parentes rituais ou parentes fictícios. A principal forma de fazê-lo é através do ritual da Igreja Católica de apadrinhamento, embora se possa ganhar padrinhos na confirmação (crisma) e casamento. Wagley (2014, p. 153) descreveu a tradição batismal. Primeiro, os pais de uma criança selecionam um homem e uma mulher para serem padrinhos no batismo da sua criança, realizado na igreja e, se aceitarem, tornam-se padrinhos para a criança (afilhado), mas também compadres para os pais da criança. Nesta relação de três vias, os padrinhos aceitam a responsabilidade pela criança, material e espiritualmente; as crianças devem respeito aos seus padrinhos; e os pais e os seus compadres têm uma relação de respeito mútuo, de ajuda mútua e de amizade íntima.

Os compadres, por exemplo, assistem-se mutuamente de múltiplas formas, incluindo o intercâmbio de mão de obra, o empréstimo de dinheiro e a prestação de apoio moral. Uma vez que o sexo entre compadres é considerado incestuoso, os compadres do sexo oposto podem ter relações de brincadeira, sem serem suspeitos de um comportamento amoroso incorreto. Wagley (2014, p. 153) continuou observando: “As crianças beijam as mãos dos seus padrinhos, pedindo ‘uma bênção’, e o padrinho ou madrinha responde: ‘Deus lhe abençoe, meu filho’... Os compadres estendem favores políticos e econômicos mutuamente e aos seus afilhados. É comum referir-se a alguém protegido politicamente por uma figura importante como ‘afilhado político’”.

Oito décadas mais tarde, este padrão mantém-se inalterado. Continua-se a ouvir a menção de compadres/comadres ou padrinhos/madrinhas durante a conversa ou quando se cumprimenta. Beijar as costas das mãos, primeiro pelo afilhado, depois reciprocamente pelo padrinho e pedir bênçãos continua a ser uma ocorrência comum sempre que se reúnem, ou na cidade, quando os sinos da igreja tocam às 6h00 da noite.

No estudo de Royer (2003, p. 325) em Maria Ribeira, após examinar cuidadosamente os registos da Igreja sobre batismos e padrinhos de 1947 a 1998, verificou que cada adulto residente tinha uma média de

1,6 afilhados, com quatro indivíduos a terem mais de 7. Wagley (2014, p. 158-159) relatou que os “Branços” chefes de família, em 1948 tinham uma média de 28,1 afilhados, mas os chefes de família de segunda classe tinham apenas 4,2 – ainda mais do que as descobertas de Royer. No nosso levantamento urbano de 2013, perguntamos também aos entrevistados quantos afilhados e padrinhos tinham (Tabela 3). A média era de 3,17 afilhados e 1,7 padrinhos (embora 53,8% da amostra não referisse nenhum afilhado e 23,1% nenhum padrinho). O intervalo para afilhados foi de 0 a 100 e para padrinhos de 0 a 5. Os resultados indicam a força contínua da tradição, ainda que a partir dos anos 1970 a paróquia católica tenha adotado requisitos mais restritivos para receber os sacramentos de iniciação e serviço, particularmente o batismo e o casamento. Os padrinhos, pais e filhos são obrigados a assistir assiduamente às reuniões de preparação, bem como aos ritos regulares da vida religiosa. Na falta disto, se os candidatos não possuem a aprovação da sua “comunidade” religiosa, não é provável que o sacramento seja realizado (Royer, 2003, p. 295).

Tabela 3. Número de Pessoas com afilhados por grupo de idade, 2013.

Grupos de Idade	Porcentagem do grupo com afilhados	Intervalo
18 – 24	19	1 – 3
25 – 34	58	1 – 6
35 – 44	77	1 – 12
45 – 54	78	1 – 16
55 – 64	86	1 – 15
65+	100	1 – 100

Um cálculo aproximado, ajustado à idade, sugeriria que a maioria dos gurupaenses pode esperar ter entre 1 e 2 afilhados durante as suas vidas. Nota-se que o aumento de evangélicos, que constituem 12% da população municipal (IBGE, 2012), e que não apoiam a tradição católica dos afilhados/padrinhos, diminuiu um pouco a prática na comunidade. Contudo, por uma razão ou outra, os evangélicos, por vezes, ainda acabam por ficar como padrinhos, compadres e afilhados.

As relações de compadrio assumem duas formas: as relações entre membros do mesmo estrato social e as relações entre famílias de classes sociais diferentes. Wagley (2014, p. 158) escreveu sobre este último em 1948:

Os mais pobres sentem que uma forma de obter alguma vantagem para os seus filhos é pedir a um comerciante, a um funcionário público, ou a qualquer pessoa com prestígio e uma situação econômica relativamente superior, para servir de padrinho no batismo. Talvez, também, o co-parceiro de status superior e maior riqueza favoreça e proteja o co-parceiro mais pobre. Nestes casos, a iniciativa vem sempre da família de classe baixa, que convida o indivíduo ou casal de classe alta a servir como padrinhos. Que esta forma de relação de compadrio é a mais comum em Gurupá é atestada pelo número de tais relações que pessoas de diferentes classes sociais relataram na pesquisa com unidades familiares.

As relações de compadrio entre diferentes classes sociais, comuns na cidade, no entanto, parecem ser menos frequentes no interior, pelo menos nos anos 1990. Royer (2003, p. 326) descobriu que em Maria Ribeira os laços de parentesco simbólicos assimétricos que unem famílias ou pessoas de diferentes condições socioeconômicas anteriormente unidas por relações de dependência (patrão-cliente e patronato político) não eram comuns. O que encontrou, em vez disso, foi a seleção de parceiros de igual status, um sinal indiscutível do desejo de autonomia. Era guiado por uma lógica de segurança que constrói o capital relacional a mobilizar-se em caso de perigo ou de necessidade específica de trabalho, para além dos laços familiares diretos e da ajuda mútua de vizinhança (Araújo, 1993).

Além de ganhar padrinhos através dos sacramentos do batismo, confirmação e casamento, Wagley e Galvão também descreveram a tradição generalizada de adquirir parentes fictícios sem a instituição religiosa — conhecida como “compadres de fogueira”. Este costume ocorre no dia de S. João e no dia de S. Pedro, ambos em finais de junho. As pessoas fazem fogueiras para as festividades e, ao queimarem em brasas, os pares dão as mãos e atravessam o fogo três vezes enquanto recitam alguma versão de “São João disse, São Pedro confirmou, que Nosso Senhor Jesus Cristo nos ordenou a sermos compadres nesta vida e na outra também”. Tornar-se compadres de fogo não é tão vinculativo como os estabelecidos no batismo. Algumas pessoas honram o vínculo, enquanto outras ignoram a relação logo após a celebração.

Em meados da década de 1980, Pace e sua esposa Olga pediram para pular a fogueira de São João com Zeca Pará e o seu jovem filho Esteven, para estabelecer laços de parentesco fictícios. Devidamente estabelecido como compadre, na manhã seguinte Zeca bateu à sua janela, e com um sorriso no rosto dirigiu-se a Pace como “compadre” e pediu um empréstimo de 100 cruzados (cerca de 10 dólares americanos). Como Pace (1998, p. 143-143) aprendeu rapidamente, este era agora o seu direito.

Ainda outra forma das pessoas estenderem as suas famílias para além dos parentes biológicos é a prática de adotar crianças. Estas crianças, chamadas filhos de criação, são criadas por alguém que não os seus pais biológicos, que pode incluir uma tia ou tio, avô, padrinho ou mesmo um amigo, conhecido ou chefe dos pais (Wagley, 2014, p. 180-184). As adoções podem ser através do sistema legal, porém, são mais frequentemente realizadas por meio de acordos informais. As pessoas adotam crianças por várias razões: para cuidar de crianças cujos pais morreram; para enviar crianças para viver com outros que podem oferecer mais em termos de educação ou riqueza; para enviar crianças para viver com casais sem filhos; para mandar crianças adotadas cuidar de crianças mais novas ou idosos de outras famílias; ou simplesmente para acompanhar adultos solteiros. Em alguns casos, as pessoas adotam crianças para terem acesso ao seu trabalho, caso em que a adoção pode formar mais uma relação de mestre/servidor.

Nos anos 1980, os Pace experimentaram esta prática, quando um casal amigo perguntou se Olga e ele iriam adotar o seu quinto filho, uma menina de dois anos. O pedido foi um ato de boa vontade, uma vez que os Pace não tinham filhos à época e, estando na casa dos 20 anos, pareciam-lhes incapazes de terem filhos. Ao mesmo tempo, o seu status social (estrangeiros educados com mais dinheiro) assegurou aos pais que poderiam criar a criança nos Estados Unidos e oferecer-lhe as vantagens materiais e educacionais lá encontradas. Os Pace tiveram de recusar a oferta e tentaram explicar as barreiras consideráveis à adoção legal, à obtenção de um passaporte e aos documentos de imigração. Estes aspectos técnicos não pareciam incomodar. Contudo, quando Pace explicou que raramente veriam a criança devido aos custos de viagem, eles concordaram que a adoção poderia ser difícil de tentar. A noção de

que o seu filho seria linguística e culturalmente transformado parecia ser mais impeditivo do que os aspectos técnicos (Pace, 1998, p. 143-144).

Em 2020, ocorreu uma mudança considerável na tradição dos filhos de criação. Taxas de mortalidade mais baixas para mulheres que dão à luz, bem como taxas de mortalidade globalmente mais baixas para mulheres e homens na faixa dos anos de 1920 aos 1940, significam que menos crianças eram deixadas sem pais e necessitadas de adoção. Além disso, menos estigma social ligado à maternidade na adolescência significa que as mulheres têm mais probabilidades de manter os seus filhos. Mas, provavelmente o maior fator no declínio da prática é a capacidade de sustentar os filhos através de programas de assistentes governamentais (Bolsa Família), o que reduz grandemente a necessidade ou incentivo para a adoção.

A infância

Wagley (2014, p. 170) discutiu os ideais da infância, tal como foi relatado à sua equipe em 1948. Os gurupaenses resumiram que os pais deviam amar e proteger os seus filhos e, por sua vez, os filhos deviam respeitar os seus pais. As crianças deveriam ser criadas com amor e cuidado emocional. As pessoas afirmaram não acreditar no castigo corporal, embora Wagley comentou que lhes foi mostrada a palmatória (um pequeno remo) usada para bater na palma da mão aberta de uma criança desobediente. Nenhum dos membros da sua equipe, afirmou ele, alguma vez viu uma palmatória ser utilizada. Continuou com uma descrição do padrão ideal, escrevendo que em Gurupá as pessoas dizem que as crianças nunca devem fazer trabalho pesado, pois “seus ossos são macios” e podem danificar-se a si próprias. No entanto, notou, a partir de observações, que à exceção das poucas famílias de classe alta que tinham criados, a maioria das crianças trabalhava arduamente nas tarefas domésticas – e começou a fazê-lo em idade precoce.

Wagley (2014, p. 179-180) observou que as meninas, com apenas seis ou sete anos de idade, transportavam água do rio para uso doméstico, lavam pratos, moem café, ajudam na cozinha, limpam a casa; e na agricultura doméstica, ajudam na fabricação da farinha de mandioca

descascando os tubérculos, passando a massa através de uma peneira e girando o ralador. Os rapazes geralmente trabalham com os seus pais na roça quando têm dez ou doze anos, e também podem pescar à noite. Na maioria das famílias rurais os rapazes de doze anos fazem normalmente um dia inteiro de trabalho na roça, e podem também tomar o lugar do pai para fazer a ronda de um trilho de seringal, coletando borracha, quando ele estiver doente.

Este padrão de trabalho continuou nos anos 1960, tal como descrito por Manoel do Carmo de Jesus Pena (citado em Guimarães, 2017, p. 64-65), que começou a trabalhar na várzea aos 12 anos de idade. Ele enumerou as suas atividades, todas elas fornecendo bens florestais ao comerciante do posto comercial ao qual a sua família estava endividada: bater em seringueiras, caçar peles de animais, extrair óleo de sementes de andiroba, recolher baunilha e cortar videiras de cipó. Também pescava diariamente para a sua subsistência. Na maioria das famílias, observou, os jovens rapazes trabalhavam 10 a 11 horas por dia, uma vez que não havia escola para frequentar. O seu pai, embora trabalhador, só permitia que Manoel do Carmo e o seu irmão trabalhassem 8 horas para que pudessem ter algum tempo para brincar. No levantamento rural da FASE-Gurupá em 2000, foi relatado que os rapazes ajudavam extensivamente nos campos e as meninas realizavam tarefas domésticas. As crianças também tinham tarefas específicas, tais como colher açaí, pescar e cuidar de irmãos mais novos (Treccani, 2006, p. 291).

A pesquisa da coautora Monte Talley sobre a infância em Gurupá (2019; Hendrickson, [Talley] 2006) atualiza as observações de Wagley. O seu estudo comparou a infância e o trabalho infantil em Gurupá com a comunidade vizinha de Currálinho. Ela começa o seu estudo perguntando o que é a infância. Descobriu que a maioria das famílias mais abastadas (clase C) tende a ver a infância a partir de um discurso de elite, normativo, comum no Brasil e além, no qual os papéis das crianças são separados das responsabilidades e do trabalho dos adultos. Nesta perspectiva, são permitidos às crianças dois espaços sociais na comunidade – casa e escola – e a sua vida diária deve ser estruturada por atividades que facilitem o seu desenvolvimento em adultos (Talley, 2019, p. 52). Ela registou uma explicação típica e ideal de Pedro, que cresceu

pobre, mas após trabalhar para a ONG FASE-Gurupá e para a sindicado rural, conseguiu entrar na classe média de Gurupá. Pedro explicou que na opinião dele (Talley, 2019, p. 53):

Uma infância normal deveria se brincar, ir à escola, ter amigos [...] e só por volta dos 15 ou 16 anos é que as crianças deveriam começar a trabalhar, mas não trabalhar como no trabalho real, mas no sentido de aprender a fazer coisas que as beneficiarão nas suas vidas. As famílias devem ajudar os seus filhos a desenvolverem-se como adultos. Penso que as crianças devem concentrar-se na escola, para que possam continuar na escola e formar-se. As crianças deveriam estar a brincar. É muito importante para o desenvolvimento de uma criança. Sem ela [brincar], elas estão sendo privadas.

Na mesma entrevista a esposa de Pedro, Célia, comentou: “É comum as crianças irem à escola, aprenderem a trabalhar e arranjam um emprego. Trata-se de brincar, mas as crianças têm tarefas a fazer, dentro e em volta da casa. Isto é normal”. Numa outra entrevista que Talley (2019, p. 54) fez com Bete, nascida em Gurupá, agora em meados dos seus 50 anos e diretora de uma escola primária, Talley registrou os seus sentimentos mais pessimistas sobre as vidas das crianças e as realidades com que elas se debatem diariamente.

Uma infância típica? Veja bem, a maior parte da infância aqui em Gurupá é passada na rua, porque a maioria das crianças aqui são de famílias com sorte se podem ganhar apenas um salário mínimo, ou trabalham como empregada doméstica. Não têm meios, de fato, como criança, para viver uma infância... Uma criança que está na rua não tem tempo para brincar, fazer esportes ou tem espaço para viver ou divertir-se. Deveria ser um direito deles, mas penso que aqui em Gurupá a maioria não compreende esses aspectos, de se divertir como um direito para uma criança.

Como diretora de escola na cidade, Bete está rodeada por centenas de estudantes, em sua maioria pobres, entre 6 e 18 anos. Ela sabe idealmente o que a infância deveria ser, mas a sua narrativa centra-se mais realisticamente, em como ela vê a infância entre os desprovidos da cidade.

Talley também coletou dados sobre a diferença entre as boas e as más infâncias. Perguntando a uma amostra de crianças gurupaenses na sua adolescência e pré-adolescência, ela descobriu que 42% declararam que circunstâncias particulares da vida haviam impedido a sua experiência

de infância (Talley, 2019, p. 56). Consideraram isto como uma perda de infância, por terem de trabalhar e terem responsabilidades adultas numa idade muito jovem, para além de situações de violência e abuso sexual, que “roubam” a inocência das crianças.

Crianças Trabalhadoras – Na sua pesquisa sobre as estimativas da incidência do trabalho infantil em Gurupá, Talley descobriu que varia muito, dependendo da entidade que recolhe a informação. O Censo de 2010 registrou 906 casos de trabalho infantil em Gurupá (27,59% de crianças de 10 a 13 anos). No entanto, o CADÚNICO registrou apenas 81 casos de trabalho infantil, com idade igual ou inferior a 15 anos, para todo o município, em 2016. A OIT (2017) afirma que, embora os dados tenham sido registrados por meio de diferentes levantamentos e períodos, não há forma de ser tão grande a diferença nos casos registrados. Estas discrepâncias consideráveis refletem “a necessidade de expandir e reforçar a procura de crianças nestas situações, para assegurar que as famílias estejam adequadamente registradas, garantindo assim o acesso ao sistema de proteção social” (OIT, 2017, p. 7).

Um problema fundamental da denúncia do trabalho infantil nos municípios rurais de toda a região de Marajó é que o trabalho infantil está escondido. Talley (2019, p. 72) afirma que não está necessariamente escondido, propositada ou intencionalmente, mas, uma vez que a maioria do trabalho realizado por crianças ocorre em locais não públicos, a menos que se passe um tempo considerável à sua procura, raramente será visto, se é que alguma vez o foi. As crianças trabalham a portas fechadas, nas suas próprias casas ou nas casas de outros, como empregadas domésticas. Estão trabalhando em meio à floresta tropical, na roça da sua família, plantando e processando mandioca e/ou pescando. Estão também trabalhando nas copas da floresta tropical, extraindo frutos como o açaí, palmito e pupunha para o sustento e venda.

Trabalho das meninas – Talley (2019, p. 76) descobriu que o trabalho doméstico é o tipo de trabalho mais comum realizado por meninas em Gurupá, tal como acontece em todo o mundo. O trabalho doméstico é descrito como qualquer trabalho que ocorra dentro ou no entorno de uma casa, ou na casa de outrem. As tarefas típicas do trabalho doméstico

incluem cuidar de crianças, cuidados com idosos, cozinhar, limpar, lavar e engomar roupa, manutenção do quintal, e qualquer outra atividade que mantenha um lar funcionando. Muitas vezes, essas tarefas são referidas como formação e preparação para a vida futura de uma menina, no casamento e na vida adulta. Em outros casos, uma jovem assume tarefas domésticas que permitem à mãe trabalhar fora de casa. Embora este tipo de trabalho não seja remunerado, é uma característica importante da sobrevivência da família. Ao libertar a mãe das responsabilidades domésticas, ela pode então procurar um emprego que lhe pague um salário em dinheiro.

Trabalho dos meninos – Talley (2019, p. 86) observou que o trabalho dos rapazes se enquadra em duas grandes categorias: os rapazes vendem coisas nas ruas como vendedores ou vão para o interior para recolher madeira, pescar ou apanhar várias frutas e produtos silvestres. Além disso, os rapazes podem também ajudar em atividades familiares, carregando e descarregando barcos, entregando artigos de empresas locais e ajudando os seus pais no trabalho. Embora possa haver categorias adicionais, a maioria dos rapazes são vendedores, extrativistas ou ambos. As meninas geralmente só participam nessas atividades se não houver rapazes em casa ou se estes não tiverem idade suficiente para realizá-las.

Talley perguntou (2019, p. 57) quando é que as crianças são consideradas adultas? Em seu levantamento, ela descobriu que 55% dos entrevistados em Gurupá acreditavam que a idade adulta começava quando uma pessoa tinha responsabilidades adultas consistentes – tais como trabalhar, cuidar e contribuir para a sua família, tomando decisões importantes. Outros 47% afirmaram ser ao completar 18 anos. O que foi surpreendente para Talley (2019, p. 57), contudo, foi que nem uma única pessoa afirmou que ter um bebê era um marcador da idade adulta.

O trabalho infantil e a extração de açaí

Como descrito no Capítulo 7, o açaí dos anos 2000 aumentou os rendimentos domésticos e melhorou os padrões de vida de milhares de pessoas em Gurupá. Porém, o que é pouco discutido é a dependência do trabalho infantil para a sua extração. As palmeiras de açaí são altas e finas,

crescendo cerca de 10 a 15 metros de altura – e os frutos encontram-se no topo da árvore. Uma vez que não há tecnologia mecanizada utilizada na região para colher o fruto, este deve ser colhido à mão. Na maioria dos casos, essas palmeiras não podem suportar o peso de um adulto, quebrando-se sob a tensão. Os adultos de peso leve podem ser bem-sucedidos, mas geralmente são as crianças com idade entre os 8 e os 15 anos, que sobem, com o facão na mão (ou boca), para cortar a casca do fruto debaixo da frágil coroa. Não utilizam nenhum equipamento de segurança, apenas um pano ou correia de folha de palmeira, chamada peconha, enrolada à volta dos pés descalços para alavancagem. Os perigos são inúmeros, desde lesões menores a incapacidade permanente e morte. De acordo com um levantamento conduzido pelo Instituto Peabiru (2016), numa amostra de mais de 1.000 famílias envolvidas na produção de açaí no município vizinho de Currálinho, 89% dos entrevistados disseram que alguém da sua família tinha sido ferido enquanto trabalhava em seu açaizal (área onde a palmeira cresce). Desses casos, 54% das vítimas tiveram de ser hospitalizadas; 9% tiveram de ir a Belém para cuidados especializados; 48% exigiram um período de recuperação de um mínimo de 10 dias; e 30% exigiram um período de recuperação de um mínimo de 60 dias, antes de poderem regressar ao trabalho. Isto significa que um em cada dois ferimentos requereu hospitalização, e um em cada três ferimentos requereu dois meses de recuperação.

Na perspectiva local, a colheita do açaí para alimentar a família não é necessariamente vista como um perigo, “quando o filho sobe a palmeira do açaí para colher alimentos para a sua família, faz parte de uma cultura tradicional e faz muito sentido” (Entrevista Instituto Peabiru, 2016). No entanto, quando esta atividade se transforma em múltiplas (até 30 ou mais) subidas diárias para satisfazer uma enorme procura de exportação nacional e internacional, o potencial de ferimentos ou mesmo de morte aumenta dramaticamente. Com base nos dados do Talley, quase 90% das famílias que residem no interior do Gurupá dependem do açaí, como principal fonte de renda durante a safra. Isto significa, em última análise, que uma grande parte dessas famílias depende das contribuições do trabalho dos seus filhos para ajudar na colheita. Por exemplo, numa entrevista com um pequeno processador de açaí em Gurupá chamado Nuno, ele explicou que “a produção de açaí iria parar absolutamente

sem o trabalho das crianças”. E continuou: “as crianças fazem a maioria das subidas, enquanto outros membros da família trabalham no solo, retirando bagas e carregando cestos”. As observações de Nuno foram confirmadas, sem exceção, por todas as pessoas com quem Talley falou durante a sua pesquisa.

Para além das lesões físicas, trabalhar na safra do açaí está intimamente ligado à ausência da escola para as crianças. Embora o açaí seja apenas uma das muitas variáveis causadoras do problema da evasão escolar, as taxas de evasão disparam durante a colheita do açaí, contribuindo para o insucesso escolar, distorções de idade por grau e taxas de abandono escolar. As crianças estão frequentemente ausentes porque devem ajudar com a colheita ou devem ficar em casa para cuidar de irmãos mais novos e executar tarefas domésticas, liberando os pais ou membros adultos da família em casa para o trabalho. Um professor chamado Berto, disse que durante a época da colheita, muitas crianças só frequentam a escola no máximo cinco vezes por mês durante um período de três a quatro meses, porque as famílias querem e precisam ganhar o máximo de dinheiro possível, uma vez que é a sua única fonte de rendimento.

Nenhum elo da cadeia de mercadorias do açaí, incluindo empresas nacionais e internacionais, tem a responsabilidade legal de verificar quem colheu o produto. Para as empresas que reclamam compromissos éticos e normas de comércio justo, garantir isto é quase impossível, uma vez que a maioria do açaí é vendido por meio de transações informais em dinheiro, a partir de casas de família, para atravessadores ao longo dos rios e de toda a região do Marajó. Em grande parte da literatura sobre exportação de mercadorias, termos como “produção familiar”, “trabalho doméstico”, “trabalho familiar” etc., obscurecem a verdadeira natureza envolvida neste tipo de empreendimento, que, na maioria das vezes, inclui todos os indivíduos capazes de se alimentar nesse agregado familiar, incluindo crianças com cinco ou seis anos de idade. O açaí também se distingue de outras mercadorias que envolvem trabalho infantil, porque não suprime os salários dos adultos, nem diminui o acesso ao emprego. Isto porque o preço pago por cesto é baseado no valor atual do mercado, e não em quem realiza o trabalho. Isto significa que sem o trabalho das crianças, especialmente dos jovens e adolescentes,

não só os rendimentos familiares sofreriam, como também a quantidade de açaí colhido diminuiria, acabando por afetar a economia em geral.

Ao longo do seu trabalho sobre a infância e o trabalho infantil, Talley questiona a aplicação de definições baseadas em perspectivas de tradições oriundas de nações ocidentais, industrializadas e afluentes, onde uma criança é economicamente inconsequente, mas emocionalmente inestimável e apenas permitida dentro dos dois espaços aceitáveis – do lar e da escola. Quando esta perspectiva é aplicada nos discursos sobre trabalho infantil e direitos da criança, muitas vezes é ensombrada por fixações morais que não dão conta da realidade vivida pela maioria das crianças em todo o mundo. Em um contexto de comunidades como Gurupá, ignora contextos sociais, culturais e históricos nos quais as contribuições das crianças para a economia familiar são essenciais, valorizadas e não vistas como algo que necessita ser erradicado. No entanto, ao mesmo tempo, as crianças estão em risco, devido a lesões físicas e a perda de oportunidades educacionais. O resultado é um dilema ético, dificilmente condenado por leituras rigorosas das normas de trabalho infantil ou facilmente racionalizado pela simples compreensão do contexto cultural local.

Igrejas, crenças e tradições religiosas

Robson Lopes & Richard Pace

Hoje, tal como nos anos 1940, o catolicismo romano é a religião predominante de Gurupá. Segundo o censo de 2010, 80% dos gurupaenses se autoidentificaram como católicos romanos, o que é uma taxa superior à média nacional de 64,6% (IBGE, 2010). Durante a sua pesquisa de 1948, Wagley e Galvão encontraram apenas uma pequena minoria de outras religiões em Gurupá – uma meia dúzia de “crentes”, como eram chamados os protestantes, que não tinham nenhuma igreja construída – e uma família judaica de origem marroquina, a última do grupo que ali se estabeleceu durante o período da borracha (Galvão, 1955, p. 38; Wagley, 2014, p. 219; Benathar, 2015). Embora o livro *Santos e Visagens* de Galvão tenha se concentrado exclusivamente na religião, havia tão pouco a registar em termos de alternativas eclesiais que ele escreveu apenas superficialmente sobre elas.

Oito décadas mais tarde há mais diversidade religiosa em Gurupá, particularmente com o aumento de cristãos evangélicos conservadores. A partir do censo de 2010, 12,1% da população identificada como Evangélicos (a média nacional é de 22,2%). Além disso, 3,3% da população eram membros da Igreja Católica Apostólica Brasileira (que se separou da Igreja Católica Romana na década de 1940), 1% Testemunha de Jeová, 1% Adventista e, por último, os 2,6% restantes eram não filiados e não crentes (IBGE, 2012).

O Pentecostalismo

Entre os Evangélicos, os Pentecostais representam 83% do total (IBGE, 2012)⁽¹⁾. Estão organizados em um número diversificado de congregações; algumas tão pequenas como algumas dezenas de membros e outras com algumas centenas de congregados. Entre as 20 Igrejas Pentecostais estimadas de Gurupá em 2020 estão a Assembleia de Deus,

Igreja Evangélica Quadrangular Internacional, Igreja da Congregação Cristã, Igreja da Vinha, Deus é Amor e Igreja Universal do Reino de Deus. A maior e mais antiga Igreja Pentecostal de Gurupá é a Assembleia de Deus. Durante décadas, o edifício principal da igreja, localizado no distrito comercial próximo ao cais municipal, foi um marco bem reconhecido para o desembarque de viajantes fluviais que entravam na cidade. A maioria das noites havia atividade no interior do edifício da igreja, visível por meio de portas e janelas abertas. Pregações, orações grupais emotivas e música animada (por vezes com guitarras elétricas e tambores) enchiam a igreja e espalhavam-se pela rua. Na década de 2020, a igreja mudou-se para o sul da cidade, longe do centro, para construir uma igreja maior. O edifício agora está situado numa elevação, visível do rio.

Fundamental para a crença religiosa dos membros da Assembleia de Deus, como acontece com a maioria dos grupos pentecostais, é o batismo pelo Espírito Santo, como se diz no livro bíblico de Atos. O batismo é marcado por dons divinos, dos quais o falar em línguas (glossolalia), a capacidade de profetizar e a cura divina (imposição de mãos – cura pela fé) são mais importantes. Uma interpretação rigorosa e literal da Bíblia é igualmente um componente chave do Pentecostalismo. Isto inclui limites a comportamentos como consumir bebidas alcoólicas e dançar, bem como um código de vestuário que enfatiza a modéstia, a decência e o decoro. Em Gurupá, as mulheres pentecostais seguem normalmente o código de vestuário vestindo saias longas, bem como abstendo-se de cortar o cabelo e de usar maquiagem. Para os serviços religiosos, os homens usam calças compridas e, se tiverem, um terno e gravata, apesar do calor tropical.

Embora sejam uma minoria religiosa em Gurupá, várias igrejas evangélicas agrupam-se periodicamente para disputar espaços públicos. Assim como os múltiplos festivais e procissões de santos da Igreja Católica, os Evangélicos realizam concertos com música ao vivo e orquestram desfiles celebrando as datas de fundação da igreja. Os grupos também realizam celebrações durante o Carnaval como alternativa aos excessos das festividades em Gurupá. Com o crescimento de seus números, as igrejas evangélicas também têm participado da política local, elegendo membros evangélicos para a câmara municipal e apoiando candidatos politicamente conservadores para a prefeitura.

A Igreja Católica

Apesar da predominância do catolicismo romano em Gurupá durante quase 400 anos, a atual presença da Igreja católica e a sua influência local, flutuam paralelamente entre a sua importância estratégica para as autoridades regionais da Igreja e do Estado, e o desenvolvimento pastoral interno da Igreja em seus âmbitos regional, nacional e internacional. Houve quatro fases do catolicismo com impacto no município (com alguma sobreposição): catolicismo ibérico militarizado (1616-1655) durante as primeiras fases da colonização, no qual a igreja e o estado se entrelaçaram; catolicismo folclórico tradicional (1754-1932) caracterizado por uma prática laica sem a presença contínua de clérigos; catolicismo romanizado (1880 – 1970), caracterizado por uma estratégia de evangelização dirigida a partir de Roma; e, finalmente, catolicismo de libertação (anos 1970 até aos nossos dias), marcado pelo ativismo sociopolítico por parte dos líderes religiosos⁽⁴⁾.

Conforme discutido no Capítulo 5, a paróquia de Santo Antônio de Gurupá foi criada em 1693, durante o período da colonização ibérica, com um forte contingente de clérigos na comunidade. Mas com o período do Diretório e, posteriormente, a presença clerical em Gurupá, tornou-se inconsistente e, por vezes, próxima do zero (Lopes, 2004, p. 14). Em 1831, Gurupá passou a fazer parte da Diocese de Santa Maria de Belém do Grão-Pará (Leite, 1943). Ao longo do século XX, os padres do Gurupá vieram de Belém, mas a maioria trabalhou apenas temporariamente na paróquia (Mühllaner, 1950), deixando longos intervalos sem atendimento pastoral (Mata, 1992, p. 344). Durante esses intervalos, o melhor que a Igreja pôde proporcionar foram as “desobrigas”, ou seja, viagens com breves visitas dos clérigos para a ministração dos sacramentos, especialmente durante as festividades dos santos padroeiros – Santo Antônio e São Benedito, este último sobrepondo-se ao Natal. Uma exceção, no final deste período, foi o Padre Enéas Soares de Jesus Lima, nascido em Cametá, que serviu como pároco em Gurupá de 1908-1914 e 1922-1924.

Contudo, durante grande parte da história pós-colonial, os leigos de Gurupá foram responsáveis pela sua própria evangelização e catequese, levando a uma inevitável mistura da doutrina oficial da Igreja com as opiniões populares

locais (Galvão, 1955, p. 39). Como Wagley (2014, p. 219) bem observou, no século XX, os sacramentos da Igreja (confissão, comunhão, missa, batismo, confirmação, casamento e a extrema-unção) só eram dados quando o padre visitava durante as festas anuais de Santo Antônio e São Benedito. Caso contrário, as atividades religiosas, como noutras comunidades amazônicas, foram deixadas nas mãos do próprio povo (Mata, 1992, p. 356). Foi durante este tempo que a Igreja embarcou na terceira fase histórica para impactar Gurupá; a “reconquista espiritual da Amazônia”, como parte do movimento de romanização. A campanha teve em vista dar novamente ênfase às tradições europeias da Igreja, introduzir santos europeus preferidos para veneração, aumentar o controle da Igreja sobre as suas irmandades religiosas, e conter os componentes populares locais e a devoção às irmandades de santos não sob o controle dos padres – especialmente aquelas com heranças das culturas africanas (Mata, 1992, p. 345; Oliveira, 1976, p. 140-141; Lopes, 2004, p. 2, 15-16). A chegada do clero e leigos europeus que trabalharam em vários setores pastorais, tais como saúde, educação, missões indígenas e paróquias locais, reforçou o movimento (Mata, 1992, p. 344). Na região do Xingu, os Missionários do Preciosíssimo Sangue fizeram parte do movimento de romanização. Chegaram em 1929 e começaram a enviar sacerdotes para Gurupá em 1931 (Mata, 1992, p. 351; Mühlener, 1950, p. 17). Entre as suas fileiras estava o Pe. Clemente Geiger, que visitou Gurupá pela primeira vez em 1932. Conhecido localmente como Dom Clemente, tornou-se mais tarde o primeiro Bispo Prelado do Xingu. Em 1948, a paróquia de Gurupá tornou-se oficialmente parte das Prelazias do Xingu (Lopes, 2004, p. 15).

Santos e irmandades

Os estudos de Wagley e Galvão sobre Gurupá ocorreram durante o período da romanização e os seus escritos registram as tensões entre clérigos e leigos sobre o controle das festas, das irmandades religiosas, diante dos novos objetivos da Igreja (Lopes, 2004, p. 15-16). Naquela época, as irmandades religiosas de Gurupá dedicavam-se ao culto dos santos, com a sua função principal de promover e organizar celebrações em sua honra (Galvão, 1955, p. 68). Na sua maioria, os leigos que dirigiam as irmandades não tinham qualquer relação com os padres da igreja, preferindo evitá-los e assim manter sua autonomia e independência (Galvão, 1955, p. 48).

Galvão (1955, p. 39-40) delineou o catolicismo popular que observou em 1948. Concentrou-se na sua origem ibérica arcaica, distinguindo-se pela ênfase no culto dos santos, festas de santos, e fraternidades religiosas. Observou que Deus e Cristo eram adorados e venerados, mas considerados demasiado remotos para a maioria das interações. Em vez disso, as orações e pedidos de ajuda eram dirigidos principalmente aos santos e à Virgem Maria ou, mais precisamente, às suas imagens. Ele continuou, “Acreditava-se que certas imagens tinham poderes especiais, a capacidade de milagres e maravilhas que outras imagens não têm. Em Gurupá, por exemplo, todo o culto de S. Benedito é dirigido à imagem mantida no altar da igreja. Em outros bairros, como na cidade e na própria igreja existem outras imagens do mesmo santo, nenhuma, no entanto, é considerada milagrosa”.

Wagley (2014, p. 222) acrescentou que, ao povo de Gurupá, os santos oferecem a dedicada ajuda e proteção sobrenatural. Os santos não estavam preocupados com os pecados de adultério, roubo, assassinato e outros crimes, sendo assuntos seculares; e as pessoas raramente sentiam a necessidade de pedir perdão por estas ofensas. O único pecado punido foi a “falta de respeito”. Em outras palavras, o santo exigia orações, celebrando o seu dia da maneira apropriada, e votos devidamente cumpridos. O voto, que incluía promessas e ladainhas (orações noturnas), bem como as responsabilidades em grupo pelas procissões religiosas e outras cerimônias coletivas realizadas em honra do santo, eram o principal meio de receber proteção ou ajuda do santo numa crise. Wagley observou que a maioria dos votos em Gurupá eram promessas, uma petição ou contrato feito com um santo em que ocorria uma troca recíproca. Por exemplo, uma pessoa pode pedir a um santo para realizar um milagre, como curar uma doença, encontrar um emprego, encontrar um objeto perdido, ou proteger a sua vida, e em troca, a pessoa retribuirá ao santo com algo de valor. O reembolso pode tomar a forma de oferecer dinheiro à igreja do santo, decorar a estátua do santo, fazer doces para dar às crianças, fazer uma peregrinação à igreja ou capela do santo, participar numa novena (nove noites de oração dedicada ao santo) ou caminhar numa procissão religiosa pelo santo.

Ao longo dos anos, registramos muitas histórias das interações das pessoas com os santos, tal como fizeram Wagley e Galvão, à medida que

faziam promessas para lidar com o infortúnio ou a incerteza. As promessas eram geralmente feitas aos dois principais santos da comunidade, Santo Antônio e São Benedito, ambos alojados na igreja. Apesar do status oficial de Santo Antônio como santo padroeiro de Gurupá, como referido no Capítulo 5, São Benedito é o santo mais querido. É um santo de pele escura, que é o protetor dos viajantes do rio, dos seringueiros e dos pobres em geral. Os viajantes fluviais que passam em frente à igreja de barco irão muitas vezes disparar foguetes para o honrar ou para pagar uma promessa.

Durante a festa de São Benedito, de 9 a 27 de dezembro, é fácil coletar todo tipo de histórias espantosas e milagrosas sobre ele. Estas incluem a repetição de histórias gravadas nos dados etnográficos de Galvão e Wagley. Uma história comum recontada ao longo das décadas é o avistamento noturno dos santos que caminham juntos nas ruas de Gurupá. Quando confrontados, desaparecem, apenas para serem encontrados no dia seguinte na igreja com areia nos pés, desde o passeio (Wagley, 2014, p. 221; Pace, 1998, p. 150). Outras histórias centram-se no poder curativo do santo. Ossos quebrados, cortes profundos, infecções e doenças terminais são todos miraculosamente curados após apelar para o santo.

Ao mesmo tempo que os santos podem ser misericordiosos, o não cumprimento de uma promessa pode levar ao castigo. Foi o caso registrado por Pace (1998, p. 152), quando o proprietário de um grande barco fluvial servindo Gurupá – Fé em Deus – que havia feito questão de navegar na procissão fluvial de Meia Lua para receber a proteção de São Benedito durante todo o ano, decidiu não participar da procissão em dezembro. No ano seguinte, o barco foi atingido por uma série de problemas mecânicos que causaram ao proprietário consideráveis dificuldades financeiras. Todos pensaram ser o castigo do santo, por não enviar o barco para a Meia Lua. No ano seguinte, Fé em Deus liderou a procissão fluvial e, nos anos que se seguiram, participou fastidiosamente do evento, até que o barco já não fizesse a viagem passando por Gurupá.

Há muitas maneiras de pagar um santo por milagres. Alguns dedicam as suas vidas a servir o santo – no caso dos foliões de São Benedito, dizem que se tornam seus ‘escravos’. Essa dedicação pode significar desempenhar várias funções para manter a imagem do santo e da Igreja,

participar em todas as fases da celebração do santo, juntar-se à irmandade do santo e ajudar a organizar danças, leilões de angariação de fundos e a procissão – ou mesmo juntar-se a uma folia para tocar música para o santo. Outra forma de pagamento é a realização ou compra de um ex-voto e a sua apresentação ao santo. Ex-votos são imagens de partes do corpo aflitas ou curadas por um santo: braços, pernas, cabeças, corações, pulmões, rins e assim por diante. As imagens podem ser em miniatura ou em tamanho natural, feitas de cera, madeira ou mesmo metal. Podem ser compradas ou moldadas/cortadas pelo promesseiro, que as oferece ao santo (Figura 1).



Figura 1. Ex-votos para São Benedito e Alfredo contando a história da criança e do caixão. Fotos: R. Pace.

Em Gurupá é São Benedito que recebe a maioria dos ex-votos, dos quais dezenas são recolhidos e guardados numa pequena sala na igreja. Um dos mais notáveis é um pequeno caixão com um manequim infantil completamente vestido no seu interior. Alfredo, que costumava trabalhar para a Igreja, explicou a história por detrás do caixão em 2013 (Figura 1). Ele relatou que uma criança jovem adoeceu em Gurupá e que os médicos

não o podiam tratar. Os seus pais levaram-no a um hospital em Belém para tratamento especial, mas os médicos nada puderam fazer e avisaram os pais que a criança morreria. Os pais rezaram a São Benedito para salvar o seu jovem filho. Mas quando o desespero se instalou, o pai saiu e comprou um pequeno caixão para a criança. Algumas noites mais tarde, enquanto a criança mal se agarrava à vida, uma enfermeira de pele escura veio ver os seus pais e disse: o seu filho ficará bem, e depois foi-se embora. Os pais foram ver a criança e encontraram-na alerta e com sinais de melhora. Pela manhã o menino estava completamente recuperado – o que os médicos não conseguiram explicar. Quando os pais perguntaram aos trabalhadores do hospital qual era o nome da enfermeira de pele escura, ninguém sabia de tal pessoa. Os pais pensaram que a enfermeira era realmente São Benedito, que tinha realizado o milagre. Quando voltaram a Gurupá, apresentaram ao santo o caixão completo, com um pequeno manequim vestido com as roupas de enterro da criança, como um ex-voto para salvar a criança.

As irmandades religiosas

No coração da organização religiosa leiga em Gurupá nos anos 1940, estavam as Irmandades Religiosas e as suas folias, um termo que “tem o significado literal em português de dança rápida ao acompanhamento do pandeiro, mas é usado na Amazônia para significar tanto o grupo de músicos quanto os devotos que procuram contribuições para o santo e para as suas atividades” (Wagley, 2014, p. 188). Wagley observou que as irmandades organizavam formalmente as comunidades rurais e a Diretoria da festa eram frequentemente os líderes locais. Wagley listou os cargos numa típica irmandade: procurador (advogado do santo), o tesoureiro, o secretário, o zelador (guarda da imagem), o mestre sala (mestre de cerimônias) e o andador (oficial encarregado dos recados do santo). Em Gurupá, cada irmandade era dedicada a um santo particular. Possuíam uma imagem do santo, uma bandeira com o símbolo do santo, e instrumentos musicais – tambores, guizos, e raspador – utilizados pela folia.

Galvão (1955, p. 68) listou 14 festivais de santos celebrados na cidade e no interior nos anos 1940, incluindo os de Santo Antônio, São

Benedito, São João, São Pedro, Santa Apolônia, Santíssima Trindade (Pai, Filho, Espírito Santo), Sant’Ana e Santa Maria (e as suas variações como Nossa Senhora da Dor, Nossa Senhora de Nazaré e Nossa Senhora dos Remédios). Destes, de longe, o mais importante foi São Benedito, que ostentava da maior irmandade e da mais elaborada celebração que atraiu devotos em toda a região do baixo Amazonas. Embora não existam registos que estabeleçam a data de origem da celebração do santo, os historiadores Kelly (1984, p. 87) e Salles (1988, p. 185) olham para a segunda metade do século XVIII, quando a celebração dos santos padroeiros foi instituída localmente sob o sistema da Missão. Os escravos negros adoravam São Benedito, no final da estação seca. Durante quinze dias, escreve Salles (1988, p. 185): “eles tiveram total liberdade para dançar e lançar fogos de artifício”. Reconstruindo linhas temporais por meio de histórias orais, obtivemos pistas adicionais. Muitos testemunhos relacionam o festival com a emancipação dos escravos. Por exemplo, em 2001, durante o Encontro de Foliões realizado em Gurupá, Raimundo de Jesus afirmou: “Os meus avós disseram que a tradição do festival era para a libertação dos escravos. Quando os escravos foram libertos, então a festa começou” (Paróquia de Santo Antônio de Gurupá 2004). São Benedito em Gurupá sempre esteve associado ao Natal, e é provável que a primeira festa “oficial” tenha sido realizada em dezembro de 1888, o ano da abolição da escravatura.

Segundo os indivíduos que Galvão (1955, p. 70) entrevistou em 1948, o auge da irmandade ocorreu na década de 1910, durante os fins dos anos dourados do período da borracha. Galvão reconstruiu as festividades a partir das memórias das pessoas e depois acrescentou as suas observações do trabalho de campo em 1948, embora não estivesse presente na festa propriamente dita (Figuras 2 e 3). Ele escreveu que a celebração havia perdido elementos que a distinguiam há trinta anos (o que hoje podemos atribuir ao processo de romanização). Por exemplo, já não havia um barco de santo dedicado a viajar e recolher donativos por todo o vasto interior, nem era permitido que a folia acompanhasse o santo através da cidade para recolher doações. Tocar tambores na igreja era proibido. No entanto, ele escreve, os devotos permaneceram fiéis, continuando os seus atos religiosos folclóricos fora da igreja; e continuando o seu último reduto na ramada de São Benedito (um abrigo coberto) onde

o “samba” do santo ainda era realizado. A Meia-Lua e a procissão pela cidade, as ladainhas, o leilão e a elevação e tombamento do mastro foram preservados (Galvão, 1955, p. 72-73).



Figura 2. Procissão de São Benedito reencenada e Meia-Lua em 1948. Fotos: C. Wagley.

Galvão (1976, p. 61) descreveu como os patronos do festival foram selecionados com base no seu status social, e não na sua história de devoção ao santo. Os patrocinadores ou patronos financiam o festival e recebem títulos de Juízes e Mordomos. O Sacerdote tornou-se o advogado do santo, bem como o presidente do festival. A folia e a ramada mal eram toleradas pelos Brancos, ou classe alta, que as viam como uma expressão

popular da segunda classe e claramente não no mesmo nível do ritual próprio, conforme as normas estabelecidas pela Igreja. No entanto, a festa de São Benedito foi o evento mais importante de todo o ano (tanto religioso como secular), a sua celebração atraiu populações regionais e a Igreja Gurupá serviu de santuário para os devotos que chegavam de vários locais ao longo do ano, para prestar a sua homenagem ao milagroso santo. Como resultado, as autoridades eclesiásticas, imbuídas de aspirações da romanização, buscavam ter o controle sobre a imagem de São Benedito e, portanto, também sobre a festa e a folia (Lopes, 2004, p. 22-25).



Figura 3.
Procissão de
São Pedro em
Bacá, 1948.
Foto: C.Wagley.

O processo de romanização não foi tão bem-sucedido na alteração dos festivais dos Santos no interior rural, onde as irmandades resistiram à subordinação da Igreja (Lopes 2004, p. 22; Galvão 1955, p. 48; Wagley 2014, p. 188). Galvão e Wagley escreveram páginas sobre a estrutura e atuação destas festas de santos rurais que observaram em Bacá, Maria Ribeira, e Jocojó. Décadas depois, Royer (2003, p. 490-498) descreveu e atualizou a festa de Santa Apolônia na vila de Maria Ribeira, que observou em 1997. Começou a sua narrativa descrevendo em voz alta a descrição do festival de Galvão de 1948 a dois dos seus interlocutores mais antigos, Izolina e Milton, ambos com 80 anos ou mais, que tinham memórias da década de 1940. Royer observou que eles encontraram a passagem “suficientemente fiel para não ter dado lugar à negação, correção ou comentário” (Royer 2003, p. 488-489). Como um aval à veracidade da passagem, Milton declarou “foi assim”, “o homem escreveu bem”, “o homem escreveu o que estava acontecendo”.

As transformações em festivais e irmandades de Santos

Nos anos 1970 estavam em curso mudanças significativas na Igreja Católica ao nível nacional, que levaram a uma organização muito diferente dos festivais, irmandades e das folias em Gurupá. Com a implantação da Teologia da Libertação (descrita na seção seguinte), a Igreja em Gurupá fez a “opção pelos pobres”, criando um movimento social que organizou comunidades na cidade e no campo, para combater a desigualdade social e a injustiça. Esta mudança refletiu-se rapidamente nos folhetos do festival, que em 1972 mostrou uma mudança significativa nos nomes dos patrocinadores, Juizes e Mordomos, afastando-se das famílias tradicionalmente poderosas, autoridades públicas e funcionários públicos, para grupos de famílias pobres, na sua maioria do interior rural, que estavam no processo de organização de Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). O programa do festival de 1974 continha um texto com o título “Participar”. Em um excerto, citado em Lopes (2013, p. 78), lê-se:

Confiar em Deus não é cruzar os nossos braços e ficar deitado numa rede à espera que Deus tome conta de tudo [...] [nem] se fizermos algo que não funciona e dissermos imediatamente, é “a vontade de Deus”. Esta não é a vontade de Deus. O que o Pai quer para os seus filhos é que todos se unam como irmãos para lutar pela construção da felicidade, construindo assim o reino de Deus entre os homens, um reino de paz, justiça e amor.

No final do texto, são listados trinta artigos da *Declaração dos Direitos Humanos*.

Nas décadas seguintes, o impacto nos festivais dos Santos foi um afastamento da elite para o controle das bases. A mudança nem sempre foi suave, com resistência de algumas das irmandades à extensão da influência da Igreja (um antigo tipo de resistência notado por Wagley e Galvão). Surgem atritos devido à exigência da Igreja de que as celebrações religiosas sejam separadas no tempo e no espaço (se possível) da festa secular (batuque, dança, bebida e frequentes rixas de bêbados) que a acompanha (Royer, 2003, p. 527-528; Silva, 2004, p. 122). Mas o objetivo político desta mudança era quebrar a influência dos poderosos tradicionais sobre os seus fregueses. Como Silva (2004, p. 119) aprendeu com os seus interlocutores em Jocojó, o objetivo central do padre era desestabilizar as redes de relações sociais baseadas na dependência e subordinação dos trabalhadores rurais aos proprietários de terras e lojistas da cidade. As festas dos santos nos bairros rurais eram estratégicas, uma vez que era nestas ocasiões que a exibição de grandeza (por meio de patrocínios) era mais significativa e, portanto, mais vinculativa (Maués, 2010).

Apesar da luta, com a transição e o apoio dos padres de Gurupá, a folia de São Benedito começou a florescer. Em 2001, a folia tinha 36 membros. Gravou-se um CD de música com a ajuda da Igreja (Lopes, 2001). Além do grupo oficial, 46 crianças com idades compreendidas entre 9 e 12 anos, participaram tocando raspadores e milheiros enquanto os devotos acompanhavam os foliões durante os festivais. Em 2019, o grupo da folia havia aumentado para 50 participantes, incluindo várias mulheres membros. Paralelamente às mudanças na cidade, o número de foliões rurais cresceu, juntamente com o aumento do número de celebrações de festivais de santos.

A celebração de São Benedito de Gurupá nos anos 2000

Uma vez que nem Wagley, nem Galvão testemunharam a verdadeira festa de São Benedito, apenas a encenação que solicitaram – e as suas descrições foram assim reconstruídas a partir de observações e memórias de outros, fornecemos aqui relatos contemporâneos em primeira mão do trabalho de campo dos autores (ver Lopes, 2003, para mais detalhes). A partir de meados de novembro, as pessoas começam a alterar a sua vida cotidiana em preparação para o festival. As casas são reparadas e pintadas,

em antecipação do evento. As pessoas começam a chegar do interior rural, bem como de cidades distantes como Belém e Santarém. À medida que o clima festivo se intensifica, os fogos de artifício explodem o tempo todo, com muito mais frequência do que o habitual. Salões de dança sazonais, bares e restaurantes de rua abrem e tocam música ao longo do dia e à noite. Ao longo da Primeira Rua, desde a Prefeitura até pouco antes da propriedade da Igreja, longas filas de barraquinhas e quiosques ao ar livre são construídos com madeira e lonas plásticas. Alguns dos comerciantes ficam no local durante todo o festival, vendendo roupas, sapatos, artigos domésticos e até imagens do santo. Um pequeno parque de diversões é instalado na praça perto da prefeitura, alguns anos completos com uma roda gigante e uma galeria de tiro ao alvo. No final da primeira semana de dezembro, a cidade já inchou em pelo menos 10.000 pessoas.

Na madrugada de 9 de dezembro, o festival começa oficialmente às 4h00 da manhã, com o tocar dos sinos da igreja, seguido de anúncios e música religiosa no sistema de alto-falantes das igrejas. Ao nascer do sol, o folião realiza a Alvorada (Cerimônia do amanhecer) à porta da igreja. Cantam, “Alvorada, alvorada, primeiro galo a cantar, para pedir as graças, ao amanhecer...”. O folião entra na igreja, reza para São Benedito e depois, ao saírem, repetem a Alvorada. Uma multidão que se estende das escadas da igreja, através da praça e até ao salão paroquial assiste à atuação. O folião caminha para o edifício dos Santos e depois para o Juiz da casa do mastro do ano em curso. Em cada cruzamento, os porta-bandeiras agitam os estandartes e os tocadores de tambor para pedir uma passagem segura do Santo e das folias ancestrais.

O Juiz dá as boas-vindas ao folião e os convida a entrar na casa. Após atuarem, mudam-se para a cozinha e são alimentados com café com pão e outros petiscos da família. Também lhes pode ser oferecido um coquetel, que é uma mistura de vinho tinto e cachaça. Aos devotos que seguem a procissão do amanhecer, em seguida são oferecidos os refrescos. Uma vez terminado, o folião continua a visitar outras casas. As pessoas solicitam que o folião se apresente para pagarem promessas ou simplesmente para homenagear o santo. O folião pode visitar de 5 a 8 casas, tudo na manhã do primeiro dia do festival. No final das visitas, o folião atua na ramada de São Benedito, situada na Segunda Rua, para deleite dos devotos.

Após um breve descanso, o folião e os devotos caminham para as proximidades da pista de pouso de aviões, um quilômetro ao sul da cidade, onde os devotos transportaram o mastro votivo após o terem cortado e preparado no dia anterior. O tronco da árvore mede geralmente 10 metros de comprimento e 30 cm de diâmetro. Com o folião na liderança, os devotos transportam o pesado tronco nos seus ombros para a ramada de São Benedito, cantando ao longo do caminho. Uma vez lá, o folião toca enquanto o mastro é decorado de cima para baixo, com folhas de palmeiras entrelaçadas. Frutas regionais e fitas coloridas são fixadas à cobertura de folhas de palmeiras. Por volta das cinco horas da tarde, o folião conduz uma procissão levando o mastro decorado pela cidade até à Igreja. Nesta altura, a praça da igreja está repleta de devotos. O controle da multidão é assegurado por um grupo voluntário de homens aprovados pela Direção do Festival. O grupo, nomeado de Guardas de São Benedito, são identificáveis pelas suas camisetas pretas com os seus títulos impressos. Às 17h50, voluntários e promesseiros levantam o mastro usando cordas, enquanto outros dirigem a base para um buraco cavado na praça da igreja (veja imagem 10.4). Uma vez levantado o mastro, os sinos da igreja tocam e uma torrente de fogos de artifício é lançada. Alguns são mantidos à mão, mas a maioria é montada em tábuas de madeira e disparam rapidamente em sucessão, durando 15 minutos ou mais. Fogos de artifício são disparados e o céu é preenchido com o clarão branco da explosão e com uma fumaça espessa. A multidão aplaude e grita euforicamente (Figura 4).

De 9 a 24 de dezembro, diferentes CEBs patrocinam a novena do Santo (missas noturnas celebradas às oito horas na igreja). Às seis da manhã, se o CEB for da cidade, a direção leva à pequena imagem do santo à capela da sua comunidade para rezar – e de lá para visitar as casas dos diferentes membros que solicitaram o santo. As casas constroem um altar temporário, muitas vezes em frente da casa, decorado com palmeiras, fitas coloridas e outros materiais. Às 17h00 horas o folião dirige o CEB para devolver o santo à Igreja. A missa é celebrada às 20h00, com o folião tocando antes e depois.

Após a missa, a maioria ajoelha-se com orações silenciosas e muitos se aproximam da imagem de São Benedito, falando com o santo. Tocam e beijam as fitas fixadas, amarram fitas adicionais, deixam fogos de artifício



Figura 4. Elevação do mastro (2013) com os foguetes explodindo; Forte Santo Antônio ao fundo.

e depositam dinheiro no cofre situado debaixo do altar do santo. Outros apresentam ex-votos sob a forma de figuras de cera, partes do corpo esculpidas em madeira ou cera e plaquetas em mármore ou madeira com os nomes dos fabricantes de promessas gravados nelas. Outros deixam cartas, bilhetes de loteria, mechas de cabelo, joias etc.; todas as promessas são pagas ao santo por graças dadas.

Para fechar o dia, o folião fica à porta da igreja e executa um ritmo de samba e canta. Muitos na multidão dirigem-se ao barracão dos santos para o leilão, um angariador de fundos para a igreja, que acontece em muitas noites. Os leilões são organizados pelo diretor dos festejos e promovidos pelos setores pastorais. Um conjunto diferente de CEBs e outros grupos pastorais organizam e gerem cada leilão. Os participantes licitam competitivamente em diferentes alimentos: um saco de farinha, um bolo feito de macaxeira, um prato de pato no tucupi. Também disponíveis para compra são bebidas sem álcool e outros alimentos e petiscos.

Tarde da noite, o folião regressa à Ramada para a última atuação. Depois armazenam a sua parafernália e são liberados para a noite. Nesta altura, muitos membros começam o primeiro gambá da noite, que é uma dança animada acompanhada pelos instrumentos do folião. A dança é executada num grande círculo, no qual as pessoas normalmente dançam como indivíduos no sentido anti-horário, usando passos pequenos e repetitivos, enquanto balançam os braços e viram o corpo de um lado para o outro, rodando ocasionalmente num círculo completo. Callado (2013) especula que o gambá teve origem em África e foi trazido por pessoas escravizadas para o Pará na era colonial. Com o tempo, tornou-se uma expressão da identidade local, particularmente na região de Gurupá, Porto de Móz, Almeirim e Aveiro. O nome da dança deriva do gambá preto, uma associação depreciativa que liga a cor e o odor do animal aos escravos enquanto estes dançavam, transpiravam e produziam um odor pungente. O Gambá está também relacionado com as danças e canções executadas durante séculos nos terreiros do Candomblé (Figueiredo; Carvalho, 2019).

Em 24 de dezembro, o padrão varia para o folião. Às 4h00 da manhã o grupo canta a Alvorada para assinalar o início da véspera de Natal e a

procissão fluvial, conhecida como a Meia-Lua. Como fizeram no dia em que o mastro votivo foi levantado, o folião percorre as ruas da cidade visitando as casas dos promesseiros, tocando os seus instrumentos, cantando e, por vezes, acompanhando um gambá, dançando em casa. Às 16 horas, os salões de dança desligam os seus sistemas de som, segundo as portarias das autoridades locais. A procissão da Meia Lua começa a sua primeira etapa, em terra, na igreja e dirige-se para o cais municipal. A pequena imagem da santa é levada por uma sucessão de promesseiros.

A chegada do santo ao trapiche municipal é anunciada com o trovão de um enorme espetáculo de fogos de artifício – centenas de fogos em sucessão, quase sem interrupções, deixando para trás uma fumaça espessa. A Polícia Militar, assistida pela Guarda de São Benedito, está disponível para o controle da multidão, no caso dos devotos se tornarem excessivamente zelosos e se empurrarem em direção ao santo no espaço restrito do trapiche municipal. Pode haver entre 20 e 30 barcos à espera da procissão fluvial, desde pequenos barcos de 10 metros até navios de passageiros de 50 metros. Esses frequentemente têm a bordo devotos e promotores da festa. Assim que o barco com o santo estiver pronto, a flotilha parte para fazer três percursos entre o cais e a igreja. O folião permanece em terra, mas toca continuamente durante os percursos.

Milhares de pessoas alinham-se ao longo da Primeira Rua para desfrutar do evento à beira-rio. São disparados inúmeros fogos de artifício, dos barcos e da terra. Após três passagens, o barco com o santo ancora nas docas e o folião conduz a imagem em procissão festiva de volta à igreja. Já é noite. Ao chegar à igreja, os sinos tocam, os fogos de artifício estouram e os devotos pedem a salvação à medida que o santo passa. A multidão espreme-se para dentro da igreja enquanto o folião canta. O padre recita orações dedicadas ao santo, e depois dispersa água benta sobre o povo, assim como sobre rosários, figuras de cera, ex-votos e todo tipo de objetos que os devotos querem que sejam abençoados. Levando a pequena imagem de São Benedito, ele dá a bênção final, terminando a cerimônia e despedindo a multidão que, cantando o hino do santo, começa a dispersar-se quando o padre sai da igreja. Às 20h00 realiza-se a missa da véspera de Natal, mas sem o folião, dispensado pelo Mantenedor no período da noite.



Figura 5. Folião e Meia-Lua 2011. Fotos: R. Pace.

No dia 25 de dezembro, dia de Natal, o folião canta o hino da Alvorada à porta da igreja. Não voltam a atuar em nenhuma atribuição oficial até à noite em que cantam o Toque do Menino Jesus, uma canção viva e vibrante, ao contrário do típico canto do folião. No dia 26, as atividades diárias retornam ao padrão anterior ao dia 24.

O dia 27 de dezembro é o dia do santo. Às 9 horas celebra-se uma enorme missa ao ar livre para o santo. As pessoas enchem a praça da igreja e a missa é transmitida por meio de alto-falantes preparados para a ocasião, bem como transmitida diretamente pela estação de rádio local. O Bispo do Xingu preside a cerimônia. No final da tarde, por volta das 17h00, centenas de pessoas começam a reunir-se junto da igreja para a procissão principal. Algumas transportam ex-votos feitos de cera e madeira, outras

imagens do santo. Alguns estão descalços, outros vestiram os seus filhos pequenos com batas brancas completas com asas de anjo para receberem a bênção e proteção do santo. Um casal de indivíduos já começou a procissão, rastejando de joelhos com alguém colocando peças de papelão debaixo do devoto à medida que se movem. O andar de joelhos, embora não seja comum, é tentado por aqueles com as petições mais sérias feitas ao santo. Raramente chegam longe, e o papelão pouco faz para proteger os joelhos que, ficam rapidamente inchados e frequentemente ensanguentados.

A grande estátua de São Benedito é tirada da igreja e colocada sobre um andor elaboradamente decorado, que será transportado por devotos. O andor é ligado a uma espessa corda utilizada para puxá-lo simbolicamente. Este é muito semelhante ao utilizado durante o Círio de Nazaré em Belém — a maior procissão cristã do mundo, com até dois milhões de participantes. Hoje em Gurupá, como em Belém, muitas pessoas que seguram ou carregam o cordão fizeram promessas ao santo, que, uma vez cumpridas, devem ser pagas caminhando descalças na procissão. Homens promesseiros carregam o andor esforçando-se sob a pesada carga e intensa pressão das multidões ao redor. O santo é transportado numa rota pré-determinada através da cidade. À medida que a procissão avança, o número de participantes caminhando atrás do santo aumenta de centenas para milhares. A procissão mistura o sóbrio e o inebriado, embora a maioria caminhe respeitosamente. A procissão estende-se por cerca de um quilômetro, espremida em ruas estreitas. As homenagens de fogos de artifício multiplicam-se durante a viagem. Uma equipe conduz a procissão pelas ruas utilizando um rádio de ondas curtas para se comunicar.

No final da procissão, de volta à igreja, o Bispo dispensa a multidão com a bênção ritual. Às 20 horas celebra-se a segunda missa. O folião oferece graças ao ato litúrgico, toca à porta da igreja, no abrigo dos santos, e anima o gambá na Ramada.

No dia 28, são realizados os rituais de encerramento da festa de São Benedito. Às 17h00 a multidão ocupa a praça, espremida perto do mastro, que será cortado. O folião deixa a igreja levando a pequena imagem do santo e caminha até ao Juiz e Bispo do mastro, já junto ao mesmo,



Figura 6. Procissão de São Benedito, 2011. Foto: R. Pace.

esperando para fazer as honras dos primeiros golpes do machado. Neste momento, um promotor sobe ao mastro, usando apenas um peconha enrolado à volta dos seus pés descalços para alavancagem e as suas mãos nuas. No caminho para cima, ele arranca os frutos e coisas presas no mastro deixa-os cair. A multidão, que espera por baixo, disputa os objetos que caem, empurrando e gritando para reclamar um pedaço daqueles restos sagrados que os devotos reclamam serem materiais santos que servem para fazer medicamentos. O escalador finalmente chega ao topo do mastro e recupera a bandeira do santo no topo, em meio aos gritos de salvação. O promesseiro desce e entrega a bandeira ao Juiz do mastro. O bispo e o juiz do mastro atingem o mastro com um machado, seguido

de devotos que disputam um lugar na fila para cortar o mastro até que este caia. À medida que o mastro cai, as múltiplas mãos que o seguram asseguram normalmente uma descida lenta. Uma vez no chão, os devotos retiram o restante das folhas de palmeira, para dar sorte e curar.

O ritual final é uma procissão com o mastro caído, acompanhada pelo folião, mas sem qualquer imagem do santo – e percorre as ruas da cidade de volta à ramada. Esta passagem é marcada pela alegria e tristeza pelo encerramento do evento. Alguns participantes agem como os foliões de carnaval, juntando-se ao grupo cobertos de farinha ou cerveja⁽²⁾, sem camisa e descalços. Alguns não se incomodam em trazer bebidas alcoólicas. O mastro é deixado no chão na Ramada e a multidão começa a dançar e a cantar até que o folião chega para tocar o gambá final. A “varrição” consiste no canto de despedida que marca o fim das festividades de São Benedito e o fim dos deveres do folião. Já não se pratica frequentemente a varrição, nem mesmo a refeição final da festa, como notou Galvão (1955, p. 80-82).

A Teologia da Libertação

Ao contrário da Igreja dos anos 1940, com visitas esporádicas do clero e posições conservadoras, frequentemente em oposição à cultura popular local. A Igreja dos anos 1970 foi apaixonadamente empática com a situação do agroextrativista comum. Foi liderada pelo sacerdote italiano Giulio Luppi, membro do projeto missionário *fidei dono* da Diocese de Lodi, Norte da Itália, que chegou em Gurupá em 1971. Apoiada pela Congregação das Irmãs Adoradoras do Sangue de Cristo, que chegou em 1974, a Igreja defendeu a Teologia da Libertação, entrando então na quarta fase da expressão católica amazônica. Esta perspectiva enfatizava os ensinamentos cristãos sobre justiça social, centrando-se nos setores pobres e desfavorecidos da sociedade e encorajava fortemente os oprimidos a organizarem-se politicamente e a defenderem os seus direitos humanos básicos (Berryman, 1987; Boff; Boff, 1986; Gutiérrez, 1971)⁽³⁾.

A Teologia da Libertação faz parte de um movimento global na Igreja Católica, baseado nos ensinamentos do Concílio do Vaticano II (1962-1965) e na segunda conferência geral dos bispos latino-americanos em

Medellín (1968). Estes encontros deram uma nova ênfase à participação leiga nas atividades da Igreja, juntamente com o objetivo explícito de alcançar justiça social para os pobres e marginalizados (Levine; Mainwaring, 1989, p. 210). A teologia entrelaça objetivos tradicionais de salvação espiritual com preocupações terrestres de aliviar o sofrimento material (por exemplo, fome, doença, discriminação, repressão e outros fardos criados pela pobreza e intolerância política). Os paralelos são extraídos da Bíblia, como quando os hebreus resistiram à opressão sob o domínio egípcio, ou os judeus e os primeiros cristãos sob o domínio dos romanos. Jesus Cristo é visto como um revolucionário, vivendo num mundo injusto, apoiando os pobres e marginalizados e condenando aqueles que os oprimem e alienam.

As reformas do Concílio do Vaticano II e de Medellín chegaram ao Brasil durante a ditadura militar (1964-1985), uma vez que grandes setores da população sofreram uma deterioração acentuada das condições econômicas e políticas. Estas incluíam reduções substanciais nos salários e no nível de vida da classe trabalhadora e um aumento na detenção em massa, tortura e assassinato de opositores políticos – todas as consequências das políticas de modernização do regime ditatorial militar (Skidmore, 1990). Particularmente na região amazônica, os membros da Igreja sofreram intimidação, encarceramento, espancamentos, tortura, deportação e até assassinatos em número ímpar na história brasileira (Martins, 1985, p. 58).

A Teologia da Libertação atingiu Gurupá durante um período de crescente violência contra os agroextrativistas, à medida que os grandes proprietários de terras começaram a receber apoio do capital internacional (empresas de extração de madeira e palmito) e do governo militar. Entre 1983 e 1985, os conflitos alargaram-se, envolvendo trabalhadores e comunidades rurais em diferentes partes do município. Como será discutido no Capítulo 14, estes conflitos caracterizaram-se pela luta e resistência dos agroextrativistas contra a exploração econômica, esgotamento dos recursos necessários à subsistência e ameaças de expulsão da terra por parte dos grandes proprietários de terras e comerciantes de postos de comércio (Oliveira, 1991, p. 293). A Igreja assumiu um papel ativo, condenando as desigualdades locais

durante as missas semanais e reuniões relacionadas com a Igreja (por exemplo, Semana do Catecismo, Reuniões de Trabalhadores Agrícolas e Semana das Mulheres). O padre, os leigos da Igreja e outros opositores da ditadura formaram uma coligação sob a égide da Igreja (todas as outras vias de protesto social foram sistematicamente eliminadas pelo regime; ver Oliveira, 1991, p. 286) para denunciar as taxas de comércio injustas para os produtos oferecidos pelos comerciantes de posto comercial ou barracão aos seus clientes. A coligação exortou os agroextrativistas a contornar completamente os barracões através da criação de cooperativas independentes ou cantinas e farmácias (Petit, 1996, p. 227; Pace, 1987, p. 264; Oliveira, 1991, p. 294). Denunciava abusos dos direitos de terra por grandes proprietários de terras. A Igreja trouxe peritos jurídicos da Comissão Pastoral da Terra para explicar os estatutos do direito à terra do Brasil e o significado dos direitos de usufruto ou usucapião. Eles suplicaram às famílias ameaçadas de expulsão que exigissem os seus direitos de usucapião ou, pelo menos, os seus direitos de indenização, por melhorias e benfeitorias feitas à terra. A coligação local também instou fortemente à participação em sindicatos rurais e, até ao fim da ditadura, também a eleições políticas (Pace, 1998, p. 191).

Treccani (2006, p. 427) escreveu que a partir de 1974 a Igreja discutiu e analisou a exploração e o domínio cotidiano que as pessoas sofriam. A realidade de Gurupá, que negava a dignidade humana e os direitos humanos fundamentais, exigia uma atitude combativa para mudar as estruturas injustas. Esta oposição ao antigo sistema de dominação e à adoção de práticas de luta contra a desigualdade, criou uma dimensão ideológico-religiosa anteriormente desconhecida. A salvação individual já não era esperada como algo que aconteceria “após a morte”, mas uma atitude a ser alcançada naquele momento.

Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)

Além de divulgar a Teologia da Libertação aos leigos, o setor progressista da Igreja Católica também promove o ativismo social através da formação de grupos religiosos leigos de base, conhecidos como Comunidades Eclesiais de Base, CEBs, ou simplesmente comunidades.

Ao longo dos anos, os CEBs organizaram e mobilizaram os leigos em Gurupá para celebrar a sua fé, bem como para se envolverem social e politicamente no mundo material. Os ensinamentos de Paulo Freire informaram este processo, especialmente as ideias contidas na sua “Pedagogia do Oprimido” e a noção de “práxis” como uma dialética entre ação e reflexão, cuja síntese resulta em transformação religiosa, política e social (Freire, 1972). Atualmente em Gurupá existem 10 setores com um total de 65 CEBs no município. A maioria dos setores tem o nome do rio que congrega essas comunidades, juntamente com 11 comunidades na cidade (Lopes, 2004, p. 34).

Estes CEBs são instrumentais para o funcionamento da paróquia municipal, incluindo a realização de serviços e a assistência à organização das novenas e leilões dos Festejos dos Santos. Foram também essenciais para as transformações sociais que ocorreram em Gurupá, a partir dos anos 1970, e para a combinação entre religião e política (Pantoja, 2011, p. 125, discutido em maiores detalhes no Capítulo 14).

O estabelecimento das organizações religiosas de base, contudo, foi uma tarefa difícil e demorada. A maioria das comunidades rurais ainda estavam organizadas pelos vestígios do sistema de aviamento/patrão-cliente, quer se tratasse da produção econômica ou da organização e aprovisionamento da irmandade religiosa para o santo local, o que exigia, sobretudo, empenho e lealdade para com os patrões, em laços assimétricos. A criação de CEBs, com foco em justiça social e interações igualitárias, exigia a ruptura de laços hierárquicos com os patrões, laços profundamente tecidos em relações econômicas, políticas e até mesmo de parentesco fictícias.

No amplo panorama político-econômico, o sistema econômico transformador que resultou num enfraquecimento do poder político das elites na comunidade nos anos 1980, foi um elemento-chave nessas mudanças (ver Capítulo 14). Mas, em termos mais práticos, foi a visita sistemática e persistente da Igreja a cada CEB rural num calendário bianual que começou a alterar o status quo. O Padre Giulio cedo obteve um barco, chamado O Libertador, no qual viajou pelo interior rural durante cerca de metade de cada ano, difundindo a mensagem

da Teologia da Libertação e ajudando no crescimento dos CEBs. O barco paroquial, de nome “B/M Livramento”, veio logo a simbolizar o catolicismo progressivo, que desafiava a desigualdade na sua origem no campo. O seu significado simbólico e estratégico tornou-o também alvo de vandalismo na agitação política descrita no Capítulo 14.

Outro elemento essencial na formação dos CEBs foi a Semana do Catecismo, realizada todos os anos na cidade, durante a segunda semana de julho. Iniciado em 1973, o evento cobriu a formação básica de catecismo para os leigos, bem como serviu como fórum de debates das realidades sociopolíticas e econômicas em nível nacional, estatal e local. A Semana do Catecismo inscreve até seis participantes por comunidade, com uma faixa etária de 15 a 60 anos. Em média, 250 pessoas participam por ano. Há uma sessão de formação de acompanhamento realizada no local nas comunidades do CEB, denominada Tríduo, que é uma reunião de três dias, aconselhada pela equipe paroquial (Lopes, 2013, p. 76, 135; Magalhães, 2009, p. 93, nota de rodapé 26). O Tríduo liga as várias comunidades de um mesmo setor. Além disso, desde 1981 a Igreja patrocina um encontro anual de trabalhadores agrícolas rurais, cujas discussões atualizam e aprofundam a compreensão dos participantes sobre os problemas relacionados com a terra e os trabalhadores rurais.

Em 1984, realizou-se o primeiro Encontro de Mulheres na Igreja. Os temas abordados nesses encontros variaram desde o apoio da família até questões nas esferas política e social, especialmente no que diz respeito a questões de gênero. Finalmente, em 1986, realizou-se o primeiro Encontro da Pastoral Juvenil, debatendo temas específicos para a juventude, mas sempre com base em realidades políticas locais. Coletivamente, estes encontros permitiram debates sobre alternativas viáveis aos problemas de cada setor pastoral, bem como favorecer o reforço das relações baseadas na solidariedade entre as comunidades vizinhas. Mas, acima de tudo, apontaram para a necessidade de aliar as dimensões da religião e da política, para que valores como a comunhão, a justiça, a fraternidade e a esperança fossem vividos de uma forma mais consistente. Assim, a Igreja, organizada nas CEBs, tornou-se a principal forma de expressar a luta e a resistência dos trabalhadores rurais (Oliveira, 1991).

A complexa interação entre o catolicismo romano, seja através da Igreja oficial, das CEBs, das irmandades religiosas leigas, e os aspectos econômicos e políticos devem ter impactado, a longo prazo, a economia política em Gurupá, possivelmente mais do que em outras comunidades vizinhas. Ao mesmo tempo, existem muitas outras crenças religiosas não tão estreitamente ligadas às lutas pela justiça social. Estes outros domínios de crenças sobrenaturais são o tema do próximo capítulo.

NOTAS

- ⁽¹⁾ O Brasil tem a distinção única de ser não só o maior país católico romano, mas também o maior país Pentecostal do mundo.
- ⁽²⁾ Em meados dos anos 2000, as pessoas começaram a tradição de banhos de cerveja como parte da celebração secular de São Benedito. Numa área demarcada na Segunda Rua, num dia designado, as pessoas despejam cerveja umas nas outras como esporte. Grandes quantidades são utilizadas no processo, molhando não só os participantes como também os arredores.
- ⁽³⁾ Esta seção é adaptada de Pace (1998) - Capítulo 9 - com permissão de Lynne Reiner Publishers.

Outros reinos de crença sobrenatural

Richard Pace & André Lima

O interesse de Galvão e Wagley em estudar a aculturação os levou a especular sobre as origens culturais de diversas crenças e práticas sobrenaturais existentes em Gurupá. O catolicismo tinha fortes raízes ibero-americanas, o catolicismo popular continha alguns componentes africanos (por exemplo: música da folia e dança gambá durante a festa de São Benedito) e vários seres sobrenaturais locais pareciam ser combinações de crenças indígenas e europeias (fantasmas, aparições, sombras, mau-olhado e bruxas). Mas, em grande parte, crenças sobrenaturais na floresta tropical e os rios, e certas formas de infortúnio, relacionadas diretamente com as crenças indígenas. Wagley (2014, p. 81-83), discutindo a origem das crenças relativas à caça e pesca, apontou os paralelos com as crenças indígenas de seres ou espíritos perigosos, sob a forma de animais e aves, febres e insanidade temporária resultantes do roubo da alma pelos animais, e uma perda de poder na caça e pesca por meios sobrenaturais (panema). Galvão (1955, p. 5-7, 1953, 1951a) enfatiza igualmente a forte influência indígena na maioria das crenças não católicas, que os gurupaenses entendiam como separadas do reino dos santos. As malignidades de um reino não eram tratadas pelos remédios do outro. As crenças eram em grande parte justapostas, mas não sincretizadas.

Bichos visagentos

De todas as crenças não católicas abrangidas em *Santos e Visagens e Uma Comunidade Amazônica*, a mais ampla classificação de forças e seres sobrenaturais que habitam a floresta, igarapés e rios é bichos visagentos (animais magicamente malignos). Esses espíritos ou visagens⁽¹⁾, como são chamados localmente, afetam negativamente a vida daqueles que se aventuram nos seus domínios (Galvão, 1955, p. 5). As visagens podem assumir muitas formas. Uma é o espírito da floresta, conhecido como Anhangá, um demônio que assume a forma de um animal (geralmente

de uma ave conhecida como inhambu) e caça humanos (Galvão, 1955, p. 102-103). Pode matar uma pessoa ou roubar a sua alma, causando doença e eventual morte. Aparições sem forma, assim como macacos, pássaros, veados com olhos de fogo, seres encantados que vivem nas profundezas de igarapés e rios (chamados companheiros do fundo), podem ser visagens também e roubar a alma (Galvão, 1955, p. 103-105, 107-108). Há também um espírito protetor, mãe de bicho, que toma diferentes formas animais. Defende os animais da matança excessiva, levando a alma da pessoa que caça ou pesca em excesso (Galvão, 1955, p. 102-106; ver Slater, 1994, p. 74-76, para uma descrição relacionada ao boto de água doce como o dono das águas). O conceito de mãe de bicho, segundo Galvão (1955, p. 105-106, nota de rodapé 70), é uma mistura de crenças africanas e europeias, sincretizada com crenças indígenas.

Outra criatura sobrenatural bem conhecida é o curupira, uma pequena criatura de corpo negro com uma forma humana, exceto por seus pés, que apontam para trás (Galvão, 1955, p. 99-102). Emite um grito estridente, mas também pode imitar vozes humanas e levar as pessoas para a floresta, onde podem ficar perdidas durante dias. Wagley (2014, p. 78) acrescenta que pode roubar ou apodrecer as sombras das pessoas, fazendo-as ficar loucas, “dizer disparates”, ter dores no corpo e adoecer com febres. As pegadas viradas do curupira funcionam para enganar as pessoas, levando-as a pensar que estão fugindo dele quando correm para a sua emboscada.

A cobra-grande é uma jiboia grande, que cresce demais para viver em terra, forçando-a a habitar no rio. As pessoas dizem vê-la à noite enquanto viajam ao longo das águas, particularmente durante as tempestades; são dois olhos luminosos que brilham intensamente. A cobra também pode tomar a forma de um barco fluvial encantado, brilhantemente iluminado durante a noite, mas sem ninguém a bordo (Galvão, 1955, p. 98-99). A cobra-grande pode virar barcos e comer qualquer um dentro d'água. Os pescadores estão particularmente atentos a esta besta sobrenatural.

Dizem-se em toda a Amazônia que o boto (boto vermelho – *Inia geoffrensis*), é um metamorfo com o poder de se transformar em forma humana (Galvão 1955:96-97). Uma vez nesta forma, seja um homem

bonito ou uma mulher bonita, pode seduzir o sexo oposto com resultados desastrosos. Se um homem sucumbe à sedução, ele copulará até a sua morte. Se uma mulher tiver relações sexuais com um boto masculino, ela terá o seu filho, reconhecível por um buraco no topo da sua cabeça⁽²⁾. Esta crença, difundida na Amazônia, serve como explicação de gravidezes indesejadas e fora do casamento (Slater, 1994, p. 99). O boto, transformado em forma humana, tem tipicamente o fenótipo de uma pessoa de ascendência europeia e bem-vestida (chapéu branco, camisa, casaco, calça, ou vestido comprido), e adoram acompanhar as festas e danças humanas, para exercer a sua sedução.

Ainda outra força sobrenatural notável é o panema, uma força mágica que incapacita um indivíduo a tentar realizar uma variedade de tarefas. Grosso modo traduzido como má sorte, infortúnio ou infelicidade ocasional, é uma força animatista que cria problemas de caça, pesca, e problemas de saúde em geral (Slater 1994, p. 78; Maues 2004, p. 123). A origem do panema é atribuída a mulheres grávidas ou menstruadas (Galvão, 1955, p. 111-116). O panema é discutido em pormenor mais adiante neste capítulo.

Outras criaturas, sobre as quais se podem ouvir histórias em Gurupá, são os caruanas, ou companheiros subaquáticos. Como espíritos ou seres encantados, eles habitam o fundo dos rios. Têm uma forma humana, pele branca e cabelo loiro, e recebem nomes cristãos (Royer, 2003, p. 671-672). Outro é o Jurupari, que em Gurupá é visto como uma preguiça-gigante, capaz de devorar pessoas (Royer, 2003, p. 673). Galvão (1955, p. 5, 109); também menciona a Matintaperera (um tipo de metamorfo discutida abaixo) e o pinto-piroca, descrito como um frango de proporções tremendas; com um pescoço sem penas.

Galvão e Wagley coletaram muitas histórias de encontros assustadores com essas entidades e forças. Como Galvão (1955, p. 6) salientou, os bichos visagentos não recebem qualquer culto ou devoção. A atitude para com eles é de evitar, tanto quanto possível, ou, se não fosse prático, imunizar ou neutralizar os seus poderes malignos. Especialistas, como pajés ou outros curandeiros, podem ser chamados para curar os aflitos, mas os santos, escreveu Galvão, não estavam envolvidos.

Crenças e transformações contemporâneas

Muitas das histórias que as pessoas contaram a Galvão e Wagley sobre encontros próximos com esta classe do sobrenatural, são muito próximas daquelas que gravamos décadas mais tarde. Com o passar do tempo, no entanto, há algumas alterações, incluindo a perda de crenças e práticas específicas, a ponderação da crítica científica de algumas crenças, a hibridização de crenças através da influência dos meios de comunicação e a fusão de crenças em termos de cura (por exemplo, a cura pela fé através do Pentecostalismo e a propagação do Espiritismo e das curas da Umbanda). Sempre houve céticos e descrentes desses seres e forças sobrenaturais, mas em geral, o reconhecimento dessas entidades e dos seus poderes continua a ser um elemento vital da visão cosmológica gurupaense, e forma um elemento importante da identidade regional (ver Slater, 1994, p. 225-229, para observações semelhantes em Parintins, Amazonas). O Tabela 1 mostra os resultados de três questionários (1986, 1999 e 2009), perguntando a alguns gurupaenses se acreditam em três dos mais proeminentes bichos visagentos: Cobra-grande, Boto e Curupira.

Tabela 1. Crença na existência de Bichos Visagentos.

Ano	Cobra Grande Existe Porcentagem	Boto Existe Porcentagem	Curupira Existe Porcentagem
1986	89.9	68.1	62.3
1999	76.6	55.3	40.9
2009	82.2	56.4	47.5

Fonte: Pace e Hinote, 2013, p. 173.

Entre os muitos relatos que coletamos, os encontros com bichos visagentos não especificados ou genéricos foram os mais comuns. Um exemplo veio de Ana, a mãe do proprietário de um restaurante local, que nos falou de uma fuga por pouco com uma visagem no dia seguinte à sua ocorrência em maio de 1986. Ana estava trabalhando na sua roça no interior, a cerca de 45 minutos a pé da cidade. Ao anoitecer, decidiu voltar para casa. Enquanto caminhava, ouviu um som diretamente abaixo dos seus pés. Ela parou e olhou, mas não conseguia ver nada. Isto se repetiu uma segunda vez, e pela terceira vez ela tinha a certeza de que

era um bicho visagento a segui-la. Ela tentou gritar, mas não conseguiu. Correndo para casa o mais rápido possível, viu o seu marido e conseguiu gritar e avisá-lo. Ele gritou de volta e a visagem foi embora. Ela confessou que nunca a viu, mas sabia que ela estava lá. Ana nos disse mais tarde que, por vezes, o diabo abre as portas do inferno e envia uma visagem para incomodar ou assustar as pessoas.

A chave na sua narrativa é a fusão do sobrenatural da floresta – a visagem espreitadora – com as noções cristãs do diabo, portas do inferno e a entidade como uma espécie de demônio infernal enviado para assediar as pessoas. Embora Galvão tenha visto os dois sistemas de crenças (cristianismo e sobrenatural da floresta tropical) em justaposição, sempre houve sobreposição, como no exemplo do uso de Água Benta ou usando uma cruz feita de cera benta (cera sagrada das velas da igreja) para afastar bichos visagentos (Wagley, 2014, p. 78; ver também Slater, 1994, p. 145-156, que detalha a divisão e sobreposição entre santos e encantados).

Num outro exemplo, em 2013 falamos com Zé Trindade, um agroextrativista na casa dos 40 anos, que descreveu o seu encontro com uma cobra-grande no rio Pucuruí. Ele reconheceu que a ciência diz que a cobra grande não existe. Ainda assim, ele viu uma, pensou ele, a que chamou um espírito no rio. Contou que já era tarde, quando desceu junto ao rio e viu um mururé a flutuar por ali. Na touceira, viu o que primeiro pensou ser um tronco, mas logo percebeu que era a cabeça da serpente, talvez com 80 ou 100 cm de espessura. A sua mãe estava com ele, e ambos notaram os seus dentes saindo da sua boca como chifres. Zé Trindade correu à procura de uma arma em casa, mas antes que ele pudesse fazer qualquer coisa, ela escorregou para a água. Ele concluiu: “Sei que a ciência diz que a cobra-grande não existe. Portanto, se era uma cobra, não sei, porque acabei de ver a cabeça. Um ser vivo, foi. Era gigantesca”.

Outro exemplo, em 2017, houve um grande susto na cidade, pois muitas pessoas relataram que uma cobra-grande tinha passado em frente ao barco de passageiros Rodrigues Alves Jr., enquanto se aproximava de Gurupá. No dia seguinte, várias pessoas contaram como tinha assoprado (feitiços lançados) sobre as pessoas ao longo da margem do rio à medida que passava. Muitos perderam as suas vozes e não puderam gritar para

avisar os outros. Havia um homem e os seus filhos numa canoa, perto de onde o igarapé Bacá corre para o rio Amazonas. A cobra-grande começou a vir atrás deles e o homem remou o mais rápido que pôde para não ser comido. Uma vez seguro em terra, o homem ficou doente. Tiveram que levá-lo para o hospital para medicá-lo e o acalmá-lo do encontro. Mais tarde, submeteu-se a tratamento popular para curar o feitiço sobrenatural da serpente.

Também são comumente ouvidas histórias de botos metamorfos. No Carrazedo, uma comunidade construída ao longo do rio, com um longo trapiche mencionado no Capítulo 4, as pessoas veem frequentemente o boto transformado. Pajé (o apelido de um dos nossos principais interlocutores) disse-nos que o tinha visto. Conferindo com outros da comunidade que também o viram, todos concordaram que é um macho que aparece à noite vestido com uma camisa branca, calças brancas e um chapéu na cabeça. A sua idade é próxima dos 40 ou 50 anos. Se lhe acende uma lanterna, ele salta para a água e depois vê-se a nadar para longe como um boto. Até agora, disse Pajé, ele não tentou seduzir nenhuma mulher.

Wagley (2014, p. 240) salienta também que os encontros com o boto nem sempre são ruins. O boto menor, o tucuxi (*Sotalia fluviatilis*), tem a reputação de vir em auxílio dos indivíduos que se afogam e trazê-los de volta à costa em segurança (Slater, 1994, p. 61-66). Quer o boto seja ou não visto como amigo ou inimigo, a ideia de matar um boto é recebida com apreensão, particularmente se for uma visagem que conduzirá a graves problemas sobrenaturais (Slater, 1994, p. 78). Apesar disso, diz-se que os dentes, pele, óleo, gordura, olho esquerdo, cérebro e genitálias dos botos têm propriedades curativas ou sexuais, e são retirados de animais que morreram – não mortos propositadamente por estas partes do corpo, pelo menos em tese (Slater, 1994, p. 82-83; Wagley, 2014, p. 240).

Quanto ao curupira, o Pajé de Carrazedo também mencionou dois confrontos. O mais direto ocorreu na floresta, quando o seu cachorro correu atrás de um porco selvagem. Quando ele apanhou o cachorro, a mata estava limpa, e ele podia ver uma pessoa escondida atrás de uma árvore, a cerca de 30 metros de distância. Pajé continuou: “Ele estava

usando calças compridas, camisa de manga comprida, sem alças, bem-arrumado, com um pequeno chapéu na cabeça, estilo antigo, tal como fotos de velhos no passado. Ele era uma pessoa minúscula, entende?”. Sem aviso prévio, o curupira correu para ele com enorme velocidade, mas acabou por passar. A sua cabeça foi virada para ver o cachorro. Pajé percebeu que era por isso que conseguia vê-lo, Curupira não o havia percebido lá.

Pajé conhece diferentes crenças sobre o curupira. Ele confessou que há confusão se é um curupira ou realmente um espírito, ou ambos. Ele resumiu a sua opinião, dizendo: “Os antepassados costumavam dizer que, no fundo da floresta, há nascentes dos rios onde se pode encontrar bichos visagentos e o próprio Curupira. Quando as pessoas entram na floresta, perto destas nascentes, ouvem o seu forte assobio e gritos, as pessoas gritam sem que ninguém responda. Ouve-se bater em pedaços de madeira juntos, murros, murros, murros, murros. E quando se vai para o som, não há nada lá “. Para Pajé, o curupira é um dos donos da natureza que não gosta de humanos na floresta. Mas, não pode prejudicar as pessoas de forma agressiva, com dentes, com armas, com outras coisas, por isso, tenta fazer truques para assustar as pessoas: é um brincalhão.

Outros gurupaenses conhecem o curupira de formas mais sinistras, castigando os caçadores que caçam demais e sem necessidade. Neste caso, o curupira irá atraí-los para as profundezas da floresta onde permanecem perdidos durante dias, feridos ou mortos (Wagley, 2014, p. 236-237; Galvão, 1955, p. 100-102). Ainda outra versão, mais comum entre as gerações mais jovens que vivem na cidade, o curupira é um ser que protege a natureza. Giancarlo, um adolescente que vive na cidade de Gurupá quando falamos com ele em 2013, relatou: “Ele protege a natureza contra inimigos que lhe querem mal. Ele tem cabelo comprido, tipo ruivo, pés virados, dentes afiados e orelhas pontiagudas. Penso que a sua pele, ou talvez os dentes, sejam verdes [...]. Ele só faz coisas boas. Ele só é mau se alguém estiver fazendo algo mal à natureza [...]. Penso que ele pode roubar a sua alma. Ele tem o poder de a arrancar de uma pessoa”. Giancarlo lembrou-se de aprender sobre o curupira na escola, lendo livros sobre as lendas do sobrenatural amazônico. Esta visão guardiã da floresta tropical sobre o curupira foi publicada na literatura infantil,

frequentemente como um conto popular para encorajar a preservação da floresta tropical (ver, por exemplo, Crespo, 2012; Costa, 2016). Como Slater (2002, p. 74) comenta de forma semelhante sobre os encantados (fauna metamorfa das águas, como o boto) do seu estudo em Parintins, Amazonas, eles “surgiram sob o novo disfarce de guardiões ambientais como uma espécie de polícia florestal sobrenatural que regula o consumo de recursos”.

É interessante notar que com a extração maciça de madeira ocorrendo na terra firme desde os anos 2010, as pessoas relatam menos avistamentos de curupiras (ver também as observações de Galvão, 1955, p. 99, que os curupiras não gostam de viver em áreas habitadas por pessoas). Coincidentemente, a crença nas criaturas tem diminuído ao longo dos anos (Tabela 1). Royer (2003, p. 681) comenta esta mudança, escrevendo que o curupira tem experimentado uma dupla retirada; no espaço, por um lado, ao fugir de toda a perturbação humana, e num tempo, confinado como agora a uma época que evoca pelos qualificadores “tempos dos antigos”. A explicação permite que a crença continue, apesar da diminuição dos avistamentos, cenário também utilizado para as mães de bichos e Anhangá. Dá uma explicação lógica aos aspirantes a crentes. Sugere também a ideia de que a supervisão sobrenatural que regula a utilização sustentável dos recursos está a ser demolida⁽⁴⁾.

Outros tipos de bichos visagentos não desapareceram ou migraram, e a crença permanece conhecida. Entre estes, destacam-se os que habitam no limiar entre a natureza e a civilização, como nas margens dos rios e igarapés, no caso dos botos metamorfos e cobras-grandes. Além disso, as visagens que se aventuram fora da floresta, em espaços urbanos (aldeias ou a cidade), continuam a ser uma parte significativa da cosmologia local, como na história de Ana, vista anteriormente ainda neste capítulo.

Um exemplo é encontrado nas histórias de metamorfo da matintaperera (Wagley, 2014, p. 219; Galvão, 1955, p. 107; Maués, 2004, p. 124). Estas podem ser entidades sobrenaturais ou mesmo humanas, que se transformam em formas não humanas invisíveis e vagueiam pela noite. São acompanhados por um xerimbabo (pássaro preto) que faz um estranho assobio, que permite às pessoas saberem que a matintaperera

está próxima. Royer (2003, p. 675-676) comenta uma versão da matintaperera que lhe foi descrita na aldeia de Maria Ribeira, onde se sabe que o espírito caminha pela aldeia durante a noite. As pessoas temem a matintaperera como temem os fantasmas. Em Maria-Ribeira, contudo, a matintaperera pode tornar-se visível e tomar a forma de uma pequena mulher velha. O espírito assobiará e depois entrará em casa para pedir tabaco. Se ela se materializa, uma pessoa tem de se apressar a responder-lhe: “Ah! Matintaperera, volte amanhã para que eu possa lhe arranjar tabaco”. Ela regressa no dia seguinte para ir buscá-lo.

Em 2015, gravamos um outro exemplo de metamorfo urbano contado por Adelino Pantoja, um habitante da cidade nos seus 80 anos. Adelino narrou uma história sobre Raimundo Brito, um antigo habitante da cidade, que numa noite se deparou com um enorme porco na rua que tentava mordê-lo a todo custo. Raimundo usou um machado, que por acaso trazia consigo como meio de defesa. Atingiu o feroz porco nas suas costas, que depois caiu, aparentemente muito ferido. No dia seguinte, ao regressar ao local do ataque, Raimundo encontrou no lugar do porco um menino apelidado de Mãozinho, gravemente ferido por um golpe de machado nas costas. O rapaz, que precisava de cuidados urgentes, teve de ser transportado de avião para Belém, onde infelizmente morreu.

Não são tão incomuns histórias sobre humanos que se tornam porcos. Mas, as histórias passam por mudanças à medida que as pessoas as colocam no contexto das experiências contemporâneas, muitas vezes influenciadas pela mídia (livros, rádio, filmes, televisão e internet). No caso de metamorfos, os protagonistas desses contos populares são cada vez mais fundidos com histórias de lobisomens, apesar de se transformarem em porcos, como na história de Adelino (ver Lastênio Calmon Júnior, 1975, para casos de um lobisomem transformar-se em porco em outras partes do Brasil; ver também Harris, 2008, para uma história colonial de lobisomens no Pará). Esta transição de nomenclatura, no entanto, não parece estar completa. O rótulo de lobisomem é reservado a homens que se transformam em porcos, mas é considerado inadequado para descrever mulheres que se metamorfoseiam em porcos. Quando perguntamos por que, os nossos interlocutores em Gurupá responderam que os homens que se transformam em porcos são verdadeiros lobisomens, enquanto

as mulheres que sofrem essa metamorfose só podem ser matintapereras (Walcyr Monteiro, 2012, p. 31).

O trabalho de Lastênio Calmon Júnior (1975, p. 247) nas zonas rurais do Brasil também reafirma esta versão. Ele nota como as histórias em várias regiões do Brasil variam das versões comuns de Hollywood, em que os licantropos aparecem na figura de um porco. Em outras palavras, o mito do licantropo, no qual o seu personagem principal sofre uma metamorfose, adaptando-se a um animal conhecido na região. Na Amazônia, ao porco comum junta-se a criatura específica da região, a matintaperera.

Durante a investigação de campo em 2015, pudemos ver o quanto a história do lobisomem está mudada através de uma conversa com dois primos, Denilson e Benedito, de 26 e 28 anos, respectivamente, que viviam na cidade. Perguntamos sobre as principais características dos lobisomens. Seus relatos eram muito semelhantes aos conhecidos filmes de Hollywood, em que o indivíduo se transforma num lobo, não em um porco. O lobisomem é um homem que, durante as noites de lua cheia, toma a forma de um ser hediondo, com características de lobo. Ao questionarem sobre a existência deles na região, informaram-nos que ainda existem histórias em todo o arquipélago do Marajó, mas garantem que não são lobisomens, são apenas “homens que se tornam porcos”. Durante as entrevistas, os primos afirmaram que também existem histórias de “lobisomens verdadeiros” na região, ou seja, indivíduos amaldiçoados que assumem a forma de lobos durante a lua cheia (mesmo que não existam, de fato, lobos na região amazônica).

Panema

O conceito de panema está associado a insucesso na caça, na pesca, nas relações conjugais, e muito mais. Galvão (1955, p. 112; 1951, p. 222) e Wagley (2014, p. 78-80) identificaram dois usos do termo: um genérico, encontrado tanto na Amazônia urbana quanto na rural, que é aplicado a uma vasta gama de circunstâncias e significa má sorte, infelicidade e incapacidade; e um segundo, mais específico, que diz respeito à descoberta da razão da infelicidade ou incapacidade, que não é atribuída a causas naturais ou inadequações das capacidades individuais (Galvão, 1955, p. 112;

DaMatta, 1973, p. 65; Maués, 2004, p. 122-123). Em Gurupá, esta última forma é um poder negativo que explica os repetidos fracassos na caça e na pesca. O panema “infecta” indivíduos, as suas armas, armadilhas, linhas de pesca, cães de caça etc., e é transmissível entre pessoas. Galvão (1951, p. 223-225; 1955, p. 111-116) e Wagley (2014, p. 78-79) descrevem nove situações em que se pode obter panema, resumidas por DaMatta (1973, p. 69-70):

1. Se uma mulher grávida come carne ou peixe, a pessoa que lhe deu se infecta.
2. Se uma mulher menstruada tocar em equipamento de caça ou pesca, o equipamento fica com panema.
3. Se as espinhas de caça ou peixe forem comidas por animais domésticos, o caçador ou pescador pega panema.
4. Se o sangue da carcaça for deixado num trilho, e não atirado para a floresta, e alguém o pisa, o caçador pega panema.
5. Se os caçadores lavarem pedaços de carne de caça, ou as suas mãos com sangue, num rio e o polui, atrairão panemas da mãe bicho-visagento do igarapé ou pode ser amaldiçoado.
6. Se alguém urinar ou defecar num pedaço de carne ou peixe, ou atirar restos mortais para um poço de pesca exterior, o caçador ou pescador pega panema.
7. Se um peixe capturado com uma nova linha for comido por alguém fora da família imediata, o pescador e a linha de pesca podem pegar panema.
8. Se alguém tem inveja do sucesso de outro na caça e na pesca, aquele invejado pode obter panema.
9. Se às crianças, incluindo os seus próprios filhos, for recusada a carne ou peixe que elas desejam, a pessoa que negar a comida pegará panema.

As curas para panema são numerosas e a maioria envolve banhos e fumigações (Galvão, 1955, p. 116; Wagley, 2014, p. 80). Uma vez realizada a cura, o caçador ou pescador deverá ter novamente sucesso. Wagley (2014, p. 84) interpreta o panema como um tipo de força sobrenatural que ajuda a explicar o inexplicável e a controlar o incontrolável. Galvão (1955, p. 111) rotula essa doença como um tipo de mana negativa, ou uma força animista, no sentido que Marett (1909) utilizava.

Numa interessante reinterpretação do trabalho de Galvão e Wagley, Roberto DaMatta (1973) apresentou uma explicação alternativa baseada numa abordagem estrutural, que se centrava nos principais contrastes binários que moldam a cognição humana e organizam o comportamento. Com o panema, os contrastes fundamentais são entre sociedade, natureza e relações sociais próximas e distantes. DaMatta (1973, p. 66-68) inicia a sua análise observando que o panema em Gurupá é utilizado principalmente para atividades situadas na natureza (caça e pesca), onde os resultados são desconhecidos e não previsíveis (o panema não é utilizado para a agricultura onde os resultados são consistentes e fiáveis). As florestas e rios estão cheios de entidades que podem ser boas (não mágicas) ou más (bichos visagentos). Os caçadores e pescadores não podem saber de antemão qual é, o que é, pelo que inevitavelmente irão confrontar criaturas ou forças malignas. Quando isto ocorre, e leva à incapacidade inesperada e repetida de obter proteção, a crença no panema oferece regras ou um código para descobrir as causas do infortúnio ou incapacidade. A chave da análise estrutural de DaMatta é identificar coisas que estão fora do lugar ou ambíguas, na natureza/sociedade e dicotomias próximas/distantes. Quando estas coisas ambíguas estão envolvidas na transformação da natureza em sociedade (neste caso, caça ou peixe como alimento cru em alimentos processados/cozidos), resulta um panema.

DaMatta examina cada uma das nove causas de panema, para mostrar como são criadas as ambiguidades dentro dos sistemas binários. Por exemplo, as mulheres (parte da sociedade) que estão menstruadas ou grávidas (parte da natureza) ultrapassam limites, tornando-se conceitualmente incontroláveis pela sociedade (desordem, impura). Quando tocam ou comem caça ou peixe, a dicotomia natureza/sociedade é perturbada, e tem de ser restaurada magicamente. Além disso, os animais domesticados são parte da sociedade (criados pelos humanos) e da natureza (são animais), e quando comem caça ou espinhas de peixe, também perturbam o sistema binário. DaMatta continua – as fezes e a urina vêm dos seres humanos (sociedade), mas uma vez fora do corpo são sujidade (natureza), pelo que o contato com caça ou peixe cria um panema. Depois há as oposições binárias dentro da sociedade, pessoas intimamente relacionadas em relação a pessoas que são distantes ou

hostis/inimigas. A inveja e o ciúme não devem ocorrer entre parentes próximos. Por conseguinte, se alguém relacionado a outro comer a sua caça ou peixe com inveja do sucesso de caça ou pesca, vai criar panema. Pessoas não relacionadas (distantes, não confiáveis) que consomem alimentos, como só os parentes próximos deveriam fazer, do mesmo modo, esbatem os limites. Finalmente, lavar as mãos ensanguentadas num igarapé conflita o público (o uso do igarapé por outros, incluindo seres sobrenaturais) com o privado (higiene pessoal).

O efeito cumulativo do panema é criar um sistema sociocosmológico, que atribui causalidade ao infortúnio/incapacidade e agência aos aflitos, permitindo-lhes corrigir o problema. A crença impõe a conformidade, uma vez que os indivíduos precisam permanecer nos seus lugares sociais e seguir as regras ou sofrer consequências sobrenaturais (DaMatta, 1973, p. 88).

Curandeiros

Wagley (2014, p. 244) comentou que o conceito de doença em Gurupá é de natureza dupla. As pessoas acreditam em causas naturais de má saúde e procuram prontamente um tratamento médico ou, mais comumente, tratamentos populares com plantas medicinais, que se baseiam pelo menos parcialmente na causa e no efeito. Mas os gurupaenses também acreditam em causas sobrenaturais de doenças, tais como as enviadas como castigos pelos santos, curáveis por orações ou a conclusão de promessas, como descrito no Capítulo 10. Depois, há também doenças criadas por forças sobrenaturais de florestas e rios, tais como bichos visagentos e panema. Para estes últimos, nem a medicina ocidental, nem o ritual católico por si só podem resolver a aflição, sendo preciso consultar outros tipos de curandeiros. Em 1948, tanto Galvão como Wagley identificaram pajelança como uma das principais formas de curar essas doenças.

Os pajés praticavam uma mistura de crença indígena, católica e espiritualista. Na época da sua pesquisa, nenhum pajé vivia e trabalhava na cidade de Gurupá, mas havia vários no interior rural. Estes praticavam principalmente em segredo, com medo de serem encarcerados pelas

autoridades, mas ainda assim mantinham-se ocupados com clientes. Wagley (2014, p. 229) escreveu que os mais poderosos, que tinham morrido uma geração antes, foram chamados sacacas. Havia numerosos espíritos que os possuíam e os assistiam nas suas curas. Também afirmaram poder percorrer enormes distâncias debaixo d'água e permanecer debaixo d'água durante dias ou mesmo semanas, façanhas que nenhum pajé em 1948 poderia enfrentar (ver Slater, 1994, p. 110-113, para a sua discussão sobre sacacas em Parintins; ver também Maués, 1990, 1995, 2004). A prosa de Wagley sobre sacacas em *Uma Comunidade Amazônica* inspirou a escritora americana Elizabeth Bishop a escrever o poema "The Riverman" (O homem do rio), publicado em 1965 (Young, 1983). No seu poema, um homem de uma remota aldeia amazônica junta-se ao boto e à bela serpente da água Luandinha, para se tornar um sacaca.

Desde 1948, o número de pajés reconhecidos em Gurupá tem diminuído constantemente. Em 1984, quando Pennie Magee (1986, p. 96) realizou a sua pesquisa de mestrado sobre plantas medicinais e saúde pública na comunidade e encontrou apenas cinco pessoas que entrevistou, admitindo ter recorrido a um pajé para a cura. Observou que uma forma mais visível e acessível de xamanismo, provavelmente substituindo o pajé, eram médiuns de religiões afro-brasileiras (Wagley também tinha notado isto em 1948; Slater, 1994, p. 111, também menciona a mistura de tradições). Em 2020, quando perguntamos sobre os pajés, nenhum foi identificado, exceto o Pajé (um apelido), que é um líder comunitário de Carrazedo e um dos nossos principais interlocutores ao longo dos anos. Pajé rotulou-se a si próprio como curandeiro e católico devoto. Ele mencionou que a sua mãe o ouviu falar desde o útero, o que foi um critério apontado por Wagley e Galvão para pajés.

Mais comumente utilizados para o tratamento de doenças sobrenaturais, tanto nos anos 1940 como nos anos 2020, são benzedeiros e rezadeiras. Semelhantes aos pajés, exercem as suas capacidades de diagnosticar e tratar doenças sobrenaturais, embora os seus poderes não sejam tão potentes como dos pajés. Wagley escreveu que eles usam orações, encantamentos e medicamentos à base de ervas para tratar dores de cabeça, constipações, diarreia, febres e outras doenças e enfermidades comuns, embora um deles seja especializado em picadas de cobra.

Possuíam um vasto conhecimento de remédios à base de ervas, bem como de medicamentos ocidentais disponíveis nas lojas locais. Na cidade de Gurupá Wagley identificou pelo menos uma dúzia destes praticantes, e sempre havia pelo menos um em cada comunidade rural vizinha.

Em 2020, os benzedores ainda são comuns, embora os rezadores sejam menos referenciados (Slater, 1994, p. 111, no entanto, registra a continuidade da utilização dos termos em Parintins). Em Gurupá, as pessoas podem nomear quase 30 benzedores que praticam. Tal como nos anos 1940, eles tratam doenças sobrenaturais, bem como doenças mundanas. O seu conhecimento de plantas medicinais continua a ser uma parte crítica da sua prática, tal como Magee encontrou no seu estudo.

Em Gurupá, Magee (1986, p. 109-119) identificou 125 plantas utilizadas para tratar 45 enfermidades – desde amebas, anemia, hematomas a vômitos, tosse, convulsão e feridas. Descobriu que a ingestão de chás (preparados através da imersão da parte vegetal em água fervente) era o remédio mais comum (71 dos casos que registrou). Seguem-se, por ordem, os casos registrados: ingestão ou aplicação tópica de seiva de plantas (13 casos), infusões de mergulhar as partes de plantas em água ou álcool durante a noite (11 casos), gessos ou banhos com partes de plantas em água (8), cataplasmas (4), compressas (4), plantas consumidas como xarope fervendo em água e adicionando açúcar ou mel (3), comprimidos fabricados enrolando a casca ou a carne das plantas em bolas (3) e sumos (3) (Magee 1986, p. 86). O maior número de plantas foi utilizado para tratar tosse (9) sob a forma de chás ou xarope. Febre, dores de cabeça e frio/fluxo tinham seis plantas, cada uma utilizada como banhos, comprimidos, chás, infusões e compressas. Magee (1986, p. 87, 120) descobriu que das 121 plantas sobre as quais obteve dados de proveniência, 78,5% foram mantidas em quintais domésticos; 20,7% foram encontradas na floresta; 9% em lotes vazios em torno da cidade; e 0,8% ao longo da berma das estradas.

Embora as ligações de causa e efeito estejam subjacentes a muitos dos tratamentos, os utilizadores de plantas medicinais de Gurupá também incorporam analogias de forma e cor para determinar plantas apropriadas para curas, paralelas às crenças indígenas e medievais europeias (Martius;

Spix, 1824). Por exemplo, Magee (1986, p. 92) descobriu que a seiva leitosa branca de abiu (*Pouteria caimito*) e rosa de leite (*Tabaernamontana* sp.) são usadas para curar problemas nos brancos dos olhos; a folha da coramina (*Pedilanthus* sp.), que tem forma de coração, é usada para tratar problemas cardíacos; e após ferver em água, a seiva vermelha brilhante de parirí (*Arrabideae chica*) é associada ao ferro, sendo usada para tratar anemia. Os utilizadores de plantas medicinais também misturam medicamentos naturais com medicamentos fabricados, como num remédio comum para a febre combinando chá feito de limão com uma aspirina de venda livre; ou tratando uma úlcera do pé com cataplasmas de plantas e mertiolato (um antisséptico) e, se isso não funcionar, esmagando um comprimido antibiótico e aspergindo-o na ferida aberta (Magee, 1986, p. 93).

É interessante notar que, mesmo com a crescente presença da medicina ocidental em Gurupá, através de hospitais, postos de saúde e farmácias, as plantas medicinais continuam a ser uma alternativa de saúde bem desenvolvida. Magee (1986, p. 63, 69, 70) especula que isso se deve, em parte, a deficiências crônicas e sistemáticas no sistema de saúde pública local. Estas incluem o esgotamento frequente dos fornecimentos médicos estatais gratuitos, dos quais a maioria das pessoas dependem, alternativas dispendiosas em farmácias privadas e longos períodos de indisponibilidade de pessoal médico devido a viagens, férias ou vagas de emprego. Ela descobriu que mesmo quando os médicos estavam disponíveis, havia interações difíceis com muitos deles que tratavam pacientes com “rigidez e burocracia despersonalizada antitética ao ritmo normal da vida...” – tendências que continuam em 2020. Para muitos em Gurupá, o hospital é aonde se vai para morrer, e deve ser evitado até não haver outra opção.

Por outro lado, as plantas medicinais são fáceis de se obter e o conhecimento da sua utilização é generalizado. Houve mesmo um exemplo nos anos 2010 em que um dos médicos cubanos que trabalhava no Gurupá se interessou muito por medicamentos à base de plantas medicinais, especialmente porque a medicina ocidental era muitas vezes escassa, e encorajou a sua utilização através da realização de aulas para curandeiros locais. Um dos padres de Gurupá nos anos 2010 também discutiu curas

com paroquianos e trocou plantas. As estações de rádio locais incluem regularmente segmentos sobre remédios caseiros, repetindo o tratamento várias vezes para aqueles que tentam memorizá-los (Magee, 1986, p. 90). Muitos livros sobre ervas medicinais também circulam, embora sejam genéricos, com poucas plantas específicas da Amazônia. Uma última razão importante para o uso frequente de plantas medicinais é a crença cosmológica; apenas as plantas e as suas aplicações rituais são eficazes contra doenças sobrenaturais causadas pela quebra de tabus, ofendendo um ser sobrenatural ou um encontro infeliz com um espírito, ou força perigosa, nenhuma das quais é tratada pela medicina ocidental.

Outra forma de cura sobrenatural, não encontrada quando Galvão e Wagley conduziram os seus estudos, é com a tradição pentecostal de cura pela fé, executada por “imposição de mãos”. A prática é entendida como a canalização do Espírito Santo para a cura divina dos doentes, feridos ou aflitos espiritualmente. Juntamente com a oração, é um método comum de cura de enfermidades.

Um último grupo empenhado na cura sobrenatural são os médiuns que praticam religiões afro-brasileiras (Hess, 1994; Brown, 1986; Bastide, 1978). São mais frequentemente praticantes da Umbanda ou uma versão regional conhecida como Batuque (Leacock; Leacock, 1972). Frequentemente as suas práticas são misturadas com o espiritismo europeu, conhecido como Kardecismo ou Mesa Branca (Engler, 2020). Menos comuns em Gurupá são os membros do Candomblé. A umbanda foi formada através dos rituais de sincretismo e crenças africanas (particularmente culturas Yorubá e Dahomey), indígenas e europeias (catolicismo e espiritismo). Embora a religião tenha tido as suas origens entre os africanos escravizados, há muito que se expandiu a todos os grupos étnicos e sociais no Brasil. Hoje há muitas variações regionais e variações de nomes regionais para o sistema de crenças, embora a umbanda tenha se tornado a forma mais ubíqua. Na sua cosmologia existe um panteão de deuses africanos, chamados orixás. Os crentes têm sincretizado estes deuses com os santos católicos, a Virgem Maria e Jesus. Abaixo dos orixás estão na variedade de espíritos, tais como pretos velhos (africanos idosos escravizados), índios ou povos indígenas, frequentemente referidos como caboclos, e crianças. Os orixás e os espíritos têm poderes especiais que

usam para ajudar ou prejudicar os seres humanos. Os crentes contatam o sobrenatural através da posse espiritual. Eles invocam os espíritos tocando tambor, cantando, batendo palmas e/ou dançando. Os médiuns da umbanda, chamados pais, mães e filhos de santo recebem os espíritos durante as cerimônias religiosas e de cura. Com a ajuda dos espíritos, eles divinizam, contam o futuro, curam, encontram objetos, criam ou acabam com o romance e impedem ou enviam magia maligna para os seus clientes (Brown, 1986).

A umbanda com batuque veio para Gurupá nos anos 1960, via Belém. Desde a sua introdução, é praticada esporadicamente. Nenhum dos seus adeptos conseguiu manter um terreiro durante muito tempo. Os nossos interlocutores puderam nomear apenas algumas pessoas que praticaram desde os anos 1990. A mais bem-sucedida foi Dona Marta Costa, que criou um consultório privado para curar, contar o futuro e fazer magia para um pequeno grupo de clientes.

Tabela 2. Resposta a uma visita a um Umbandista ou Espírita.

Ano	Visitado (em qualquer lugar)	Visitado em Gurupá
1999	18.3	7.7
2009	26.2	16.9

A segunda variante de uma religião de mediunidade espiritual em Gurupá é o Espiritismo, que se baseia nas obras de Alan Kardec. O movimento começou na década de 1860 e difundiu-se no Brasil nos anos 1900. Hoje, a religião é mais frequentemente praticada no Sul do Brasil, principalmente entre os povos de classe média e alta de ascendência europeia (Hess, 1994). A crença espírita é altamente variável e pode se sobrepôr à umbanda em alguns casos. Contudo, há quatro princípios fundamentais comuns à maioria dos grupos que se identificam como espíritas: comunicação com os mortos através dos médiuns; existência de um corpo espiritual; cura através de energias espirituais; e purificação gradual da alma através de várias encarnações, num processo governado pela lei do karma (Hess, 1994, p. 11-12).

Gurupá tem tido vários espíritas autodeclarados ao longo dos anos. Um chamava-se Mercedes Monteiro. Pertencia à Fundação Flores

Brasileiro Umbanda Spirit de Belém, o que mostra a sobreposição com a Umbanda. Mercedes realizou cerimônias, às quais chamou mesa branca, duas vezes por semana, das 20h00 às 21h00, durante as quais recebeu vários espíritos de advogados e médicos famosos. Ambos aconselharam os clientes. Os médicos até realizaram uma cirurgia espiritual, imitando uma operação acima do corpo de um paciente. Mercedes também curou doenças com passe, uma terapia semelhante à imposição de mãos que fortalece uma espiritualmente e com água floriada. Além disso, realizou despossessões, nas quais invocou um espírito perturbador e depois educou-o ou iluminou-o para deixar de causar problemas para os vivos.

Os curandeiros lidam com doenças e infortúnios naturais e sobrenaturais. Parte deste sistema cosmológico é a compreensão da magia e dos seus efeitos no mundo. Das nossas três ondas de sondagens na cidade de Gurupá, registramos a frequência da crença em feitiço ou magia maligna entre amostras na cidade. Perguntamos se as populações acreditavam em feitiço que faz mal às pessoas (Tabela 3).

Tabela 3. Crença na magia maléfica.

Ano	A Magia Maléfica existe no geral	A Magia Maléfica existe em Gurupá
1986	55.0	–
1999	61.1	47.4
2009	66.2	66.2

As pessoas acreditam que a inveja e o ciúme são as razões mais frequentes para o uso de feitiços. Afirmam que existem três praticantes principais: bruxos propriamente ditos, benzedores, umbandistas ou espíritas, embora haja muitas pessoas que se dedicam ao oculto como novatos. Os nossos interlocutores conseguiram identificar apenas algumas bruxas em Gurupá. Eram todas mulheres idosas, que viviam sozinhas, que não tinham apoio social (como parentes), e eram consideradas forasteiras sociais e, portanto, perigosas num sentido sobrenatural. Podiam ferir pessoas por despeito ou podiam ser contratadas para prejudicar as pessoas por um pequeno preço. No entanto, nenhuma violência física era dirigida contra elas e as pessoas geralmente toleravam-nas, mesmo quando as temiam.

Umbandistas e espíritas são frequentemente acusados de feitiços. Referido como macumba ou quimbanda (a prática da magia maligna), sendo evidenciado em Gurupá por pequenas coleções de velas, penas e sangue deixado na encruzilhada, como nos foi apontado pelos nossos interlocutores. Mercedes, a Espírita, falou-nos de vários problemas que teve com pessoas que o acusavam de magia maligna. Afirmou com firmeza que apenas faz magia boa. No entanto, as pessoas nem sempre confiaram nela. Num caso, um bêbado da cidade morreu. A mãe do falecido não podia aceitar que o seu filho tivesse morrido de abuso de álcool. Ela culpou Mercedes por usar a sua magia contra o filho e ameaçou vingança. Num outro caso, uma criança desapareceu no interior. As pessoas culpavam Mercedes e ameaçaram a sua vida. Os amigos de Mercedes concluíram que a mulher foi simplesmente descuidada com a criança, que caiu no rio e se afogou.

A crença nessas religiões de posse espiritual atinge todos os setores da sociedade gurupaense. Mesmo aos níveis mais poderosos e públicos, as histórias abundam. Royer (2003, p. 926) escreveu sobre um caso, uma luta sobrenatural entre dois rivais políticos – José Vicente e Santino.

Separados por uma distância de no máximo cem metros entre as suas casas, Santino e [Vicente] sempre foram não só adversários na política, mas também inimigos jurados [...]. Ecos de bruxaria acompanham este confronto contínuo. Segundo testemunhos bem informados, ou seja, do seu antigo séquito, [Vicente], que cumpriu o seu primeiro mandato como prefeito, ficou um dia gravemente doente de uma doença que considerava inexplicável, mesmo que os sintomas descritos pelas testemunhas fizessem lembrar uma amebíase. Não, foi certamente um feitiço lançado, que apenas uma viagem para curandeiros do distante estado da Bahia e um mergulho nos antídotos de macumba poderia contrariar. No seu regresso, mandou “lavar” o edifício da Prefeitura, conforme prescrito pelo pajé consultado, com amoníaco e pimenta-malagueta. A Prefeitura esteve fechada por oito dias durante este “banho”, cada sala foi abençoada com missangas. Depois foi a vez de Santino cair vítima de uma tentativa de feitiço quando encontrou uma manhã uma única vela acesa na soleira da porta. Bem-avisado, ele próprio a soprou. Se ela se tivesse queimado, foi-lhe dito, a sua vida teria terminado.

NOTAS

⁽¹⁾ Slater (1994, p. 258), no seu trabalho refere-se a encantado, em vez de visagem ou visagento. Ela define um encantado como “uma entidade capaz de assumir a forma

quer de um animal aquático (na maioria das vezes, cobras ou botos), quer de um ser humano”. Os encantados transportam seres humanos para o fundo do rio”. O lar dos encantados é o encanto, uma cidade rica e bela sob o rio. A ideia de encantado sobrepõe-se à visagem, que, quando utilizada em Gurupá, pode ser estendida a seres não aquáticos. Slater (1994, p. 138-145), contudo, tem o cuidado de mostrar como na mente de muitas pessoas, os sobrenaturais terrestres e aquáticos se comportam de forma bastante diferente.

- (2) Numa outra versão, tanto mulheres como homens podem ter relações sexuais repetidas com o/a boto/a na forma humana – que pode mesmo assumir a forma de cônjuge ou outro amante. Mas o humano ficará rapidamente mais magro, pálido, apático, febril, mostrando sinais de loucura, e pode morrer se não for curado por um curandeiro ou então alguém matar o sedutor aquático (Slater, 1994, p. 96,100; Wagley, 2014, p. 241).
- (3) Da mesma forma, Slater (2002, p. 73-74; 1994, p. 221) observa que grande parte do sobrenatural amazônico no seu local de investigação, particularmente as noções de encanto e encantados são frequentemente relegados ao passado – de forma persistente para o início do mundo – ou, mais recentemente, para o período que precede o desflorestamento e urbanização em grande escala.

As pessoas também tocam... cantam, dançam e fazem filmes: as artes criativas

Christine Printz, Paul Chilsen & Richard Pace

Wagley e Galvão escreveram frugalmente sobre as artes criativas, concentrando-se no envolvimento dos gurupaenses em uma estreita gama de artes performativas. Por exemplo, Wagley (2014, p. 212) descreveu como em 1948 Zeca Pará anunciou uma quadrilha, que ele “chamou” numa mistura confusa entre português e francês – a forma como tinha aprendido com o seu pai. Tanto Galvão (1955, p. 77-80) quanto Wagley (2014, p. 193, 203) escreveram sobre “orquestras” compostas por uma flauta, uma guitarra, um ou dois cavaquinhos, e talvez um sacudidor (guizo) tocando para danças até tarde da noite. Um saxofone ou trombone poderia ser acrescentado se alguém possuísse o instrumento. Também enumeraram os instrumentos de percussão utilizados pelas folias, escreveram a letra cantada em louvor aos santos, bem como mencionaram as “mãos de samba” (gambá) tocadas para alegrar multidões nas partes mais seculares das festas dos santos – todas elas atualizadas no Capítulo 10.

Além disso, Wagley (2014, p. 205-209) descreveu dois tipos de teatro de rua. Um era o Cordão de Passarinho, “um conto bastante suave de um pássaro que foi morto por um caçador e trazido de volta à vida por uma fada [...] sempre interpretado por uma companhia de jovens mulheres e jovens homens recrutados das melhores famílias [...] mas nunca muito populares [...]” (Wagley, 2014, p. 205; Galvão, 1955, p. 69). Mais páginas foram dedicadas às produções do Boi Bumbá – a comédia popular tradicional comum em todo o Norte e Nordeste apresentada durante os Festivais de Junho. Como mencionado anteriormente no Capítulo 6, Wagley pagou pela sua atuação (e fotografou-a), uma vez que, tal como o Cordão, já não era performado em Gurupá.

Neste capítulo, atualizamos e expandimos as descrições originais de Wagley e Galvão sobre as artes criativas através das nossas observações e engajamento nos anos 2010. Estas artes incluem uma variedade de artes visuais, plásticas e performativas e, mais recentemente, a produção cinematográfica gravada em Gurupá e divulgada tanto localmente quanto por plataformas online. Incluímos descrições das nossas interações, incluindo workshops, produções colaborativas e mesmo intercâmbios culturais sob a forma de grupos internacionais de estudantes que vêm a Gurupá para experiências de produção cinematográfica, em parceria com o coletivo de cinema de Gurupá.

Artes visuais

Embora não haja tradições bem estabelecidas de pintura, escultura ou cerâmica no Gurupá contemporâneo, houve especialistas em artesanato no passado e, nos últimos anos, algumas experiências destinadas a mercados turísticos. Por exemplo, os recipientes de cerâmica foram produzidos desde os tempos pré-coloniais até ao século XIX, como indicado pelas pesquisas arqueológicas discutidas nos Capítulos 3 e 4. Entre estes, a tradição cerâmica de Koriabo destaca-se como novidade para região do baixo Amazonas e inédita no rio Xingu. Em reconhecimento desta distinção – e como parte de suas práticas de divulgação, o projeto OCA, do Museu Goeldi, tem realizado oficinas, conduzidas por ceramistas de Belém, para treinar aspirantes a artistas em Gurupá sobre como fazer reproduções de cerâmicas Koriabo. O propósito é de comercializar estas criações aos turistas que viajam para Gurupá ou de vender nos mercados turísticos de Belém.

Uma habilidade artística mais comum no município é a cestaria, utilizando palmeiras ou cordões de cipó. A maior parte do trabalho é feito para fins utilitários, tais como contentores para transportar cargas ou peneiras para a produção de alimentos. Através dos programas do STR e FASE, estas técnicas de cestaria também têm sido utilizadas para produzir pequenos cestos, peneiras decoradas, e mesmo tipitis em miniatura para mercados turísticos, embora ainda com retorno financeiro limitado. Os programas criados pelo município para reciclar o plástico incentivam

a produção de tapetes de chão tecidos a partir de sacos descartados, tapeçarias feitas de garrafas de refrigerante e até mesmo árvores de Natal feitas de garrafas de plástico.

Outra iniciativa envolveu a formação de um grupo de jovens na arte da marchetaria, para formar padrões decorativos, desenhos ou quadros. Pequenas caixas de madeira e tabuleiros de xadrez foram as criações mais comuns. O objetivo do projeto era acrescentar valor ao desperdício de madeira (Treccani, 2006, p. 263; Ramos; Miranda, 2004, p. 5). Um grupo de doze pessoas foi eventualmente formado, as quais criaram então a sua própria associação: Jovens Unidos para o Desenvolvimento da Marchetaria em Gurupá (JUDAM), que funcionou durante vários anos, até que as pressões do mercado os obrigaram a fechar.

Outras formas de trabalhar a madeira são utilizadas para moldar pequenos remos de canoas para venda como lembranças. São frequentemente pintadas nas cores das equipes de futebol preferidas ou na bandeira do estado do Pará. Para os entalhadores de madeira mais qualificados existe um nicho de mercado para a arte religiosa. O mais comum é a produção de estátuas de santos de diferentes tamanhos. Os mais apreciados em Gurupá são figuras de São Benedito, de um a dois metros de altura, que os devotos comissionam. Em níveis mais vernaculares, a arte religiosa é expressa na escultura de ex-votos (sob a forma de partes do corpo) apresentados aos santos como pagamentos por milagres (promessas). A qualidade da sua produção, tal como se vê na Figura 1, varia amplamente.

Para além das incursões na cerâmica, na arte religiosa e nas artes utilitárias e turísticas, houve também uma expansão significativa na aplicação das artes visuais. Coisas simples como a arte gestual e gráfica em retalhistas locais ou restaurantes/bares fornecem uma indicação de uma crescente consciência, sofisticação e capacidade de utilizar a arte visual de forma mais prática e expressiva. Associada a esta arte comercial, e normalmente produzida pelo mesmo artista, está a arte de rua. Por exemplo, durante os eventos do Campeonato Mundial de Futebol abundam as réplicas de emblemas e slogans nacionais e internacionais pintados em murais de parede, e mesmo pintados em pavimentos de

rua, como é comum em muitas comunidades brasileiras. Ao longo do muro que envolve os edifícios de escritórios da Igreja Católica, um mural representando as lutas locais pela libertação, desde a formação dos CEBs, o afundamento do barco do padre, até o sucesso do sindicato dos trabalhadores rurais (ver Capítulo 14) foram pintados e repintados várias vezes, como um lembrete histórico.

Artes performativas

A mais empenhada das artes performativas é, de longe, a música. Na tese de doutorado da coautora Printz (2020), realizada em parte em Gurupá – Música, alma da nossa cultura: um estudo de caso qualitativo da pedagogia musical em comunidades amazônicas – ela observa como a música é tecida na vida cotidiana. A música não só diverte, proporciona saídas emocionais e apoio psicológico, mas também serve como um poderoso condutor para a transmissão cultural, solidificando identidades sociais coletivas e criando coesão cultural. Com celebrações familiares e encontros sociais, a música, seja ao vivo ou gravada, é um componente central de ligação, muitas vezes antes, durante e no final. Muitos desses eventos centrados na família são organizados com base na partilha de música e comida durante eventos do ciclo da vida (aniversários, graduações, casamentos), celebrações religiosas e feriados.

Em revisão da literatura musical, Printz nota como os estudiosos encaram a música brasileira como possivelmente “o emblema mais importante da identidade da sua nação” e como “um canal de expressão comunitária, ajudando as pessoas a articular localidade, regionalidade e nacionalidade” (Moore, 2012, p. 225, 272). Embora não exista um estilo singular que possa encapsular ou resumir as ricas e diversas músicas de todo o país (Skidmore *et al.*, 1992), existem, no entanto, qualidades fundacionais generalizadas baseadas em: complexidades multivariadas em ritmos e estilo vocal, polirritmos sincopados, tempos dançáveis, reapropriação popular de diferentes gêneros e uma variedade de timbres musicais fornecidos por conjuntos de percussão, batucada, tecendo sabores locais únicos em estilos regionais e nacionais (Good-Perkins,

2018; Wade, 2004; Acquista, 2009; Béhague, 2006; Assunção, 2005a; McGowan; Pessanha, 1998).

Numa série de entrevistas em Gurupá, Printz perguntou quais gêneros musicais são os “mais importantes na comunidade” – uma questão que suscitou respostas centradas tanto na identidade e patrimônio quanto na frequência de tocar. Dos cinco gêneros mais citados, quatro estavam ligados ao estado do Pará ou, mais estreitamente, à região do baixo Amazonas. Os resultados são mostrados no diagrama da palavra nuvem na Figura 1; o tamanho de cada tipo de música reflete a frequência com que foi mencionada ou descrita em entrevistas que referiam músicas importantes na comunidade.



Figura 1. Tipos de Música em Gurupá.

Os mais citados são os dois gêneros musicais associados aos festivais dos santos: folia e gambá, ambos descritos no Capítulo 10. Nenhum deles é tocado, ou mesmo ouvido, diariamente. No entanto, estão fortemente ligados às paixões das celebrações religiosas, de dezembro e junho, e, como tal, são entendidos como sendo de extrema importância para o patrimônio cultural de Gurupá. Como comentou um respeitado Mestre Folião para Printz (2020, p. 149), a música é “[...] uma forma de recordar os nossos costumes, com muita fé passada pelos nossos avós. Foi uma forma de respeito durante esse tempo [...] mesmo até hoje”.

Um estilo musical tão frequentemente citado pela sua importância, embora não originário do norte brasileiro, é a música sertaneja, um gênero popular e amplamente disperso, associadas com comunidades rurais. O sertanejo é uma combinação de influências musicais portuguesas e letras da música do início do século XX, originalmente ligadas às classes rurais e trabalhadoras do sudeste do Brasil (Reily, 2000; Zanforlin, 2018). Desde finais dos anos 1960, o gênero tem incorporado estilos internacionais, que vão desde as polcas paraguaias à música country dos EUA. A instrumentação inclui tipicamente um acordeão, bateria, guitarras elétricas e teclado (Zanforlin, 2018; Santos, 2011). Em Gurupá, a música é ouvida e tocada em casas e reuniões sociais diariamente, e também ocasionalmente executada em shows nos maiores salões de dança da comunidade.

O brega é frequentemente mencionado nas entrevistas, um estilo musical originário do estado do Pará. Brega, que é um termo gíria que significa “ultrapassado” ou “pegajoso” (Ulhoa *et al.*, 2014), é caracterizado por letras romantizadas e melodramáticas que utilizam melodias simples, mas memoráveis (Araújo, 1988). É otimista, inicia frequentemente danças animadas em eventos, e é normalmente tocada em conjunto com música de forró (Loveless, 2010) – o que, no entanto, como se vê na Figura 1, não é tão importante em Gurupá. Uma versão diferente, chamada tecnobrega, é composta por uma batida mais rápida, foco na percussão e manipulações sonoras produzidas com tecnologias, tais como sampling, mixagem e looping (Ulhoa *et al.*, 2014). Este estilo incorpora elementos de brega-calipso e guitarra elétrica, com influências latino-americanas e caribenhas na melodia e ritmo (Ulhoa *et al.*, 2014). Uma

terceira, e mais recente variação regional, é a tecnomelody. Este estilo surgiu no Pará por volta do ano 2000, como uma “fusão” de música brega com elementos musicais eletrônicos (Lima, 2008). Numa entrevista com o cantor/historiador/autor Edgar, declarou que hoje “a música do Pará é tecnomelody. É o que a maioria que cantores fazem, é a música mais tocada... com teclados – é a mais forte aqui [em Gurupá]”.

O tecnomelody é sempre ouvido juntamente com o brega e o tecnobrega nas festas em casa. É também um elemento básico em grupos maiores, tais como festas de aparelhagem, frequentemente realizadas em conjunto com celebrações locais (desde festivais religiosos até ao Dia da Independência). Juntamente com o sertanejo, tocado em festas realizadas nos maiores salões de dança de Gurupá por grupos de músicos itinerantes, os concertos da tecnomelody em Gurupá, no entanto, são mais comuns, em parte devido à logística – os concertos podem ocorrer com um ou dois intérpretes apoiados por bandas sonoras pré-gravadas.

Nas entrevistas de Printz, o próximo é o carimbó, um conhecido estilo de música folclórica, que surgiu de uma combinação de tradições indígenas, África Ocidental, europeias e locais (Muniagurria, 2018; Stroud, 2016). Carimbó significa “carimbo de borracha”, assim designado pelo aumento da produção borracha brasileira nos anos 1800. O estilo está fortemente associado à identidade histórica e cultural do estado do Pará, sendo talvez o principal símbolo da região para outras partes do Brasil (Muniagurria, 2018, p. 243). Benedito, um jovem músico de rock em Gurupá, resumiu a sua importância numa conversa com Printz: “Os mais velhos aqui tocam-no [carimbó]... Está sempre ao lado das pessoas. Eles ouvem-o desde a infância. Os pais tocam-no para as crianças e as crianças cantam-no para os seus”. A instrumentação Carimbó inclui pelo menos dois tambores curimbó, maracas, flauta de madeira e guitarra de quatro cordas. Esta música de dança folclórica é composta por um ritmo rápido e percussão pesada (Béhague, 2007).

Tanto nas entrevistas quanto nas observações, Printz encontrou que os gêneros restantes listados na Figura 1 são considerados como tendo alguma importância local, mas são também menos susceptíveis de serem tocados com regularidade. Apesar da classificação mais baixa,

há oportunidades de desempenho. O Festival anual de música inglesa, em novembro, patrocinado pela Secretaria de Cultura de Gurupá, é um exemplo em que indivíduos e grupos competem com as suas melhores interpretações de canções em inglês, a maioria das quais são covers de clássicos do rock. Em outros locais, ouvem-se sambas e valsas, tocados por pequenas bandas locais compostas por guitarras, bateria e um instrumento de sopro e/ou metal. As suas atuações mais frequentes ocorrem durante as sessões semanais de dança para os idosos de Gurupá (para eles exercitarem e socializarem), patrocinadas pela Secretaria da Cultura.

Pedagogia em prática

O principal foco da investigação de Printz é identificar a pedagogia musical existente, particularmente a forma como os indivíduos encontram ou criam pontos de acesso à aprendizagem na sua comunidade, para desenvolver as suas capacidades. Ela descobriu que apesar da proeminência da música na vida dos gurupaenses, há poucas oportunidades de formação. Nas últimas décadas, o mais próximo que a comunidade teve de uma escola de música foram aulas informais sobre uma variedade de instrumentos e estilos musicais, oferecidas por um pastor evangélico local. Mas, para além dos esforços do pastor, os aspirantes a músicos são geralmente deixados à sua própria sorte. A pesquisa de Printz descobriu que, em geral, os músicos de Gurupá aprendem com os seus familiares ou amigos (modelando e replicando como formas de aprendizagem), são autodidatas (processos de imitação, com vídeos na internet sendo cada vez mais úteis no desenvolvimento de competências) e/ou treinam em contextos religiosos. A aprendizagem e execução de música religiosa, como o canto em grupos de corais frequentemente acompanhado por guitarras e bateria durante os serviços, é um canal especialmente importante para a formação musical, bem como um local de atuação. Algumas das igrejas evangélicas patrocinam grupos que tocam guitarras elétricas, teclados e conjuntos de bateria, como a igreja do pastor e professor de música mencionado. As folias, pelo contrário, concentram-se em tocar instrumentos percussivos, que também podem ser utilizados durante as missas e danças de gambá.

Para além dos locais religiosos, a maioria dos espetáculos são realizados durante reuniões familiares e privadas ou em uma festa ocasional de rua, como mencionado anteriormente. A Secretaria da Cultura de Gurupá também realiza um evento anual, semelhante a uma oficina, onde os participantes podem apresentar as suas habilidades em concertos, obter mais visibilidade pública para a música original e destacar novos músicos locais. Isso também serve como um fórum para os músicos se relacionarem e aprenderem uns com os outros, partilharem tendências musicais atuais e participarem de concertos públicos. As atuações em cada um desses locais variam desde um único vocalista e guitarra, ou talvez um teclado (e música pré-gravada), a conjuntos maiores. Para além da música ao vivo, Gurupá tem vários DJs, que misturam um animado conjunto de músicas brega e sertanejo para um público dançante. Os DJs muitas vezes vocalizam e até cantam em cima de uma camada de música gravada. Um até toca teclado e canta, transitando na perfeição de uma canção para a outra.

A partir das entrevistas e observações de Printz, foi constatado que os músicos são muito estimados em Gurupá. No entanto, apesar do prestígio, ela descobriu que os músicos normalmente não podem ganhar a vida criando ou executando suas músicas sozinhos. A logística de simplesmente comprar o seu próprio equipamento ou financiar viagens para atuar está fora do alcance da maioria. Como resultado, ser um músico ou identificar-se como tal é entendido como sendo um hobby, algo que os indivíduos desenvolvem nos seus tempos livres, mas muitas vezes não é viável para uma carreira em tempo integral.

Capoeira e quadrilhas

Existem várias outras formas de arte performativa musicais comuns em Gurupá. Uma delas é a Capoeira, uma arte marcial afro-brasileira com elementos de dança comuns em todo o Brasil. A arte está impregnada na história da resistência à escravidão. Apresenta movimentos altamente coreografados, improvisados e musicalmente cronometrados executados com dois combatentes no centro de uma roda de participantes, acompanhados por instrumentos percussivos, como atabaque, tambores,

caxixi, guizos e o berimbau (Reily, 2000). A música é repetitiva, rítmica e polirrítmica (Assunção, 2005b). A capoeira combina elementos de dança, folclore, arte marcial, desporto, ritual e “treino para participantes desarmados” (Downey, 2008, p. 490). A partir de 2019, Gurupá tem dois grupos de capoeira, acessíveis a todas as idades e sexos. Eles treinam semanalmente e realizam regularmente demonstrações em eventos públicos.

As mais realizadas, porém, mais complexas e demoradas em termos de preparação, são as Quadrilhas Juninas. As quadrilhas ocorrem em todo o Brasil, mas estão mais estreitamente associadas à cultura nordestina e rural. Juntamente com as performances de Boi-Bumbá, são componentes típicos das Festas Juninas celebrando os Santos Antônio, João e Pedro. Elas tiveram origem na França, como dança da corte e chegaram ao Brasil em meados do século XVIII (Vissicaro, 2004). As quadrilhas observadas por Wagley em Gurupá, como mencionado anteriormente, eram vestígios destas danças. Ao longo dos anos, em todo o Brasil, as quadrilhas apanharam elementos da praça e contradança norte-americana e infundiram-nos com os complexos polirritmos afro-brasileiros (Liga, 2014). As performances são caracterizadas por trajes brilhantes e multicoloridos. Estas são elaborações caras de trajes folclóricos rurais estereotipados e “pegajosos”, embora outros temas de trajes possam ser utilizados. As rotinas de dança são extravagantes e meticulosamente coreografadas. A música é uma combinação eclética de forró, sertanejo, MPB (música popular brasileira), rock e até mesmo música internacional, que, por acaso, é popular na época da atuação.

As quadrilhas estão estruturadas em torno de um casamento falso, que conta a história de amor de um casal central (Szwed; Marks, 1988). Mas todas as 26-30 bailarinas de uma quadrilha estão ativamente envolvidas na execução da dança sincronizada estilizada, formações intrincadas e mudanças de formação que também caracterizam as bailarinas mais talentosas do grupo, incluindo o destaque de uma “Miss Caipira”. Há igual número de homens e mulheres envolvidos em cada espetáculo, uma vez que há uma variedade de parceiros dançando ao longo de cada desempenho.

Em Gurupá, o casamento falso também faz parte de uma tradição mais antiga do teatro de rua ‘Casamento Caboclo’, que é um conto cômico e farsante do matrimônio caipira, uma tradição generalizada em todo o Brasil. A maioria das quadrilhas gurupaenses são apresentadas por escolas primárias, como um espetáculo de orgulho escolar, bem como por angariadores de fundos. Algumas, no entanto, podem ser competições entre diferentes escolas. Entre os jovens adultos, existem até esquadões de dança rivais, tanto na cidade quanto no interior rural, que competem entre si ou com as comunidades vizinhas.

A cidade de Gurupá, por exemplo, normalmente tem quatro destas equipes de dança, com pelo menos seis ou mais do interior. As equipes ensaiam durante meses em preparação para os espetáculos, não raro preparadas por coreógrafos profissionais, pagos pelos seus serviços. Embora as rotinas tenham uma duração aproximada de 20-25 minutos – e sejam executadas publicamente apenas quatro ou cinco vezes, a despesa, tempo, trabalho, paixão e camaradagem envolvidos é igual à dos blocos de Carnaval em outras partes do Brasil (Pace; Hinote, 2013, p. 165). Ganhar um concurso de quadrilha pode garantir um prêmio em dinheiro, mas também traz consideráveis direitos de se gabar. Os participantes vestirão as camisetas da sua equipe durante todo o ano para publicizar o sucesso. Das observações de Printz em Gurupá, as quadrilhas incluem uma combinação de espetáculo público, autenticidade cultural em referência às tradições históricas, um singular impulso para a recuperação e a promulgação de conhecimentos locais e, por vezes, um “brilho” mais comercializado, acrescentado por uma atuação pública.

Continuidade e mudança cultural

A música prevalece como um tecido socialmente conectivo, ligando indivíduos, famílias, grupos, comunidades, regiões, estados e mesmo nações em conjunto. Para grande parte do Brasil, como exemplificado no estudo de Gurupá, a música é aprendida e perpetuada, principalmente através de redes informais. Através das práticas e da partilha pública de uma variedade de gêneros musicais comunitários, um núcleo de músicos surgiu no Gurupá ao longo dos anos, embora não totalmente profissional

em termos de renda gerada através da atuação. Eles tocam sertanejo, gambá, folia, brega, carimbó e rock. Cantam na igreja, em festas, encontros sociais e festivais. Dançam quadrilhas nos Festivais de Junho-Julho e acompanham a prática e performances de capoeira. Com a sua liderança, a música torna-se uma forma poderosa de as pessoas se ligarem ao mundo e crescerem para compreenderem os seus próprios espaços culturais, e atua como um veículo de transmissão cultural. Músicas tradicionais, religiosas, populares e mistas dentro da comunidade local de ribeirão compreendem uma cena vibrante de encenações culturais que formam, solidificam e mudam conceitos de si e do seu lugar dentro da sociedade. Apesar da globalização e dos avanços tecnológicos que lentamente se difundem nestas remotas comunidades ribeirinhas, as tradições e as músicas continuam a contar as histórias locais de um modo de vida cotidiano amazônico.

Ao mesmo tempo, há receios geracionais de uma possível perda das tradições musicais mais antigas, ou que as gerações mais novas possam gravitar para a evolução das músicas populares e esquecer a música do patrimônio, da história e da tradição. Apesar das influências da globalização, da mudança econômica, frequentemente da falta de recursos financeiros e de professores qualificados, os membros da comunidade dão importância à transmissão da cultura através da música e orgulham-se de proteger e defender as músicas da comunidade local como parte integrante do estilo de vida ribeirão. Um líder da comunidade local resumiu o poderoso papel da música em Gurupá, ao afirmar que a música “representa a vida do povo, a vida do trabalhador rural, dos afrodescendentes, e a alma indígena de uma cultura” (citado em Printz, 2020, p. 126).

Produção e exibição de filmes

À medida que o filme e o vídeo digital continuam uma marcha de décadas em direção à acessibilidade e acessibilidade global, os gurupaenses têm experimentado produções pessoais e públicas de qualidade e sofisticação variadas. Estas vão desde filmes caseiros, gravação direta de eventos e celebrações, a tentativas de dar forma criativa a estes projetos, e até à partilha e publicação na Internet (para mais informações

na Internet, ver Capítulo 13). À medida que os celulares continuam a saturação do seu mercado com avanços significativos da câmara, também o desejo em Gurupá de mais melhorias no conteúdo das filmagens se faz sentir. Como resultado, tem havido um interesse crescente em técnicas fundamentais de produção cinematográfica na comunidade, o que acabou por chamar a atenção dos antropólogos que aí trabalham. Parecia ser a época de explorar a possibilidade de oficinas comunitárias e o potencial de projetos de produção colaborativa dos meios de comunicação social.

Cinema Gurupá

Muitos componentes tiveram de se reunir para lançar um programa de oficina de cinema em Gurupá. O coautor Paul Chilsen abordou pela primeira vez o seu colega e coautor, Richard Pace, sobre um programa de cinema internacional envolvendo estudantes de cinema americanos e novatos brasileiros, amadores ou aspirantes a cineastas. Chilsen, cineasta e professor, tinha desenvolvido um programa de formação inovador para a realização de filmes através do seu Instituto Rosebud, onde a coautora Printz também tinha trabalhado, baseado na ideia de que todos podem, e agora devem, aprender a comunicar eficazmente na língua da tela.

A estrutura do workshop, baseada no modelo Rosebud, exigiu alguns ajustes às diferenças culturais e barreiras linguísticas. Antes de partir, a equipe encontrou documentos de apoio e instruções de formação em português (através da internet) ou simplesmente os traduziu. Um grupo de antropólogos que trabalhava na comunidade concordou em ajudar a traduzir enquanto se encontrava em Gurupá. Outros desafios básicos envolveram a aquisição de equipamentos, uma vez que os gurupaenses tinham muito pouco com o que trabalhar. Ao assegurar uma pequena quantia de dinheiro de subsídios, mais doações de equipamentos do programa das Artes de Mídia a Universidade Estadual de Middle Tennessee (MTSU), a equipe reuniu os recursos necessários para a produção e pós-produção. Após o transporte internacional por via aérea, e depois subindo o rio Amazonas por barco, chegaram doações de câmeras fotográficas, som e equipamento de edição para o lançamento da primeira oficina, em julho de 2017.

Desde o ano inaugural, realizaram-se workshops adicionais em 2018, 2019 e 2022. Após o primeiro, o principal grupo de cineastas expressou o desejo de formalizar a sua organização de alguma forma. Com o nosso apoio, nasceu o Cinema Gurupá – um coletivo de produção e exibição de filmes. Nos anos seguintes, desde o seu lançamento, o Cinema Gurupá manteve-se muito ativo e continua a gravar filmes de curtas-metragens, produzir documentários, filmar cerimônias e eventos, mostrar o seu trabalho publicamente, apoiar a aprendizagem uns dos outros e construir apaixonadamente um vibrante coletivo de cineastas comunitários.

É difícil quantificar objetivamente o sucesso do Cinema Gurupá, mas por quase todas as medidas anedóticas, o coletivo tem obtido sucesso. As suas produções servem como fortes declarações de apoio e de validação dos gurupaenses e dos seus pontos de vista. Esculpiram um espaço crítico para uma comunicação eficaz num mundo baseado na tela. A partir de uma análise das suas produções a partir de 2023, em termos de duração das produções, dominam as filmagens de futebol (a equipe da cidade ganhou o campeonato estadual do Sudoeste em 2021, que incluiu a gravação do jogo de 3 horas), seguido de filmagens de vários festivais de São Benedito, quadrilhas, filmes destacando a estação de rádio local e a sua importância, informação pública e entrevistas sobre as escolas locais (incluindo filmes de estudantes que praticam os seus conhecimentos da língua inglesa). Também foram incluídas filmagens de serviços evangélicos e entrevistas com arqueólogos sobre as suas escavações na cidade. Em contraste, em termos de visualizações listadas no site do Cinema Gurupá no YouTube, desde 2019 mais de 63.000 pessoas assistiram à gravação das manifestações seculares do festival de São Benedito chamadas Dezembroada (especialmente o banho de cerveja). A festa religiosa de São Benedito de 2022 tem 4.500 visualizações, e até agora em 2023 as quadrilhas têm 6.300 visualizações.

O Cinema Gurupá, posicionado como está na comunidade, cobre eventos de importância, interesse e relevância através de um estilo documental de realização de filmes. No entanto, desde o ano do workshop, o coletivo expressa o desejo de filmar outras histórias, lendas locais que exigiam um formato de filme narrativo para criar. A primeira tentativa foi um curta-metragem baseada numa ideia de um

dos estudantes do nosso primeiro workshop. Foi um curta sofisticado, uma peça de época sobre um seringueiro abusado pelo rico proprietário de terra. A história é infundida de consciência sociopolítica ligada à importância do movimento social descrito no Capítulo 14.

O seu projeto cinematográfico mais recente é uma história sobre o curupira, que, como descrito no Capítulo 11, faz parte do sobrenatural da floresta tropical, que se distingue pelos pés voltados para trás. Começamos uma discussão com o coletivo durante a pandemia de Covid-19 sobre a possibilidade de uma versão cinematográfica colaborativa da história. O desenvolvimento do roteiro e da pré-produção prosseguiu a longa distância, através da Internet. No Verão de 2022, filmamos no interior do Gurupá. Esta extensão crítica das capacidades cinematográficas do Cinema Gurupá representa um notável passo à frente. É a sua primeira coprodução internacional de uma narrativa bastante complexa e curta. Os elementos de produção foram manipulados habilmente pela equipe mista de Gurupá e pela tripulação trazida da MTSU. O trabalho de pós-produção está sendo compartilhado através da web entre o Cinema Gurupá e a Chilsen, com a esperança de submeter o produto final a festivais de cinema.

Outro componente importante do projeto tem sido a exposição do trabalho do coletivo. No primeiro ano, este evento foi algo pequeno. Os dois principais instrutores da oficina, Chilsen e Printz, eram novos na área, assim como toda a ideia de trabalhar coletiva e oficialmente no processo de realização de filmes. Ao contrário das ligações antropológicas e arqueológicas, tudo isso foi um empreendimento muito recente, e foi talvez recebido com algum ceticismo reservado, tanto entre os participantes no workshop quanto na comunidade. Para o segundo workshop, a exibição de filmes tornou-se um evento muito mais público. Membros da comunidade providenciaram para que os filmes da oficina partilhassem uma audiência com um espetáculo teatral público já planejado, realizado no exterior. Os resultados foram mistos. As exibições de filmes foram as últimas no programa, e o público tinha estado ao ar livre numa noite quente durante bastante tempo antes do início da exibição. Mas o processo foi um passo muito importante. O trabalho foi visto por muito mais pessoas, uma vez que continuou a estabelecer

as suas fundações nascentes como um importante local de comentários performativos e sociais para a comunidade.

Desde então, o Cinema Gurupá estabeleceu o seu próprio canal no YouTube (<https://www.youtube.com/channel/UCPhRQRFwh4IMQQV6YC5Rm2g>), que se mantém regularmente atualizado. Como mencionado, um bom número de membros do coletivo envolve-se na cobertura de acontecimentos importantes na comunidade, desde os festivais dos Santos, eventos desportivos, concertos e uma série de entrevistas com personalidades locais, as quais eles pós-produziram e compartilharam com a comunidade através da exposição nos meios de comunicação social, principalmente no YouTube. O coletivo parece estar consolidando o seu papel como outra parte da vida criativa e informativa da cidade. O Cinema Gurupá está começando a vir da era digital.



Parte IV
Transições

Engajamento na mídia: da televisão à internet

Richard Pace & Brian Hinote

Poucos estudos na Amazônia exploraram como as pessoas engajam em meios eletrônicos e digitais na sua vida cotidiana – da televisão e rádio aos celulares e internet. Gurupá é o único que tem dois estudos deste tipo: o dos meus colegas e o meu estudo a longo prazo sobre aculturação e mídias desde a década de 1980 até ao presente; e o estudo de Mônica Barroso sobre as rádios comunitárias nos anos 2000. Em ambos os casos, os investigadores questionaram como as pessoas se envolvem nas mídias e modificam a sua conversa e o comportamento enquanto moldam, alteram ou reforçam identidades sociais; criam e interagem com redes sociais expandidas; participam em novas formas de atividades econômicas, políticas e religiosas; e registram e compartilham as suas próprias representações do seu mundo.

A cultura de mídias foi abordada pela primeira vez por Conrad Kottak no livro – *Prime Time Society: Anthropological Analysis of Television and Culture* (Sociedade do horário nobre: análise antropológica da televisão e da cultura) (1990, 2009), no qual Gurupá foi uma das seis comunidades estudadas. Um segundo estudo, centrado exclusivamente em Gurupá, foi *Amazon Town TV: An Audience Ethnography in Gurupá, Brazil* (TV na Comunidade Amazônica: uma etnografia das audiências em Gurupá, Brasil uma etnografia das audiências em Gurupá, Brasil) (2013), pelo meu colega Brian Hinote e por mim (Pace, 1993, 2009). Estes trabalhos abordam questões fundamentais colocadas nos estudos das mídias, particularmente o debate polêmico sobre o poder que as mídias têm de influenciar o pensamento e o comportamento em relação à capacidade das pessoas para mediar ou rejeitar ativamente esta influência. Gurupá provou ser um local de pesquisa intrigante, dadas as suas conexões tênues com a cultura nacional ao longo da maior parte de sua história. A primeira chamada em tempo real só ocorreu no final dos anos 1940,

com a chegada dos radiotransmissores e comunicadores (Wagley, 1976, p. 279), seguida, em 1982, pela primeira recepção de emissões televisivas da comunidade. A chegada relativamente recente da Internet na década de 2010, apesar das contínuas e frequentes falhas técnicas na recepção, é a última ligação ao mundo exterior. Antes disso, muitas das notícias e informações vinham de comerciantes e viajantes itinerantes do rio. As suas visitas esporádicas, mais a escassez de material impresso na comunidade e as elevadas taxas de analfabetismo, significaram um grande isolamento não só dos acontecimentos atuais, mas também da cultura pan-brasileira em geral.

O coautor Pace, em companhia da esposa Olga, investigou o envolvimento com meios de comunicação social em Gurupá em 1983, quando a televisão se tornava mais comum, dando assim a rara oportunidade de observar a sua introdução⁽¹⁾. Empregando uma abordagem etnográfica em pesquisas ao longo de um período de trinta anos, Pace e Hinote, em 2012, analisaram a chegada e a subsequente popularização da televisão. Para interpretar os dados, utilizamos o modelo de quatro fases de Kottak (1990), que descreve o impacto da televisão em todo o Brasil. A Fase I, a exposição inicial à televisão, pode durar cinco anos ou mais, dependendo do ritmo de difusão. O novo meio é marcado pela sua estranheza e novidade. O próprio meio, mais do que a mensagem, é o hipnotizador. Na Fase II começa um processo de aceitação e rejeição seletiva, interpretação e reformulação da mensagem da televisão. Uma população experimenta um período de dez a quinze anos de receptividade máxima. A Fase III é o ponto de saturação da exposição televisiva – e começa cerca de vinte a trinta anos após a maioria dos lares de um local ter obtido um aparelho. As atitudes negativas em relação ao meio começam a desenvolver-se. Simultaneamente, a televisão tem uma influência poderosa, mas sutil, na formação da visão do mundo. A Fase IV envolve a exposição vitalícia à televigilância para adultos. Os efeitos socioculturais mais profundos e a longo prazo da televisão tornam-se discerníveis neste momento. Kottak concebeu o seu modelo em quatro fases nos anos 1990. Com a chegada da Internet e o aumento do conteúdo e da influência em linha ao lado da televisão, podemos hoje sugerir uma Fase V, dominada por conteúdos interativos.

Durante a realização do estudo (1983-2013), Gurupá passou da Fase I para a Fase II e estava apenas entrando na Fase III quando a investigação terminou. Quando Pace chegou pela primeira vez em Gurupá, durante a Fase I, não era raro conversar com indivíduos que nunca tinham visto televisão, especialmente pessoas que viviam no interior. Deste ponto de vista, testemunha-se a reação inicial ao meio “estranho e inovador” e a intensa excitação fervorosa que a televisão exerceu sobre a comunidade, à medida que mais televisões foram sendo adquiridas. No entanto, ao final do estudo, toda a gente tinha visto televisão durante anos e a maioria dos gurupaenses não conseguia se lembrar de um tempo sem televisão. A Internet também tinha finalmente chegado, principalmente através de celulares – e provocava o seu próprio conjunto único de impactos.

Evolução da Fase I para a Fase II: significação da mídia

Segundo pesquisadores dos estudos de comunicações, a forma como a tecnologia das mídias está integrada no espaço social do lar pode indicar muito sobre o valor que lhe é atribuído (Peterson, 2003, p. 129). Para a televisão durante a Fase I, por exemplo, a exibição pública do conjunto como símbolo de prestígio era a regra. As televisões estavam localizadas nos quartos da frente das casas, colocados em mesas ou prateleiras de parede viradas para uma janela ou porta e eram claramente visíveis aos transeuntes no exterior (Reis, 2000, p. 111). Nas casas, as televisões compartilhavam espaço com decorações e itens de status, incluindo ícones religiosos, figuras de porcelana, livros, rádios e aparelhos de som, fotografias pintadas à mão, calendários e mais. As televisões frequentemente ocupam papel central nesta eclética montagem. De fato, mesmo quando quebradas, elas ainda figuravam na sala como peças centrais. Quando a eletricidade era ligada às 18 horas, as televisões eram imediatamente ligadas a toda altura, assim como rádios e aparelhos de som em outras casas. As televisões permaneciam ligadas até cerca de 10 horas da noite, independentemente da programação ou qualidade da recepção. Este comportamento refletia o valor dado ao movimento (a agitação, o ruído e à excitação da vida da cidade), do qual as imagens e sons da televisão tinham se tornado parte integrante.

Durante a Fase I, o valor da televisão como modalidade de comunicação aparecia como sendo extremamente positivo (Quadro 1). As pessoas falaram de sua surpresa, assim como de sua perplexidade, com a variedade de novas imagens e mensagens vindas da televisão. Outro valor frequentemente atribuído à televisão em Gurupá era a capacidade de experimentar eventos nacionais ou internacionais, tanto visualmente quanto auditivamente, em tempo real. As pessoas ficavam fascinadas ao verem inaugurações, funerais, jogos de futebol e outros eventos importantes ao vivo. A participação nesses eventos, mesmo que apenas através da televisão, deu aos gurupaenses um sentido de identidade partilhada com o resto do Brasil, que, de resto, era raro.

Os gurupaenses também valorizavam as capacidades de “babá” da televisão: os pais de crianças pequenas e adolescentes ficavam impressionados com a capacidade da TV de manter a atenção dos seus descendentes. As crianças assistiriam durante longas horas, se permitidas, mesmo que a programação não fosse orientada para crianças. Os pais ficavam felizes por terem os seus filhos em casa e não fora de casa, onde poderiam ter problemas (particularmente nas ruas da cidade). Durante a Fase I, Pace não gravou ninguém elogiando a televisão pelo seu valor educativo para as crianças. Ao mesmo tempo, só raramente ouvia críticas sobre os efeitos nocivos da televisão para os jovens, tais como a exposição a programas violentos e sexuais.

Quando a Fase II começou, nos anos 1990, a televisão continuava a ser um bem muito apreciado, mas houve modificações. O aumento do poder de compra entre os consumidores devido a melhores tempos econômicos (ver Capítulo 15) significava que a propriedade da televisão era generalizada e, por conseguinte, o prestígio ganho pela exibição pública tinha diminuído. As imagens e o som da televisão continuaram a ser marcadores de movimento, mas com o aumento do número de aparelhos na cidade e da eletricidade 24 horas por dia desde os anos 1990, já não havia necessidade de anunciar a propriedade através da explosão do som, tal como anteriormente. Como indicado no Quadro 13:1, houve um pequeno aumento das opiniões negativas em 1999, e depois um retorno a zero. De forma esmagadora, as pessoas viam a televisão como uma coisa boa para a comunidade. As características positivas da televisão listadas

pelos questionários incluem: educação, informação, cultura, oferece ao consumidor informação sobre preços de bens, e proporciona benefícios espirituais da programação religiosa. Os poucos comentários negativos coletados centraram-se na exposição das crianças à violência. Apesar desta preocupação, a maioria das famílias ainda queria que os seus filhos vissem televisão ao invés de passearem pelas ruas.

Radio – Tal como no nosso estudo sobre a TV, Barroso coletou dados sobre a significação da rádio para as comunidades do interior durante o seu trabalho de campo em 2004. Perguntando como o rádio bidirecional (radiocomunicação) e o programa de difusão de mensagens na rádio comunitária 99.1 ajudou no desenvolvimento econômico, ela registrou observações esmagadoramente positivas, centradas na economia de tempo e dinheiro em atividades econômicas (Barroso, 2006, p. 204). As pessoas que se dedicavam a atividades agrofloretais viram na rádio a possibilidade de vender os seus produtos a melhores preços, uma vez que a comunicação lhes permitia obter informações sobre as flutuações dos preços de mercado na região. Barroso (2006, p. 205) enfatizou que antes da rádio local, os habitantes do interior rural confiavam quase inteiramente na informação dos seus patrões ou comerciantes, que eram notórios por manipularem os preços.

Barroso (2006, p. 219) também registrou a utilização não econômica dos rádios de comunicação bidirecional, que representara 62% das mensagens analisadas durante o seu trabalho de campo. Estas incluíam anúncios sociais (nascimentos, mortes), questões sobre o estado de saúde dos indivíduos, pedidos de favores e bens (comida, vestuário, receitas, documentos), apelos para localizar indivíduos, avisos de eventos (esportivos, festivais, aniversários, casamentos, festas e bailes), horários escolares e emergências de saúde (por exemplo, necessidade de enviar o barco-ambulância para o interior para assistência de emergência devido a uma picada de cobra venenosa ou outro ferimento) (Barroso 2006, p. 199, 219, 228, 230, 234, 235, 239, 241). Barroso também notou que a rádio comunitária servia como um importante instrumento de protesto. Em particular, para organizar atividades políticas na cidade, o que foi visto por muitos como uma vantagem importante nas eleições de 2000 (Barroso, 2006, p. 245). Como resultado, em várias ocasiões, a estação

de rádio foi alvo de restrições governamentais, abrangendo publicidade política, sendo forçada a fechar temporariamente. Para além das queixas políticas, outros únicos comentários negativos que Barroso coletou foi a falta de privacidade na transmissão de mensagens pessoais. Barroso (2006, p. 232) escreve: “Uma queixa geral foi que a rádio não oferece privacidade quando o assunto é confidencial ou privado, caso em que as mensagens e conversas eram então formuladas de tal forma que só o receptor as compreende” (por exemplo, falando em alguma forma de código).

Celulares – Nos anos 2010, à medida que os celulares se tornavam cada vez mais acessíveis e a recepção de sinais melhorava constantemente em Gurupá, passamos a indagar também sobre o seu significado. Em geral, os celulares foram vistos de uma forma muito positiva, como se pode ver no Quadro 1. As características mais positivas centraram-se na facilidade e velocidade de comunicação nunca antes experimentada e na redução do isolamento, tanto local quanto global. Outras respostas incluíram a capacidade de manter e aumentar a própria rede social e a facilidade de obtenção de informações.

Quadro 1. Opiniões sobre a Influência dos Telefones Celulares e da Internet em Gurupá – 2013.

	Influência dos celulares (%)	Influência da Internet (%)
Muito Positivo	59.1	27.9
Um Pouco Positivo	28.8	44.7
Neutro	6.3	10.1
Um Pouco Negativo	3.4	6.7
Muito Negativo	1.4	0.0
Sem opinião	1.0	10.6

Nossa equipe de pesquisa também perguntou como o celular mudou Gurupá. A resposta mais registrada foi novamente a qualidade e rapidez da comunicação. As pessoas comentaram como os celulares substituíam rapidamente as chamadas de longa distância do sistema de telefonia pública (enviadas por torres de rádio de alta potência para Belém), que durante anos exigiram longas esperas na fila para utilizar o serviço, e que consistiam frequentemente numa acústica de má qualidade a um

preço elevado, por curtos períodos de conversação. A segunda mudança mais citada foi o grande aumento da acessibilidade das pessoas, quer para transmitir informações, localizar indivíduos, ajudar com problemas ou fazer pedidos de emergência. Outras mudanças citadas foram o baixo custo e a capacidade de enviar mensagens de texto – e não apenas chamadas (79% confirmaram a utilização dos seus telefones para enviar mensagens de texto).

Apesar das atitudes bem positivas, quando questionadas, as pessoas listaram também características negativas dos celulares. O mais comum eram as chamadas não desejadas, tais como números errados, chamadas de pessoas em momentos inapropriados ou chamadas de indivíduos com os quais não desejava se comunicar. Como um indivíduo o disse: “Já não posso me esconder”. Algumas chamadas não desejadas incluíam mensagens enganosas – tais como desinformação em chamadas eletrônicas, esquemas, chamadas ameaçadoras de prisioneiros na cadeia e pornografia não solicitada (este estudo antecedeu o surgimento de notícias falsas generalizadas). A segunda categoria mais comum era a das queixas sobre problemas técnicos. Horas, dias e até semanas decorriam, por vezes, sem serviço satisfatório, criando uma grande frustração em toda a cidade. Os comentários negativos restantes assinalaram o uso viciante de celulares, o custo do pagamento do telefone, a falta de responsabilidade na utilização (como a divulgação de informações enganosas), o roubo de telefones (na nossa amostra, 17,3% das pessoas relataram ter o seu celular roubado) e a falta ou diminuição de interações pessoais (cara a cara).

Internet – No levantamento realizado na cidade em 2013, indagamos sobre a significação da internet. Em termos da sua influência global, quase 3/4 das pessoas consultadas consideraram-na positiva (muito ou um pouco positiva) e apenas alguns poucos a consideraram um pouco negativa (6,7%), como se pode ver no Quadro 1. As qualidades, por ordem de frequência de resposta, foram: a capacidade de estabelecer e/ou manter redes sociais, o que inclui encontrar amigos e conhecer novas pessoas em diferentes plataformas de comunicação social; a praticidade, facilidade e rapidez de acesso à informação; a novidade de aceder a tanto conhecimento e cultura; jogos; trabalhar online; genericamente positivo;

compras online; e genericamente negativo. Da amostra, 32,7% não tinha opinião, o que corresponde ao número de não usuários da internet.

Quando perguntamos sobre os efeitos negativos da Internet, 42,8% não obtiveram resposta (um total que inclui os não usuários). Caso contrário, por ordem de frequência de resposta: não há limites para a sua utilização, por isso muitos usam indevidamente a tecnologia com fofocas, informações enganosas, falsas propagandas e pornografia; é arriscado para os menores, pois podem encontrar pessoas perigosas, pedófilos ou serem intimidados (bullying) - 7,2% dos entrevistados disseram conhecer alguém que foi intimidado; perda de privacidade e segurança, como no risco de ser invadido (hackeado); o risco do vício, engano e manipulação; e sofre comentários disparatados e ridículos.

A maioria das pessoas, quando questionadas, não articulou como ou se a internet tivesse causado mudanças em Gurupá (65,3%). Mas, para os entrevistados restantes, as respostas foram, por ordem de frequência: as coisas melhoraram genericamente; nada mudou; ajuda no trabalho e na escola; expande o conhecimento e a ligação com o mundo; proporciona uma comunicação mais rápida e melhor; proporcionou acesso online aos serviços governamentais ou à compra de bens (36,5% reportaram compra online no último mês); aumentou as redes sociais; e criou mudanças negativas, tais como a perda de contato presencial. Quando questionados sobre a sua mudança no contato pessoal depois da internet, 13,9% sentiram que havia mudança; 71,2% disseram que não; e 14,9% estavam inseguros.

Deslocamento das atividades públicas para a televisão

Uma das mudanças mais notáveis para um estrangeiro que visitou Gurupá durante a Fase I foi o deslocamento das atividades públicas para a televisão. O exemplo mais óbvio foi a restrição do passeio noturno, quando centenas de pessoas passeavam pelos setores comerciais e governamentais da cidade (as duas primeiras ruas). Ocorria entre as sete horas e as dez horas, quando o ar fresco da noite substituía o calor do dia. A cidade ganhava vida com o movimento: a eletricidade era ligada, um ou mais salões de baile tocavam música e as pessoas se colocavam

nas portas das casas para relaxar e ver outras pessoas passarem nas ruas. Jovens vestidos com as suas melhores calças jeans, demasiado quentes para usar durante o dia, passeavam pelas ruas. Os adultos mais velhos também passeavam pelas ruas, acompanhando os jovens e visitando amigos e familiares.

À medida que o acesso à televisão se expandia, muito menos pessoas passeavam pelas ruas à noite – e o passeio noturno praticamente acabou. Durante a semana, no horário da novela das nove, as ruas estavam praticamente desertas. À exceção de um bêbado perdido ou de um dos poucos Pentecostais de Gurupá (desencorajados a ver televisão) que regressavam dos serviços religiosos; as únicas pessoas nas ruas eram as pequenas multidões amontoadas em frente das janelas abertas para os televisores. Durante os finais de semana, havia mais pessoas nas ruas entre sete e dez horas da noite, muitas delas vindas do interior rural para visitar amigos e familiares, que muitas vezes estavam “colados” aos seus televisores. Depois da última novela ou programa de variedades de domingo (o Fantástico), as pessoas retomavam as atividades noturnas e as ruas se animavam novamente, mas não como antes.

Outra alteração notável da vida noturna se deu para acomodar a novela das nove. Para além dos passeios noturnos, a novela das nove mudou os eventos e as festas e até mesmo a escola noturna, agora planejadas para começar depois da novela. Por exemplo, o leilão realizado durante as festas de São Benedito e Santo Antônio só começava depois do fim da novela. Membros da Igreja comentavam que era inútil começar mais cedo, uma vez que poucas pessoas iriam assistir. A hora da novela das nove dominou de tal forma a vida noturna, que a contagem do tempo começou a ser conceitualizada em termos de programação da TV (Reis, 2000, p. 232).

Em 1999, já na Fase II, havia uma evidente inversão do papel da televisão no deslocamento das atividades públicas na cidade, à medida que a própria vida noturna pública regressava. Uma vez que poucas pessoas possuíam videocassetes, ou outros dispositivos de gravação, e a falta de acesso à Internet, impossibilitava a visualização de programas perdidos; as pessoas simplesmente não assistiam a tanta programação

noturna. A inversão mais óbvia foi o retorno da socialização noturna nas ruas e o regresso de um passeio modificado (o percurso foi alterado devido à adição de seis ruas e uma população que duplicou de tamanho). Mas, nem tudo tinha retornado aos dias de pré-televisão. Grandes eventos públicos, como quadrilhas, concertos e festivais em escala comunitária começavam após o fim da última novela. No entanto, houve muitas exceções. Festivais de santos do bairro, leilões de igrejas, serviços religiosos (católicos e protestantes), procissões religiosas em pequena escala, reuniões políticas, ensaios de dança (para as quadrilhas) e assim por diante, foram realizados e bem assistidos sem interferência da televisão. As aulas noturnas na escola continuaram, independentemente da programação noturna (ao contrário do que acontecia nos anos 1980). Também notamos que as referências de tempo já não estavam ligadas às faixas das telenovelas.

Hábitos dos espectadores – televisão

Quando a televisão chegou a Gurupá, havia poucas regras que regulassem a interação social enquanto se assistia a TV. Os telespectadores tiveram de fazer muitos ajustes à medida que novas normas para o espectador eram formuladas, enquanto outras normas de interação social eram descartadas. No final desta fase, identificamos padrões emergentes de televisualização que a maioria dos telespectadores seguia. Estes padrões, ou hábitos de espectador (Armbrust, 1998, p. 413) cobrem uma série de comportamentos, desde quem observa até como se observa, bem como etiqueta social e regras de visita.

Um fator determinante para o acesso à televisão era a própria classe social. Quanto maior for a afluência, maior é a probabilidade de se fazer frequentemente televistas. Como corolário desta regra, laços sociais ou econômicos estreitos com um membro da classe média (como os laços patrão-cliente) levavam frequentemente a um convite para entrar e ver televisão. A residência na cidade era outro fator importante, que determinava quem via televisão. Devido ao costume de deixar as portas abertas e os televisores virados para o exterior para serem vistos pelo público, viver na cidade assegurava a oportunidade de ver televisão, ainda que apenas à distância.

As pessoas que viviam no interior, pelo contrário, raramente tinham acesso à televisão, exceto quando se encontravam na cidade.

Outro conjunto de requisitos culturais estipulava a forma de ver televisão. O que observamos durante a Fase I foi silêncio, olhares fixos no televisor e movimentos corporais muito restritos. A regra do silêncio estava próxima do absoluto. Quando os programas ou mesmo os anúncios estavam em cartaz, a conversa estava ausente. Qualquer violação desta regra levaria a uma reprimenda imediata, desde olhares hostis, assobios para silêncio, a uma ocasional “fecha a boca”. Não eram toleradas crianças barulhentas: mães ou irmãos mais velhos retiravam rapidamente as crianças mal comportadas da área de visualização da televisão. Uma norma adicional de espectador que se desenvolveu durante a Etapa I exigia o acesso público a televisores privados. A regra estipulava que a televisão deveria ser acessível a todos, a partir do exterior da casa. Se este serviço público não fosse concedido, era aplicada uma pressão social àqueles que não se conformassem. Devido à regra de acesso público, bem como à excitação geral de ver televisão, atraindo uma grande audiência noturna, a posse de uma televisão durante a fase I aumentou o contato social com a família, vizinhos, amigos e até mesmo com estranhos.

Na Etapa II, assistimos a mudanças proeminentes nas regras que regem a etiqueta de visualização à medida que o número de aparelhos de televisão aumentava e o acesso à televisão 24 horas por dia tornou-se possível. Como resultado, a novidade e estranheza do televisor foi substituída pela familiaridade e hábitos de espectador refletiam esta mudança. Na cidade, a classe social tornou-se muito menos determinante para a audiência da televisão. Numerosos televisores, mesmo nas zonas mais pobres da cidade, asseguraram o pronto acesso a todos. No entanto, no interior, onde os televisores ainda eram limitados, continuamos a observar os padrões de segregação de classes da Fase I. O número crescente de televisores também negava a necessidade de ver televisão a partir das ruas. A Etapa II também marcou o fim das regras estritas de espectadores que regem o silêncio, os olhares e o movimento corporal. Embora as pessoas não falassem livremente durante um programa de televisão, observávamos comentários frequentes sobre os conteúdos e os programas, uma ocorrência rara na Etapa I.

Hábitos de utilização – rádio, celular e internet

A pesquisa de Barroso sobre o rádio não descreve muitos detalhes sobre os hábitos de utilização de rádios comunicadores. Embora mencione o cuidado para permitir a acessibilidade na seleção de locais para instalação no interior, não discorre sobre as dinâmicas sociais de utilização (classe, sexo, família etc.). Como mencionado anteriormente, trata-se de hábitos cuidadosos na divulgação de informações pessoais, no formato público, inclusive com o uso de códigos (Barroso, 2006, p. 232). A propagação dos celulares para o interior melhorou este inconveniente, uma vez que as conversas passaram a ocorrer em privado. Em parte, devido a esta razão, os celulares estão gradualmente substituindo a comunicação via rádio. Mas, como observou Dodd (2020b, p. 165) no seu estudo em Marajói, os rádios ainda são utilizados, particularmente onde o serviço de celular ainda é deficiente ou inexistente.

O rápido aumento da utilização de celulares, juntamente com as plataformas de redes sociais disponíveis, exigiu ajustes sociais e novas regras de etiqueta. Em termos de acesso, quando os celulares ainda não estavam onipresentes, mas os chips de dados eram baratos e fáceis de obter, esperava-se que os proprietários dos telefones permitissem à família e amigos inserir os seus chips e utilizar o telefone como um recurso comum. Em termos de privacidade, enquanto que falar em voz alta ao telefone rodeado por outros em privado ou em público não era um problema particular, em termos de práticas discursivas normais, a facilidade de movimento permitiu níveis ajustáveis de privacidade e as pessoas tinham tendência para se isolar dos grupos para falar. Em termos de quando utilizar a tecnologia, fizemos uma série de perguntas sobre a utilização do celular para acessar a internet, e as respostas mais incidentes foram a utilização da internet enquanto se ouvia música, se via televisão, e se comia uma refeição, indicando uma preferência por multitarefas num ambiente doméstico. As respostas ligeiramente menos incidentes reconhecerem a utilização quando se sai com amigos e quando se visita outras pessoas. Em outras palavras, a utilização dos meios de comunicação social, como o Facebook, foi uma atividade comum estando em público. Outros enumeraram a utilização no

trabalho, embora apenas alguns mencionaram a utilização na escola (as crianças em idade escolar não tinham tanta probabilidade de ter celulares, e nem as escolas tinham acesso à Internet naquela época devido a orçamentos limitados). Além disso, perguntamos se as famílias colocavam quaisquer restrições ao tempo gasto na Internet, e apenas um em cada 10 disse que sim (mesmo para jogar na Internet, a resposta foi apenas 12,5%).

Também perguntamos sobre o que as pessoas faziam enquanto se encontravam na popular plataforma de comunicação social Facebook. A resposta mais incidente foi a publicação de mensagens, seguida da utilização da função de chat para falar com os amigos. Outros responderam que olham principalmente para as imagens publicadas. As respostas menos recorrentes foram a publicação das próprias imagens e a busca ativa de conhecer pessoas. Apesar desta baixa incidência nas respostas ao encontro de pessoas para expandir as redes sociais, quando perguntamos se os usuários do Facebook tinham amigos que não conheciam pessoalmente, dois terços responderam que sim. Quando perguntamos se é comum se apaixonar pelo Facebook ou encontrar uma namorada ou namorado pela internet, quase metade da amostra respondeu que sim, com 46,6% dos entrevistados respondendo que conheciam alguém que o fazia.

O que significa para Gurupá toda esta tecnologia em mudança? Para além de melhores e mais rápidas ligações com o resto do mundo, redes sociais expandidas e acesso a uma maior variedade de informações e bens de consumo; como, o quê e quem tem impacto no envolvimento da mídia e que mudanças a longo prazo emergem? Em termos da internet e dos celulares, ainda estamos trabalhando nestas questões e as respostas definitivas só virão com a investigação em curso. O recente aparecimento do Cinema Gurupá, discutido no Capítulo 12, juntamente com o aumento do número de vídeos de gurupaenses no YouTube e outras plataformas de comunicação social, será igualmente um terreno fértil para explorar a autorrepresentação. No entanto, em termos de impacto da televisão, a nossa pesquisa conduzida desde 1983 já dá importantes pistas para as mudanças, que serão discutidas a seguir.

Envolvimento com a televisão em Gurupá

Para além de documentar como a televisão mudou certas formas de comportamento em Gurupá, estamos também interessados no potencial deste meio para moldar a identidade social e a visão de mundo. Concentramo-nos nas formas como a televisão tem impacto sobre os telespectadores ao longo do tempo através da influência das suas mensagens, enquanto contabilizamos a capacidade dos telespectadores de reinterpretar, filtrar ou subverter estas mensagens usando a cultura e experiências pessoais (Kitzinger, 2004, p. 14-15; Corner, 2000, p. 384; Creeber, 2006, p. 95). Tomamos a posição de que as audiências são participantes ativos na criação de significado, contextualizando significativamente a forma e o poder das mídias (Kitzinger, 2004, p. 16, 192-193).

Para o nosso estudo, dividimos o envolvimento do espectador com o discurso televisivo em quatro categorias: perceber e aceitar (heeding), não entender (missing), ignorar e resistir. Estas categorias baseiam-se na classificação de Hall (1981), da leitura textual (preferencial, negociada, oposta – ver também Wilk, 2002, p. 289-290), adaptada ao contexto cultural da Amazônia. Perceber e aceitar as mensagens incorporadas na programação, ocorre quando os produtores e audiências do programa partilham um quadro cultural básico. A mensagem pretendida é decodificada pelos espectadores com uma alteração insignificante. Ou seja, os telespectadores recebem o significado implícito ou preferido. Em segundo lugar, não entender a mensagem preferida. Nestes casos, os telespectadores não têm os antecedentes necessários e a familiaridade com o conteúdo para reconhecerem e compreenderem o que está sendo comunicado. As mensagens simplesmente passam despercebidas. A terceira resposta é ignorar. Aqui as mensagens são notadas, mas interpretadas como desinteressantes, ininteligíveis ou claramente falsas. A última resposta é a resistência. As mensagens são entendidas como falsas, enganosas ou como uma ameaça à visão de mundo preferida ou aceita. Em vez de ignorar estas mensagens, os espectadores subvertem-nas, articulando pontos de vista alternativos. Estes pontos de vista são construídos a partir de outras fontes de informação disponíveis, tais como as provenientes de igrejas, partidos políticos, sindicatos, membros da família, amigos e assim por diante.

Para determinar com que tipos de mensagens os telespectadores se envolvem, revimos os trabalhos dos estudiosos dos meios de comunicação brasileiros, para identificar as principais mensagens preferidas transmitidas ao longo dos anos na televisão brasileira, particularmente no canal dominante Globo. Identificamos quatro áreas de mensagens preferidas: consumista, identidade nacional, desenvolvimentista e políticas (Pace; Hinote, 2013, p. 39-49). Através da etnografia e de entrevistas, examinamos se os telespectadores aceitam ou se identificam com essas mensagens abrangentes incorporadas na programação, e se isto conduz a mudanças de comportamento. De particular interesse é a atenção às mensagens, especialmente quando os criadores ou produtores de programas e os telespectadores de programas não partilham antecedentes semelhantes ou capital cultural, como é o caso de quase todos os residentes em Gurupá. Capital cultural refere-se aos bens sociais herdados ou acumulados, que permitem a mobilidade social numa sociedade estratificada, tais como o nível de educação, tipo de experiências de trabalho, envolvimento com entidades políticas e religiosas, redes pessoais, origem familiar, etnia, oportunidades de viagem, e assim por diante (Bourdieu, 1984).

Em termos de atenção às mensagens televisivas, os nossos resultados apontaram para cinco categorias: “TV-Talk” (conversa de TV), com subcategorias de Conversa de Identidade e Sensibilização; Consumismo; Exibição Material; Identidade Social (particularmente nacionalismo e papéis de gênero); e Mudanças na Visão do Mundo (percepções do desenvolvimento, medo do crime, melhor lugar para se viver). Como exemplo, a conversa refere-se aos telespectadores envolvidos no discurso televisivo, processando as camadas de informações novas para repensar todos os tipos de identidades sociais, visões de mundo e comportamentos. No caso da subcategoria de identidade, o discurso torna-se uma forma de estabelecer ligações com culturas nacionais ou regionais em tempo real – como na repetição de uma frase da moda utilizada numa novela. Pode também estabelecer fronteiras sociais, como no caso em que o termo recentemente introduzido “gringo” foi transformado para se referir a qualquer pessoa que não seja do Norte brasileiro ou da Amazônia, incluindo os brasileiros do Sul e Sudeste.

A construção da identidade ocorre igualmente com a exibição de artigos ou tradições mostrados na televisão que, antes da chegada do televisor, eram estranhos ao modo de vida local. Um exemplo foi a utilização generalizada de imagens de Natal nos anos 2000. Como um feriado mal celebrado de antemão, conforme discutido no Capítulo 10, uma vez visto na televisão, houve uma explosão de Papais Noéis, renas e bonecos de neve, bem como exposições de árvores de Natal e luzes. Também é comum a adoção de estilos de cabelo, de vestuário e outros adornos utilizados pelos atores na televisão. Este padrão é comum em todo o Brasil, mas só recentemente foi possível observá-lo em Gurupá. Quando questionados, todos concordaram que as ideias para essas mudanças vieram da televisão. Além disso, discursos com focos internacionais têm impacto na formação da identidade nacional, quer seja a oposição do Brasil à guerra dos EUA no Iraque ou o ultraje por calúnias raciais dirigidas à seleção brasileira de futebol pelos argentinos. Nestes casos, as opiniões variam pouco da posição nacionalista preferida expressa nos meios de comunicação; e as mensagens televisivas criam sentimentos de unidade nacional – especialmente quando contrastadas com uma “outra” internacional objetivada, cuja estrangeirice acentua a identidade brasileira.

A investigação também indicou alargamento de oportunidades sociais, políticas e econômicas para as mulheres – estas mostradas na programação televisiva correlacionada com atitudes liberais ou progressistas em relação aos papéis de gênero (Kottak, 2009, p. 158-159; Pace; Hinote, 2013, p. 128-135; Kottak; Pace, 2022, p. 52). A televisão brasileira, particularmente as novelas, retrata uma sociedade urbana na qual as mulheres têm muito mais acesso a espaços e atividades públicas tipicamente indisponíveis nas comunidades rurais tradicionais (Vink, 1988; Afonso, 2005; Benavides, 2008). Em Gurupá, os telespectadores de longa duração (seis horas por dia ou mais) expressaram respostas mais liberais a perguntas sobre as mulheres nos espaços públicos. Por exemplo, deram respostas negativas a perguntas como “as mulheres pertencem à casa”; e respostas positivas a perguntas como “se as mulheres devem trabalhar quando os seus maridos têm bons rendimentos, se devem trabalhar quando estão grávidas, se as mulheres devem frequentar a bares ou se deixar um marido que já não amam”. Em Gurupá, essas mudanças

de atitude ocorreram em conjunto com a assunção de novos papéis públicos pelas mulheres (médicas, prefeitas, funcionárias sindicais) e, de fato, muitas pessoas entrevistadas associaram essas mudanças, em parte, a modelos observados na televisão. Ao mesmo tempo, tal como mencionado no Capítulo 8, as limitações abundam à medida que se espera que muitas mulheres em novos papéis continuem as suas tarefas domésticas tradicionais. Em outras palavras, uma base de machismo persiste, apesar das mensagens liberais da televisão, resultando em frequentes tensões sociais (Pace; Hinote, 2013, p. 128-135).

As mensagens ignoradas ocorrem nos casos em que os espectadores não dispõem de capital cultural necessário para reconhecer e compreender o que os produtores desejam comunicar. Identificamos três categorias de mensagens deste tipo. A primeira, envolve a colocação de produto, ou seja, um artigo consumível visivelmente posicionado numa cena como publicidade. Embora artigos baratos expostos desta forma (por exemplo, xampus e cerveja) ganhassem atenção e fossem consumidos, falharam as colocações de produtos que visavam consumidores de classe média e alta (por exemplo, carros, computadores, alimentos para animais de estimação). Em Gurupá, estes artigos foram entendidos como adereços na narrativa do programa, significando modernidade, e não como consumíveis (La Pastina, 2001). O segundo é o merchandising social ou a inserção de questões sociais e políticas contemporâneas em histórias (por exemplo, aborto, racismo, homossexualidade, trabalho infantil, a Internet). Estas mensagens foram compreendidas por alguns, mas, de modo geral, eram mais suscetíveis de serem simplesmente ignoradas (Pace; Hinote, 2013, p. 154-156). Por último, a intertextualidade/extratextualidade, referindo-se à prática de utilizar um texto implícito ou explicitamente para se referir a outro, como num programa de televisão cruzando referências a outro programa, a um filme ou à internet. O desenho animado “Os Simpsons” tornou-se, portanto, pouco mais que humor pastelão e o filme de animação Shrek, uma estranha história sobre um sapo falante cercado por criaturas ininteligíveis.

Também observamos telespectadores ignorando mensagens em termos de preferências pelos costumes e gostos locais, desde cumprimentos e despedidas (abraços em relação a beijos) a gostos na cozinha local (tacacá

sobre feijoada) e música (brega sobre samba). Os padrões preferidos apresentados na televisão, tipicamente representando os estilos de vida e hábitos das classes média e alta do sudeste do Brasil, revelaram-se menos apelativos do que os padrões regionais já em vigor, por vezes durante séculos. Além disso, as preferências por santos católicos de importância local suplantaram o interesse por santos celebrados e televisionados ao nível nacional. Por exemplo, São Benedito é amplamente celebrado em Gurupá, mas a padroeira do Brasil, Nossa Senhora de Aparecida, cujas missas eram transmitidas semanalmente, quase não era reconhecida. Uma das descobertas mais curiosas foi a desvalorização do Carnaval, a expressão ubíqua e quintessencial da identidade brasileira mostrada de forma proeminente na televisão. Em Gurupá, são as Festas de junho que celebram três santos, a cultura rural e a identidade do norte/nordeste que são muito mais populares e, até muito recentemente, raramente eram transmitidas pela televisão.

Resistir, em que os espectadores subvertem os textos através da articulação de pontos de vista alternativos, é mais raro. Especulamos que estava a falta de capital cultural suficiente, necessário para compreender e assim desafiar as mensagens televisivas. Uma exceção, contudo, é a crença no sobrenatural da floresta tropical. Estas são as criaturas encantadas mencionadas anteriormente, tais como o boto, curupira e a cobra-grande. Apesar das representações televisivas destas entidades como folclóricas e imaginárias, a crença persistente nelas é uma afirmação da identidade regional e uma resistência explícita às mensagens televisivas preferidas (Slater, 1994, p. 227).

Conclusão

Ao final, identificamos que a influência da televisão em Gurupá tem sido considerável, desde a alteração das rotinas e hábitos diários de interação social, a mudança de comportamento de consumo, a transformação de padrões de discurso, até a acomodação de novos pontos de vista sobre a identidade nacional divulgados através de mensagens transmitidas. Por outro lado, as mensagens televisivas falham frequentemente, dependendo do grau de capital cultural dos espectadores

e da proximidade do texto às realidades locais. Straubhaar (2007, p. 198) explica que o capital cultural de um espectador está enraizado na região local ou regional. A cultura local, portanto, substituirá frequentemente a cultura nacional em termos da percepção dos telespectadores e das suas visões de mundo. Particularmente em situações como em Gurupá onde os sistemas educacionais são limitados, a capacidade de viajar para fora da região é circunscrita e as redes familiares e pessoais são fontes fundamentais de informação, o local será preferido em detrimento do nacional e internacional. A persistência de padrões regionais, apesar do domínio do conteúdo do sudeste brasileiro, assinala uma importante disjunção à homogeneização nacionalista imaginada por muitos políticos e criadores de meios de comunicação (Kottak, 1990, p. 36-37; Machado-Borges, 2003, p. 31; Tufte, 2000, p. 7). De fato, ignorar e resistir às mensagens preferidas poderia desencadear uma identidade regional mais bem definida.

NOTAS

- ⁽¹⁾ Partes deste capítulo são adaptadas de Pace e Hinote (2013), com autorização da University of Texas Press.

Conflitos sociais e a ascensão do movimento social de Gurupá

Richard Pace & Matthew Abel

Vários estudos examinaram as condições econômicas e políticas que levaram à ascensão dos movimentos sociais dos anos 1980-2000 em Gurupá (Pace, 1992, 1998, 2014b; Oliveira, 1991; Treccani, 2006; Guimarães, 2017; Dias *et al.*, 2011; Petit, 1996). Os movimentos nasceram das lutas pelos direitos pela terra e no desmantelamento do sistema patrão-cliente. Os principais agentes foram os agroextrativistas rurais de Gurupá, assistidos pela Igreja Católica, o Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais (STTR), o Partido dos Trabalhadores (PT) e, mais tarde, a ONG FASE-Gurupá e a Escola da Casa Rural Familiar (CFR). Coletivamente, alteraram de forma significativa as paisagens religiosas, políticas, econômicas e ambientais do município.

Nos anos 2000, o Sindicato Rural e a FASE-Gurupá se consolidaram sobre a base organizada através dos CEBs da Igreja, como descrito no Capítulo 10, e puderam implementar iniciativas de desenvolvimento sustentável. A mais bem-sucedida destas, no sentido do desenvolvimento socioeconômico, levou à criação de áreas ambientalmente protegidas – Unidades de Conservação (UCs), tais como Reservas Extrativistas, Territórios Quilombolas e Assentamentos Agroextrativistas. Estas designações regulam agora os direitos de uso coletivo dos moradores rurais de Gurupá, melhorando, ao mesmo tempo, a qualidade de vida de muitas famílias no município. Contudo, este movimento, embora semeado localmente, não surgiu num vácuo (como discutido no Capítulo 1). Foi incorporado numa esfera mais ampla de pessoas, ideias e instituições que condicionaram e restringiram as possibilidades de ação coletiva em toda a bacia amazônica (Schmink; Wood, 1992; Mathews, 2011; Abel, 2023). Neste capítulo, centramo-nos no legado dos movimentos sociais do Gurupá e no seu enraizamento na história regional.

Origens dos movimentos sociais: conflito regional e Gurupá

Os movimentos sociais de Gurupá fizeram parte de muitos conflitos políticos que varreram a região amazônica após a tomada do governo pelos militares, em 1964. O regime militar governou de 1964 a 1985, prosseguindo agressivamente uma política de crescimento econômico através da rápida industrialização, frequentemente financiada com empréstimos e investimentos estrangeiros através do Banco Mundial e do Fundo Monetário Internacional (FMI). A política resultou num grande aumento da produção industrial e da geração de riqueza, contudo, a riqueza concentrava-se entre uma minoria de brasileiros, enquanto a pobreza aumentava para a maioria. A repressão política, tortura e execuções (frequentemente através de “desaparecimentos”) foram amplamente utilizadas para eliminar qualquer oposição (Skidmore, 1990; Napolitano, 2014; Huggins *et al.*, 2002).

A política agrária da ditadura também exacerbou problemas pré-existentes no campo e levou a tensões sociopolíticas mais contundentes. Por exemplo, a introdução das tecnologias da Revolução Verde⁽¹⁾ no Sul e Sudeste do Brasil levou à expansão da fronteira agrícola em grande escala e ao subsequente deslocamento em massa de comunidades agrícolas de pequenos proprietários (Foweraker, 1981). Entretanto, no Nordeste, novos sindicatos rurais e ligas camponesas comunistas desafiaram a autoridade dos grandes produtores da cana-de-açúcar. Exigiram a reforma agrária e plenos direitos de cidadania, ambos avessos à ditadura (Sigaud, 2004; Welch; Sauer, 2015). Para desanuviar tais tensões, o governo militar recorreu à Amazônia.

A região amazônica, há muito considerada um reduto econômico e cultural, tornou-se cada vez mais instrumental para uma visão mais ampla do desenvolvimento nacional. Pelo seu problema agrário, a ditadura via a vasta área, escassamente povoada, como um destino de migração em larga escala – uma válvula de escape para evitar a reforma agrária no Brasil. Através de esquemas de colonização populista para estabelecer uma “terra sem povo para um povo sem terra”, os militares difundiram as crescentes tensões sociais no Sul e Nordeste, enquanto legitimavam o que se tornou a maior, e economicamente mais regressiva, doação de terra na

história do mundo moderno (Bunker, 1985; Moran, 1981). Além disso, a riqueza dos recursos naturais da Amazônia enquadra-se nos desenhos dos militares como exportador de matérias-primas para fornecer as receitas necessárias para financiar o desenvolvimento industrial no Sudeste e fazer pagamentos sobre a espiral da dívida internacional criada por este processo (Bunker, 1985, p. 93). A integração regional da Amazônia na sociedade nacional brasileira foi uma das preocupações geopolíticas do regime (Becker, 1974). As ameaças, imaginárias ou reais, incluíam as possibilidades de intrusões territoriais de países vizinhos, bem como o potencial aumento de movimentos insurgentes empenhados em derrubar o governo militar (Morais; Silva, 2005). Para este fim, a ditadura abriu novas estradas na floresta tropical, estabeleceu postos militares e implementou assentamentos agrários ao longo das estradas.

Foram implementados instrumentos políticos para encorajar o investimento privado e empresarial na região. Os projetos de desenvolvimento mais apreciados, e os mais robustamente subsidiados pelo regime militar, foram empreendimentos de grande escala em mineral, ouro e extração de madeira. O governo militar também encorajou e subsidiou a pecuária extensiva, apesar dos seus fracos retornos econômicos frente ao seu impacto ambiental devastador (Hecht; Cockburn, 2010). À medida que os generais construía novas estradas para a fronteira amazônica, a maioria das áreas experimentou uma forte migração espontânea de agricultores de subsistência do nordeste e do sul. A estes migrantes juntaram-se rapidamente muitos dos camponeses e agroextrativistas desta terra supostamente “sem gente” (Hall, 1997; Hecht; Cockburn, 2010). Uma vez na fronteira, os migrantes ocuparam terras públicas não tituladas para produzir culturas de subsistência e extrair recursos florestais, com um pequeno excedente comerciável (Schmink; Wood, 1992).

Logo se seguiram conflitos entre os camponeses/ribeirinhos, colonos e grandes empresas comerciais. Estas últimas iniciaram uma campanha agressiva para expropriar propriedades de agricultores migrantes ou qualquer outro grupo camponês, ou indígena em terras contestadas. O uso de intimidação e violência foi generalizado; e milhares de agricultores foram expulsos das suas terras por milícias privadas (pistoleiros),

frequentemente trabalhando em conjunto com a polícia local (Martins, 1985; Schmink; Wood, 1992). As técnicas utilizadas por estes capangas para expulsar os agricultores incluíam ameaças à vida e à propriedade seguidas de destruição de propriedade, rapto, tortura e assassinato. A ilegalidade prevaleceu em toda a região, uma vez que o regime militar não conseguiu proteger os pequenos agricultores da violência e da expropriação de terras por parte das grandes empresas. Esta negligência persistiu até que o ciclo de apropriação de terras por grandes proprietários e empresas comerciais politicamente poderosos estivesse completo (Foweraker, 1981, p. 124; Anistia Internacional, 1988, p. 62).

Apesar de Gurupá não ter sido alvo de nenhum projeto de desenvolvimento durante a ditadura militar, foi afetada pela necessidade do regime gerar receitas através da extração e exportação de recursos naturais. A partir do final dos anos 1960, após generosos incentivos concedidos pelo governo militar, empresas madeireiras, empresas de extração de palmito e pescadores comerciais começaram a entrar no município e a retirar grande quantidade de recursos naturais. Essas atividades levaram a confrontos com os agroextrativistas locais sobre direitos de terra e recursos. Tal como na fronteira, as empresas que operavam em Gurupá baseavam-se na utilização de intimidação e violência para retirar pessoas das suas terras. No entanto, ao contrário da fronteira, não houve uma forte emigração espontânea, em parte devido à falta de estradas para Gurupá. Também não houve mortes associadas ao conflito social sobre a terra e os recursos.

Em várias publicações (Pace, 1992, 1998, 2014b), examinou as origens do conflito social em Gurupá e suas similitudes e particularidades em relação a ocorridos nas regiões fronteiriças da Amazônia⁽²⁾. Conforme a análise, as fontes subjacentes do conflito social podem ser rastreadas em uma série de tensões de mercado e políticas. A incerteza econômica e os realinhamentos políticos após o golpe militar de 1964 criaram ameaças a longo prazo à subsistência local, níveis crescentes de frustração com o sistema econômico, e uma constante erosão do poder e legitimidade da classe dominante local. No caso da extração de madeira, após o governo militar ter oferecido subsídios, benefícios fiscais e concessões de terras a empresas dispostas a operar na região, várias empresas madeireiras

nacionais e internacionais instalaram-se em Gurupá. Logo Gurupá experimentou um surto econômico, à medida que as exportações de madeira aumentaram de 10.548 metros cúbicos em 1950 para 669.000 metros cúbicos em 1985 (IBGE, 1956; IDESP, 1989). As empresas trouxeram, ocasionalmente, trabalhadores de outros municípios para a extração de madeira, porém, mais frequentemente estes eram contratados localmente. As contratações podiam ocorrer através dos seus próprios agentes, chamados gatos, que pagavam os trabalhadores em dinheiro ou utilizavam os postos de comércio restantes do município para assegurar os homens, e por vezes as mulheres, utilizando os padrões tradicionais de laços patrão-cliente mediados através do endividamento e aviamento.

A economia crescente e o fluxo de dinheiro permitiram que alguns extratores de madeira ganhassem o suficiente para pagar todas as dívidas. Enquanto ainda podiam obter bens e alimentos a crédito ou por troca através dos postos de comércio, eles tinham a opção de receber o saldo dos seus ganhos em dinheiro. Ao optar por pagamentos em dinheiro, esses extrativistas evitaram mais relações de endividamento. Podiam então fazer compras num número crescente de casas comerciais que se estabeleciam na cidade. Desta forma, podiam evitar a extensa manipulação dos preços dos barracões/postos de comércio, que em Gurupá era muitas vezes 100 por cento mais elevado do que os preços em cidades costeiras como Belém (as casas comerciais inflacionavam os preços em apenas 50-60 por cento). Com a poupança, esses extrativistas e as suas famílias começaram a consumir bens manufaturados importados, alimentos enlatados importados e medicamentos, e converteram os materiais de suas casas de tábuas e palha para tijolos e telhas. A economia de dinheiro não só melhorou o nível de vida e aumentou as expectativas dos consumidores, pelo menos temporariamente, como também reduziu o controle tradicional dos patrões sobre os clientes. Este foi um marco importante na economia política de Gurupá que sinalizou uma erosão significativa no domínio do barracão/posto de comércio e um ponto de virada no sistema de aviamento.

A extração de madeira não foi um processo pacífico em Gurupá. Surgiram fortes tensões sobre a propriedade das árvores, amplamente dispersas em grandes extensões de terra que careciam de demarcações

precisas. Até este momento, a maioria das terras no Gurupá nunca tinha sido titulada (Treccani, 2001, 2006). Não havia necessidade porque o valor da terra estava principalmente nos seus recursos extrativistas, principalmente borracha e cacau, e não na própria terra. Os títulos de terra no município refletiam este padrão e normalmente definiam apenas a posse de recursos, tais como o número de caminhos de borracha ou cacau, sem localizações geográficas detalhadas. Em muitos casos, os títulos de terra sobrepõem-se, especialmente aqueles que mencionavam apenas locais ao longo das margens dos rios, mas nunca descreviam os limites das propriedades. Títulos da mesma terra foram também emitidos a diferentes pessoas, por diferentes agências governamentais. Em alguns casos, os títulos eram fraudulentos ou completamente inexistentes.

A pesquisa de Treccani (2006, p. 88) examina cuidadosamente os documentos de terras do século XVII em 864 registros cartoriais e 1.288 documentos do Instituto de Terras do Pará (ITERPA). Dentre estes, encontram-se quase todos os tipos de documentos de terra, emitidos por diferentes governos ao longo destes séculos: cartas de sesmaria, registo paroquial, título de posse, título definitivo, título provisório, título colonial, título de legitimação de posse, título de reconhecimento de domínio, carta de consentimento e contrato de cessão de direito de uso (Treccani, 2006, p. 326). Uma das formas mais comuns de documentação eram os títulos de posse: um total de 681 registros entre 1891 e 1927, com todos os registros, exceto 10, referentes à dimensão da reivindicação de terra. Contudo, Treccani descobriu que a soma das reivindicações de terra totalizava 1.052.574,27 hectares, embora a área total do município à época fosse apenas de 857.820 hectares. Os títulos de posse, portanto, reclamavam uma área que era 23% maior do que a do município.

Nos anos 1970, a ambiguidade e sobreposições de reivindicações de terra e das árvores sobre ela, levaram a disputas judiciais e a ameaças de violência. Geralmente, os grandes proprietários de terras e comerciantes prevaleceram sobre os pequenos proprietários e ocupantes de terras. O seu sucesso veio de recursos financeiros superiores e acesso a advogados, das suas ligações políticas (incluindo apoio a empresas de extração de madeira, ao governo municipal e à força policial), e da sua capacidade de contratar fiscais ou guardas que frequentemente atuavam como capangas

ou milícias privadas para intimidar e despejar residentes. Este conflito gerou grandes tensões em todo o município.

Uma segunda forma de conflito ligada à extração de madeira ocorreu quando a empresa Brumasa-Bruynzell Madeiras, uma grande multinacional madeireira, adquiriu 95.708 hectares de terra (68,4% de todas as propriedades registradas no município, representando 10% da área total do município) na Grande Ilha de Gurupá, para extrair madeira nos anos 1970 (Oliveira, 1991, p. 111, 173). A venda do terreno era alegadamente questionável no sentido jurídico, mas os recursos financeiros da empresa, advogados experientes e ligações políticas permitiram-lhe ganhar a maioria dos processos judiciais que contestavam a compra. Uma vez na posse, a empresa expulsou alguns ocupantes do terreno, mas, em geral, empregava pessoas que ali viviam como fonte de mão de obra barata para extração de madeira. Estes residentes foram instruídos a cortar apenas certas madeiras e a entregar os troncos à sede da empresa. Os residentes não foram autorizados a desbravar novas áreas para roça, o que destruiria madeira valiosa. Tiveram de continuar a cultivar áreas antigas, apesar da diminuição do rendimento da colheita. Além disso, a empresa não criou um posto de comércio para financiar os residentes com alimentos e ferramentas ou para conceder empréstimos para emergências médicas ou outras. Em vez disso, a empresa pagava salários em dinheiro, que eram significativamente inferiores aos de outras empresas que operavam em Gurupá. As pessoas rapidamente consideraram estas condições intoleráveis.

Em resposta, os residentes da Grande Ilha de Gurupá retaliaram a empresa de uma forma comum durante o período da borracha no século XIX (Weinstein, 1983, p. 102; Hecht; Cockburn, 2010, p. 185): a madeira foi cortada e vendida ilegalmente a compradores não pertencentes à empresa, que pagaram preços mais elevados e muitas vezes ofereceram crédito incluindo os concorrentes da Brumasa, O Eidai e Madeira Tropical (Oliveira, 1991, p. 109). Oliveira (1991, p. 121) registou uma dessas situações: “Cortamos madeira em segredo e deixamos no fundo do igarapé, escondida para que os fiscais da BRUMASA não a vissem. À noite, escondemos a madeira para a vender ao regatão (comprador independente). Tínhamos tudo confirmado com

ele, porque a BRUMASA pagava sempre o mais barato e o patrão roubava sempre na classificação da madeira”.

Ao descobrir a prática, a empresa reagiu com medidas punitivas. Contratou milícias privadas e pistoleiros para intimidar os residentes. Pessoas da Ilha Grande de Gurupá relataram espancamentos físicos, ameaças à mão armada e destruição de propriedade pelo capanga da empresa (Oliveira, 1991, p. 120). A pequena força policial de Gurupá era frequentemente enviada para a área, viajando nos barcos da empresa, não para deter a violência extralegal, mas para expulsar os ocupantes. A partir de entrevistas realizadas em 2003-2004, os investigadores perceberam um “clima de terror e humilhação” instigado pelos supervisores da empresa (Treccani, 2006, p. 217). Essas tensões continuaram durante os anos 1990, período em que a empresa abandonou a terra após ter sido despojada da sua valiosa madeira.

Em sobreposição à atividade madeireira, houve também forte onda de extração de palmito. Desde os anos 1950, o Brasil tornou-se um dos maiores produtores mundiais de palmito para os mercados internacionais. A extração de palmito em grande escala na Amazônia começou na década de 1970, quando as reservas das regiões Sul e Sudeste do Brasil foram esgotadas pela extração predatória (Oliveira, 1991, p. 127-131). Em Gurupá, onde as espécies locais de palmito (*Euterpe oleracea* Mart.) crescem ao longo dos cursos d’água, a primeira unidade de processamento foi estabelecida em 1973, com uma unidade maior na cidade, criada em 1977. A partir desse momento, a extração municipal aumentou muito, de 60 toneladas em 1978 para um pico de 4.840 toneladas em 1989 (IBGE, 1984; Oliveira, 1991, p. 131). Tal como a extração de madeira, as empresas de palmito contratavam trabalhadores através de postos de comércio locais ou, alternativamente, importaram-nos de municípios vizinhos para trabalharem por salários em dinheiro.

Tal como na extração de madeira, a extração de palmito levou rapidamente a disputas de propriedades, criadas pelo inadequado e confuso sistema de posse de terra. Ao contrário da madeira, o conflito sobre a extração de palmito foi ainda mais complicado devido à dupla utilização da palmeira, que produz tanto o palmito quanto o açaí. Como

descrito no Capítulo 7, o fruto (que é um mesocarpo que envolve a semente) é misturado com água para fazer uma bebida semelhante a uma papa, comida com uma colher. O açaí é consumido localmente como um alimento básico e o seu consumo pode assumir uma qualidade quase viciante para alguns. Na década de 1980, o açaí era vendido para municípios vizinhos apenas quando havia um excedente de colheita.

Os palmitos, por outro lado, eram raramente consumidos localmente, como mencionado no Capítulo 7 – quase todos destinados para exportação para o sul do Brasil ou para o exterior. Os palmitos são produzidos a partir do meristema apical que cresce na ponta da árvore. Para colher os palmitos, o extrator deve cortar a árvore. Este processo elimina a produção de açaí, até que o recrescimento possa ocorrer, normalmente em três a cinco anos. Para piorar a situação, as empresas de extração em Gurupá desmatam áreas que diminuem o potencial de rebrota. Também, colhem palmitos indevidamente através do despojamento da árvore, o que impede qualquer rebrota da touceira de base (Brondizio 2008; Treccani 2006: 273-277; Oliveira 1991: 224). Nos anos 1980, cada palmeira colhida produzia o equivalente a 0,05USD. Em contraste, o fruto do açaí produzia cerca de \$5,00 USD em cada colheita, geralmente duas por ano. Os grandes proprietários rurais, no entanto, tradicionalmente não tinham direitos exclusivos sobre o açaí, que normalmente era colhido e consumido pelos agroextrativistas. Se os proprietários de terras queriam rendimentos da árvore, tinham de cortá-la para obter o palmito. Se o fizessem, a perda do açaí eliminava um suplemento nutricional importante e uma fonte de rendimento muito necessária para muitas famílias rurais.

Um exemplo das muitas dificuldades criadas pela extração de palmito ocorreu no rio Marajoí, próximo da fronteira oriental do município. Ao longo de 50 quilômetros do rio e dos seus afluentes, cerca de 200 famílias organizadas em três comunidades viviam da extração de produtos florestais e da agricultura de subsistência. No final dos anos 1970, empresas extrativistas se interessaram pela região e, para atrair os residentes, enviaram representantes ao interior oferecendo motores para barcos, se as famílias os utilizassem para cortar um mínimo de 20.000 palmitos, e o proprietário também recebendo uma parte dos

lucros. Edgar Pantoja Sousa lembra-se bem disso, dizendo no início que a sua família pensava que esta era uma ótima maneira de conseguir um motor para o seu barco. Para pagar o motor, no entanto, normalmente tinham de extrair mais do que as 20.000 palmeiras, particularmente se o motor precisasse de conserto ou se utilizassem mais combustível do que o planejado. Portanto, uma vez que uma família começou a extrair palmitos e a usar o motor, não podia parar de se endividar, tal como em todas as outras atividades econômicas controladas pelos patrões.

No final, as recompensas por cortar palmitos não foram tão boas e não compensaram todo o trabalho despendido, nem todos os danos ambientais causados. Edgar disse que após 10 a 15 anos de atividade, a palmeira (e o açaí) desapareceram do rio (só no rio Marajoí havia 52 fábricas de conservas de palmito, que retiraram 90% das palmeiras do rio em meados dos anos 1980) (Oliveira, 1991, p. 136, 146-147). Depois a fábrica de processamento de palmito fechou e deixou a cidade. O rio Marajoí, outrora tão rico em açaí, tinha agora de importar açaí de pior qualidade de outros municípios, se quisessem consumir o fruto. Pior ainda, não havia caça na floresta (expulsa pelos extrativistas); e o rio foi poluído por atividades de extração descuidadas, o que reduziu os estoques de peixe.

Na Ilha Grande de Gurupá, a extração de palmito seguiu padrões semelhantes. Com a chegada das fábricas de palmito em Gurupá, bem como com as empresas de extração de municípios, os grandes proprietários de terras, que reivindicam as terras da ilha viram uma oportunidade de ganhar os rendimentos muito desejados. Em grande parte, o seu anseio por lucros de palmito provinha da necessidade de pagar os impostos sobre a terra, porque o título de propriedade da terra em Gurupá era sempre questionável, e o pagamento de impostos era a chave para estabelecer a reivindicação da terra, se contestada legalmente em tribunal. Outro incentivo era a substituição das receitas decrescentes provenientes da madeira. O problema aqui era duplo: os fregueses começaram a desobedecer aos patrões e a vender árvores a outros compradores ativos na área, ao mesmo tempo que o Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF) passou a monitorar a venda e exportação ilegais de madeira (Pena *apud* Guimarães, 2017, p. 88). A perda de receitas levou os

patrões a procurarem lucros a curto prazo na colheita de palmito (Dias *et al.*, 2006, p. 21).

Manuel do Carmo de Jesus Pena – um extrativista que cresceu no rio Moju e mais tarde foi presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais, e dirigiu a escola da Casa Familiar Rural – relatou que nos anos 1980 os ocupantes das terras da Ilha Grande souberam que nenhuma das famílias proprietárias tinha títulos legítimos das terras. Como Treccani (2006, p. 424) verificou mais tarde no seu extenso estudo, a maioria dos documentos registrados em Gurupá careciam de autenticidade devido a uma longa lista de inconsistências legais – incluindo muitas emitidas por uma agência que não tinha competência legal para conceder títulos de propriedade de terras. Em outras palavras, os documentos não eram juridicamente válidos.

Manoel do Carmo lembrou-se vivamente, na época, como ele e a sua família estavam indignados com os patrões (que no seu caso eram seus parentes), por sentirem que tinham direitos sobre o açaí. Ele e os seus companheiros no rio Moju olharam amargamente enquanto os grandes proprietários de terras contratavam empresas de extração utilizando métodos de colheita não sustentáveis. Ele comentou (citado em Guimarães, 2017, p. 89):

Já havia uma certa consciência [que tínhamos sobre o nosso] direito de posse, que nós não podíamos entregar a terra [e o palmito] para o patrão desse jeito [...] a ideia que se tirasse muito palmito, a caça ia diminuir, vai diminuir os peixes, vai diminuir os pássaros e isso vai ser ruim para a floresta, – já tinha uma consciência ecológica. Mas, principalmente, por causa de um produto importante, o açaí, vai tirar a copa do açaí para vender...e o açaí? Vai acabar!

Um terceiro assalto a Gurupá, que começou seriamente nos anos 1980, envolveu a pesca comercial orientada para a exportação. Financiado pela Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), o objetivo era alimentar as populações urbanas em crescimento, bem como obter receitas do exterior para problemas de balança comercial através da exportação para o mercado internacional (Loureiro, 1985, p. 148). Como as frotas de pesca entraram nas águas do município já em 1976, poucos residentes de Gurupá estavam envolvidos no processo – e quase nenhum

dos peixes acabou no mercado local (Oliveira, 1991, p. 155). Alguns residentes de Gurupá participaram da produção comercial de camarão. A produção de camarão envolvia geralmente relações sociais tradicionais de produção (Oliveira, 1991, p. 160).

Eclodiu um conflito entre os pescadores locais e os pescadores comerciais à medida que os recursos pesqueiros diminuía com a sobre-exploração. Não houve restrições quanto à quantidade, tipo ou tamanho das capturas, ou quanto ao tipo de redes utilizadas pelos pescadores comerciais. Os peixes mais frequentemente pescados eram: dourada, filhote, piramutaba, pacu, pescada, acará e aracu (Treccani, 2006, p. 295). Os peixes sem valor comercial eram devolvidos ao rio, criando altas taxas de mortalidade. Os peixes devolvidos atingiam 70% de todos os peixes capturados (Oliveira, 1991, p. 153). O mesmo se aplicava ao camarão comercial. Meirelles Filho (2004, p. 213) comentou que no Amapá e no Pará, as estimativas eram para cada tonelada de camarão capturado, sete outras toneladas de peixe, moluscos e crustáceos foram mortos e desperdiçados. O sistema de produção mostrava pouca preocupação ambiental, levando os pescadores a capturar e vender camarão de todos os tamanhos, causando assim impactos no recurso pesqueiro, para além de uma baixa qualidade do produto (Treccani, 2006, p. 298).

Embora não haja estudos específicos para Gurupá, os residentes reconhecem uma queda no peixe capturado para o consumo local. O ponto de fulgor, contudo, não foi no canal principal do rio Amazonas, onde a vasta extensão fluvial dificultava a detecção de pescadores, quanto mais a sua regulação. Pelo contrário, os confrontos aumentaram nos lagos sazonalmente inundados, ricos em peixe, à medida que as águas da estação seca recuavam. Os pescadores locais dependiam fortemente dos lagos para a sua subsistência, e para os pescadores que viviam mais próximo da cidade, grande parte do seu peixe excedente era vendido para a população urbana (McGrath *et al.*, 1993).

Os surtos de pesca promovidos pelo governo militar para financiar os seus planos de desenvolvimento no Sudeste levaram a lucros rápidos para alguns em Gurupá; mas em termos de uma perspectiva de desenvolvimento a longo prazo, levou também ao esgotamento ou redução desses recursos-

chave vitais para a subsistência local. Embora o esgotamento dos recursos tenha historicamente perturbado a economia do Gurupá em inúmeras ocasiões (Bunker, 1985, p. 60-65), o efeito cumulativo de séculos de má utilização dos recursos naturais atingiu o seu auge na década de 1980, com o desaparecimento de espécies de madeira comercializáveis, juntamente com sementes oleaginosas (vendidas a postos de comércio ou utilizadas para fazer remédios caseiros medicinais), açaí e peixe. Cada um destes recursos era fundamental para gerar rendimentos monetários e/ou como uma importante fonte de nutrição para a população agroextrativista.

Os planos de desenvolvimento do regime militar exigiram mudanças políticas de longo alcance, tanto a nível nacional quanto local. Para a região amazônica, isto implicou a perda da autonomia política regional e a transferência de todas as decisões políticas estratégicas para o âmbito nacional em Brasília (Bunker, 1985, p. 124). A ditadura militar boicotou o poder da elite tradicional da Amazônia através de nomeações federais para cargos políticos locais; apropriação federal de terras “comuns”, totalizando quase dois terços da região da Amazônia Legal; a criação de novas empresas econômicas dirigidas pelo estado ou grandes corporações, que acabaram com os monopólios extrativistas tradicionais; e o estabelecimento de Áreas de Segurança Nacional sob controle militar, incluindo todo o sul do Pará, Jarí, Manaus e parte de Rondônia (Martins, 1985; Bunker, 1985; Hall, 2000). Como resultado dessas medidas, os grupos poderosos que surgiram na Amazônia eram dependentes da “iniciativa e apoio” do governo militar e das grandes empresas que investiam na região (Bunker, 1985, p. 82).

Em Gurupá, durante o período do governo militar, José Vicente de Paulo Barreta Mello, filho de Dona Inacinha, serviu duas vezes como prefeito. Utilizou as suas capacidades políticas e laços com o novo regime, juntamente com a sua nova riqueza da extração de madeira, para tornar-se quase um tipo de coronel durante quase 18 anos (Petit, 1996, p. 230). Durante este período, em consonância com o governo militar, ele facilitou a extração dos recursos naturais de Gurupá para empresas multinacionais e nacionais, e contendo a oposição local às políticas do regime. Utilizou a sua influência política para mediar conflitos de recursos em favor de empresas de extração de madeira e palmito. Rapidamente,

ordenava a pequena força policial do município para expulsar as pessoas da terra, uma vez tomadas as decisões legais. Ao mesmo tempo, tornou-se mais rico – o que levou a alegações generalizadas de desvio de verbas municipais (uma alegação comum contra políticos no Brasil, o que ainda ocorreu na década de 2010). Devido ao seu comportamento, perdeu legitimidade política entre a população agroextrativista e eventualmente perdeu influência também entre os seus aliados políticos. Nos anos 1980, quando iniciou a abertura política, num lento retorno à democracia, tinha perdido sua base de poder e tornou-se um foco, em torno do qual a população se mobilizou em protesto (Pace, 1998; Oliveira, 1991).

Ascensão da resistência: Igreja Católica, Teologia da Libertação e CEBs

Nos primeiros anos da ditadura militar, a oposição às pressões políticas e econômicas impostas à população de Gurupá era fragmentada. A resistência se dava sob a forma de vendas clandestinas de recursos extraídos, recusa de deixar os bens até serem despejados à força, e desafios judiciais malsucedidos. Em meados dos anos 1970, porém, começou a surgir no município uma oposição organizada ao regime militar. Naquela época, a Igreja Católica tornou-se agente importante no panorama político, tal como discutido no Capítulo 10.

A Igreja e os seus aliados atacaram a corrupção política local e a supressão dos direitos humanos. Os abusos da elite comercial, latifundiária e política locais foram alvo de críticas. O prefeito, José Vicente, reagiu e rotulou a igreja, o padre, os membros leigos e outros opositores da ditadura como comunistas radicais (Petit, 1996, p. 221-224). Vicente denunciou o padre por agitar o conflito de classes, uma queixa que levou a manchetes no jornal Folha de Belém, em 11-18 de setembro de 1982: “Em Gurupá, o padre italiano é agitador: A IGREJA É CENTRO DE SUBVERSÃO” (citado em Oliveira, 1991, p. 289). No artigo, o médico local à época, Fernando Amoedo Braga, chamou a Igreja de “sede da subversão”, com filiais em todo o Baixo Amazonas. Braga alegou que o padre controlava o movimento e que mantinha “muito material de agitação e até armas, que não sabe para que serão usadas”.

No contexto mais amplo, o governo militar à época promovia uma campanha de perseguição à Igreja, com particular incidência no estado do Pará, prendendo e expulsando padres estrangeiros. Na sequência da denúncia, o Padre Giulio foi chamado a comparecer na Polícia Federal em Belém, sob ameaça de deportação. Durante o interrogatório, o Padre Giulio reafirmou o seu compromisso com o povo, dizendo seguir as orientações pastorais estabelecidas pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (Treccani, 2006, p. 431). Segundo Petit (1996, p. 224), foi apenas através do forte apoio do Bispo Erwin Kräutler (sobrinho do antigo Bispo Eurico Kräutler), que o visto do Padre Giulio foi regularizado e ele foi autorizado a permanecer no Brasil. No entanto, o assédio governamental ao Padre Giulio e aos CEBs continuou.

Alfredo Pantoja Costa, que trabalhou como secretário da Igreja, foi ativo na coligação da oposição e mais tarde concorreu, sem sucesso, para prefeito, descreveu as tensões em Gurupá. Ele disse que todos tinham de ter cuidado com o que era dito e quem poderia estar ouvindo. Observou que os líderes da oposição eram presos na pequena prisão de Gurupá em várias ocasiões e havia ameaças implícitas de assassinato. Alfredo afirmou que só no interior rural de Gurupá, longe dos olhos do regime militar, as pessoas podiam falar livremente. Foi ali que teve lugar a organização da oposição. Alfredo tinha estado ativo no catolicismo progressista durante uma década e tinha viajado para outras cidades do baixo Amazonas para receber formação. Como observou Treccani (2006, p. 428), indivíduos da diocese e do movimento dos trabalhadores de Santarém tiveram importantes influências em Gurupá (Royer, 2003, p. 569-570).

Naquela altura, foram estabelecidas 66 CEBs no município, quase todas em comunidades tradicionais ou irmandades religiosas organizadas para a realização de festivais de santos. Houve, contudo, uma divisão entre as CEBs, com alguns agindo como participantes no movimento de resistência camponesa promovido pela Igreja; e outros assumindo um papel menos ativo politicamente (Silva, 2004, p. 121). As CEBs mais ativas continuavam as suas funções religiosas tradicionais, concomitantemente com mutirões e cooperativas para a venda de produtos extraídos e agrícolas e para a compra de medicamentos.

Algumas das comunidades empenharam-se num comportamento político mais explícito. Juntaram-se para boicotar os grandes comerciantes, formando as suas próprias cooperativas de postos de comércio. Com grande risco, bloquearam fisicamente as expulsões dos seus companheiros de terras através de “empates”, nos quais mulheres, homens e crianças formavam uma barreira humana para proteger aqueles que eram ameaçados por capangas e mesmo pela polícia. Utilizavam também esta prática para impedir a extração de madeira e palmito de propriedades contestadas. A prática do empate foi uma estratégia desenvolvida pela primeira vez pelos seringueiros do Acre, para contestar a expulsão de terras (Allegretti, 1994, p. 22-24; Barbosa, 2000, p. 116).

Um exemplo de um empate em Gurupá ocorreu na comunidade de Camutá, situada no rio Pucuruí (Pace, 1998, p. 199-205), lar de trinta famílias que viviam da agricultura de mandioca, extração de madeira e alguma caça. Ao longo da década de 1980 e dos anos 1990, Camutá lutou contra as frequentes tentativas das empresas de extração de madeira. Um dos líderes comunitários, Dico Ferreira, reuniu os seus companheiros através da sua determinação inabalável de que a terra e os recursos pertencem àqueles que os trabalham (parte do credo da Teologia da Libertação). Dico acreditava que a justiça social seria efetivamente alcançada se o povo de Camutá extraísse a madeira e investisse os lucros localmente, na sua colônia agrícola, ao invés de permitir que empresas externas exportassem os lucros para outras partes do Brasil ou para o exterior. Defendeu também que o ritmo de extração mais lento da Camutá e o cuidado dado ao corte de “estradas” de madeira, em comparação com o trabalho descuidado feito pelas empresas, era uma alternativa ambiental melhor, que destruíria menos espécies não comerciais, ao mesmo tempo que permitia mais tempo para o recrescimento. Esta alegação foi posteriormente fundamentada pela investigação da FASE (2002), que demonstrou que as empresas madeireiras danificaram, por hectare, em média 27 árvores não exploradas, com diâmetros superiores a 30 centímetros. A destruição vem da construção de estradas de madeira, áreas de trabalho e da derrubada de árvores em cima de outras árvores. As técnicas utilizadas pelos pequenos extratores, como em Camutá, pelo contrário, danificam apenas 11 árvores por hectare.

Para se proteger contra as intrusões das empresas madeireiras, o povo de Camutá começou a patrulhar as extensões do seu território, que, como a maioria das terras em Gurupá, não estava demarcada. Quando membros da comunidade descobriam estradas de madeira ilegais, reuniram os seus companheiros para viajar até ao local de extração. Homens, mulheres e crianças confrontaram-se então com os extratores e impediam a atividade. Dico falou do medo e apreensão sentidos pelos membros da comunidade ao cercarem os extratores na floresta. Os membros da comunidade estavam desarmados e as suas intenções não violentas, mas estavam decididos a obstruir a extração da madeira. Se os extratores estivessem armados ou fossem agressivos, o resultado poderia ser perigoso. Mas Dico calculou que o custo de não desafiar as intrusões era igualmente perigoso a longo prazo, porque a comunidade seria roubada de um recurso vital necessário para o seu bem-estar. Dico sorriu ao contar que, em cada empate, encontraram os extratores que seriam homens de comunidades rurais como Camutá. Estes homens tinham pouco desejo de combater os seus companheiros de família ribeirinha e retiraram-se pacificamente. Mais tarde, Camutá recebeu ameaças de ação judicial do juiz local em nome das empresas madeireiras. Em certa ocasião, líderes comunitários de Camuá foram presos. Dico explicou: “Continuávamos a patrulhar as nossas terras e a utilizar os empates sempre que havia um problema. Naquele tempo, ninguém tinha título legal sobre a terra. Vivíamos e trabalhávamos a terra, por isso a madeira era nossa e defendemos os nossos direitos a ela”.

Segundo Coriolano Ferreira do Nascimento, de Pucuruí (citado em Treccani, 2006, p. 429), em 1973, quando as CEBs começaram a organizar comunidades, as pessoas tinham muito medo da retaliação por parte dos poderosos. Ele declarou que a polícia prendeu vários membros durante este período, mas quando isso aconteceu, outros vieram para dar apoio e, com o seu número, pressionaram os funcionários do governo para libertá-los. Edgar Souza Pantoja (citado em Treccani, 2006, p. 430) acrescentou que: “[...] no início dos anos oitenta, vários comunitários [de Marajoí] foram presos. Usaram até uma patrulha com quinze soldados para intimidar o pessoal. Mas graças à nossa organização, fizemos acampamentos em frente da cadeia e do fórum” [para mostrar apoio e pressionar as autoridades locais]. Treccani (2006, p. 430), na sua análise

dos conflitos dos anos 1980, observou que quando um patrão chamava um freguês à delegacia, por não respeitar as tradicionais (mas exploradoras) relações, “já não foi apenas a família envolvida que se apresentou, mas dezenas de pessoas das várias comunidades. Os problemas de uma família, de uma comunidade, começaram a ser vistos, já não como problemas pessoais e isolados, mas como problemas comuns a todos”.

Sindicato dos Trabalhadores Rurais (STR)

Enquanto as CEBs em Gurupá cresciam em número e força, concentravam-se na reorganização do Sindicato dos Trabalhadores Rurais, ou STR, que era uma instituição-chave necessária para estabelecer direitos legais à terra para os agroextrativistas⁽⁹⁾. O sindicato rural foi criado em 1975, por membros do partido político conservador Arena em Gurupá, e depois reconhecido pelo Ministério Federal do Trabalho em 1978. O sindicato foi organizado através de Delegações Regionais, que então trabalharam com líderes municipais, tais como prefeitos, que no caso do Gurupá era José Vicente. Através da sua concepção, o sindicato rural concentrou-se principalmente na administração do Fundo de Assistência ao Trabalhador Rural (FUNRURAL), que distribuía fundos de reforma. O sindicato também ajudou com os custos de transporte de doentes e feridos que precisavam viajar para consultar médicos ou serem internados em hospitais de Belém. Em geral, de 1970 a 1980, o sindicato esteve sob o controle dos conservadores, em apoio à elite local e ao regime militar (Pace, 1998, p. 178, Treccani, 2006, p. 432). De acordo com Manoel do Carmo (citado em Guimarães, 2017, p. 92), impediram propositadamente o sindicato de prosseguir uma agenda progressista de luta pelos direitos dos trabalhadores rurais a rendimentos justos, face aos postos de comércio, bem como os direitos de usufruto e indenização da terra.

Para mudar o rumo do sindicato rural, a coligação da oposição organizou uma chapa eleitoral, prometendo perseguir os direitos pela terra, mas foi mal sucedida em três eleições (Treccani, 2006, p. 432). Em 1985, contudo, o movimento sindical progressista recebeu um impulso com o regresso de Manoel do Carmo de Jesus Pena, natural do

rio Moju em Gurupá, que havia viajado para estudar nos seminários de Altamira e Santarém. Com valiosos conhecimentos adquiridos através das suas ligações com o movimento sindical em Santarém, Manoel do Carmo ajudou no planejamento estratégico e na organização das eleições sindicais de 1986 e a coligação progressiva conseguiu recrutar muitos novos membros (Guimarães, 2017, p. 94-98; Dias *et al.*, 2006, p. 20; Petit, 1996, p. 227).

Em 1986, quando a data das eleições sindicais estava próxima, membros das comunidades rurais entraram no edifício do sindicato sem aviso prévio numa tarde, e descobriram que o presidente sindicato estava cometendo fraudes no registo de eleitores, provavelmente por herança dos grandes proprietários de terras e dos políticos nomeados pelo regime militar, incluindo o prefeito. Os membros da oposição aperceberam-se de que as próximas eleições seriam novamente manipuladas e apelaram para a ajuda dos seus companheiros, para virem assegurar o sindicato e proteger as provas de fraude. O que se seguiu foi um confronto sem precedentes e assustador entre os membros conservadores que apoiavam a elite local e o status quo, e um grupo muito maior que apoiava a oposição (Guimarães, 2017, p. 99-103; Dias *et al.*, 2006, p. 20-21; Pace, 1997, p. 177-182; Petit, 1996, p. 227-228; Oliveira, 1991, p. 302).

A coligação de oposição coordenou uma ocupação de 54 dias da sede do sindicato para protestar contra a fraude e forçar os funcionários do governo a investigar (este tipo de ocupação seguiu padrões de protesto semelhantes aos que ocorreram em toda a região amazônica). Embora a ocupação tenha recebido alguma assistência externa da Central Única dos Trabalhadores (CUT), do Sindicato Rural de Santarém e da FASE das Dioceses do Xingu da Igreja Católica (Guimarães, 2017, p. 100), o protesto foi apoiado principalmente pelos gurupaenses do interior que se mobilizaram para participar. O grupo inicial era de cerca de 150 pessoas, mas acabou por crescer para cerca de 1500 pessoas (Figura 1) (Petit, 1996, p. 227).

Isabel Silva Viana descreveu os protestos como uma expressão de unidade, apoio e camaradagem nunca dantes experimentada entre os agroextrativistas. Pela primeira vez, o humilde agricultor e extrativista

juntou-se a outros para “enfrentar o bicho” da desigualdade, disse ela, usando a metáfora regional. Ela contou que as famílias enviavam alimentos para os ocupantes, as pessoas rezaram juntas, cantavam canções juntas e suportaram enquanto os conservadores atiravam insultos, ameaças, e por vezes pedras nos manifestantes. Tivemos muitos líderes, disse ela: Mamê Chico Evangelista, Moacyr Alho, Bestilla dos Santos Almeida, Dico Ferreira, Chiquinho Alves, Bejamin Gonçalves, Manuel do Carmo de Jesus Pena, Alfredo Pantoja Costa, Pedro ‘Tapuru Alves Vieira, Sebastião Pena, Osvaldo Viana Serrão, Nelcindo Rodrigues de Jesus, Adelino Pantoja da Costa, João Nascimento da Cruz e, claro, o seu marido, Edgar.

Realizou-se uma grande marcha de protesto, na qual 3.000 apoiadores caminharam pelas ruas da cidade – uma mobilização da população em tal proporção que rivalizou com a importantíssima procissão de São Benedito na época. Os grandes proprietários de terras e os seus aliados políticos ficaram chocados com a dimensão do protesto. Perceberam, em termos inequívocos que, a menos que a oposição fosse reprimida imediatamente, os seus dias de controle local, e o seu modo de vida, terminariam. Tentaram em vão chamar a polícia militar para acabar com a ocupação sindical, mas aparentemente Gurupá não tinha importância estratégica suficiente para as potências regionais para merecer uma intervenção, e apenas algumas polícias militares chegaram de Santarém (Treccani, 2006, p. 435). Em muito menor número, ficaram longe da ocupação.

Durante a ocupação do sindicato, em 28 de março, o barco do padre, chamado Livramento, foi roubado e afundado. O barco foi um símbolo importante para a oposição, pois foi o principal meio pelo qual o Padre chegou à vasta população rural para difundir a Teologia da Libertação e ajudar na organização social. Para os conservadores, o barco simbolizava todos os desafios ao poder dos proprietários de terras – e a sua destruição parecia ser a melhor forma de desmoralizar a oposição. Pelo contrário, durante 18 meses após o seu afundamento, o movimento de oposição procurou fervorosamente o barco na imensidão do rio Amazonas. Quando acabou por ser encontrado e retirado do fundo do rio, o povo de Gurupá o interpretou como um milagre e um sinal de São Benedito (o protetor dos navegantes do rio e dos pobres em geral). O padre e a coligação de oposição foram agora entendidos como tendo a bênção do Santo. No final,

a coligação da oposição tomou o controle da união e ganhou facilmente as eleições seguintes, realizadas em 6 de dezembro de 1986. O sindicato começou a apoiar sistematicamente os agroextrativistas nas suas lutas pela terra contra proprietários de terras e empresas de extração.



Figura 1. Ocupação do Sindicato dos Trabalhadores e retirada do barco Livramento do fundo do rio. Fotos: Pedro Alves Vieira.

Esses eventos coincidiram com tendências generalizadas em cidades e comunidades ribeirinhas em toda a Amazônia, como colonização fronteiriça, intensificação da extração de recursos e políticas de desenvolvimento do Estado, perturbaram o sistema de patrão-clientes que tinham governado as relações econômicas e políticas durante séculos (por exemplo, ver Almeida, 1993, p. 79-93; Allegretti, 2002; Silva, 2016). Em cada caso, as mobilizações localizadas em defesa da segurança econômica e o aumento da representação política constituíram a base do que mais tarde se tornaria uma coligação política mais ampla, que procurava promover o desenvolvimento sustentável e políticas sociais progressistas nas comunidades rurais de toda a bacia. Isto foi particularmente forte em Gurupá.

Em 1998, o STR produziu um relatório detalhando as lutas pela reforma agrária e o papel do sindicato. Treccani (2006, p. 440-441) resumiu sete pontos principais:

1. O reconhecimento de que as lutas anteriores foram isoladas, o que enfraqueceu os trabalhadores rurais;
2. A resistência local foi um fator importante, porque, para além de garantir algumas vitórias, esclareceu as comunidades quanto à necessidade de articular e organizar a oposição sindical;
3. O STR tem o papel fundamental de representar os trabalhadores tanto em tribunal quanto perante aos organismos da administração pública;
4. O caminho a seguir era o da regularização fundiária;
5. Para que isto fosse possível, era necessário conhecer a jurisdição de cada agência governamental (SPU e ITERPA);
6. Os tribunais decidem mais sobre a presença de documentos do que sobre a realidade de populações tradicionais e a sua luta pela garantia da terra;
7. Embora os registos cartoriais sejam reconhecidos pelos Tribunais como “válidos”, nem todos esses documentos são de fato legais [e podem ser legalmente contestados].

Partido dos Trabalhadores (PT)

Com o controle do STR de Gurupá firmemente instalado, a oposição começou a reforçar o seu partido político associado, o Partido dos Trabalhadores, ou PT, que foi fundado em 1981. Segundo Edgar Pantoja da Souza, a fundação do PT foi quase clandestina, uma vez que os seus membros eram considerados “comunistas” que ameaçavam os que estavam no poder (citado em Treccani, 2006, p. 431). Apesar destes obstáculos, o PT de Gurupá rapidamente tornou-se o exemplo mais bem-sucedido de formação política como força eleitoral no estado do Pará durante a década de 1980 e início da década de 1990 (Petit, 1996, p. 217). As bases para o PT foram estabelecidas através das CEBs das igrejas e da União Rural (Petit, 1996, p. 223). A Comissão Pastoral da Terra da Diocese do Xingu também serviu como componente-chave. O coordenador da CPT visitava mensalmente Gurupá para dar conselhos sobre conflitos, que vão desde os impérios que desafiam a extração predatória de palmito até a luta com os patrões sobre os direitos da terra (Guimarães, 2017, p. 107). O Padre Giulio serviu como representante local da CPT. Neste contexto, a primeira direção do PT foi criada através do Secretário da Igreja e se candidatou nas eleições locais. Em 1982, dois membros do PT foram eleitos vereadores, os únicos representantes do PT eleitos no Pará nesse ano (Petit, 1996, p. 222). Naquela época, o PT era conhecido como o partido das Igrejas ou o partido do Padre, e criticado como tal (Petit, 1996, p. 222; Santos, 2008, p. 72). A sua principal força estava no interior rural (Petit, 1996, p. 218).

As discussões em Gurupá surgiram da necessidade de criar mais autonomia para o PT, separado da Igreja (Petit, 1996, p. 226). Os membros do PT alugaram uma casa na cidade e mudaram a sede do partido para fora da Igreja. Seguindo estratégias políticas utilizadas com sucesso em Santarém, um grupo liderado por Manoel do Carmo e Moacir Alho iniciou uma campanha de sensibilização política, adaptada às necessidades locais (Guimarães, 2017, p. 108). Seguiu-se o sucesso eleitoral, com o PT ganhando a maioria dos mandatos de vereadores e o cargo de prefeito municipal, Moacir Alho, em 1992 (Petit, 1996, p. 231-234). Em 1989, o apoio ao PT tinha crescido tanto em Gurupá, que nas eleições presidenciais nacionais o município foi o único em todo o Pará a votar

na fase inicial e no segundo turno no candidato do PT, Luiz Inácio Lula da Silva (Petit, 1996, p. 222). Embora Lula não tenha sido bem-sucedido nestas eleições (foi mais tarde eleito para dois mandatos como presidente do Brasil, e novamente para um mandato presidencial com início em 2023). Lula mostrou a sua gratidão ao visitar a cidade – tirando muitas fotografias com os seus apoiadores gurupaenses.

Entre as prioridades do PT de Gurupá estava o reforço da educação rural, que se acreditava que iria melhorar as condições de vida rurais. Durante o mandato do partido, de 2001 a 2004, foram construídas novas escolas; foi criada a Casa Familiar Rural (um internato especializado em formação agroflorestal – ver capítulo seguinte); e a Pedagogia do Oprimido de Paulo Freire foi utilizada para a formação de alfabetização (vista como uma ferramenta para a sensibilização e promoção da organização e mobilização política de base) (Silva, 2004, p. 34-35). Os cuidados de saúde foram outro foco, levando à renovação do hospital municipal e à expansão dos sistemas de prestação de cuidados de saúde para o interior. Em meados de 2003, o PT havia conseguido criar a infraestrutura para fornecer água corrente à maioria da população urbana (Silva, 2004, p. 39).

O sucesso do movimento social preparou o palco para a próxima onda de mudança em Gurupá, com a chegada das ONGs e noções de desenvolvimento sustentável, que inicialmente pareciam encaixar bem nas necessidades e desejos da população local e conduziram a mudanças impressionantes. Contudo, ao longo das gerações seguintes, surgiram paradoxos entre as noções ocidentais de ambientalismo e as necessidades da vida cotidiana e as forças da ganância. Esta fase é abordada nos dois capítulos seguintes.

NOTAS

- ⁽¹⁾ A Revolução Verde, iniciada nos anos 1960, é creditada ao aumento da produção de grãos alimentares, como o trigo e o arroz, através da disseminação de variedades de alto rendimento e da aplicação de grandes quantidades de fertilizantes químicos e pesticidas. Os críticos apontam para os seus efeitos ambientais nocivos e a incapacidade dos pequenos agricultores para adquirir os fertilizantes e pesticidas, criando mais desigualdade (Ameen; Raza, 2018).

- ⁽²⁾ Partes desta seção são adaptadas de Pace (1998), com permissão de Lyne Rienner Publishers.
- ⁽³⁾ Em 2012, o STR foi renomeado STTR, acrescentando trabalhadoras ao título, para reconhecer o papel da mulher no trabalho rural (Guimarães, 2017, p. 137). Para evitar confusões, o primeiro termo STR será utilizado neste volume. Para uma análise das contribuições históricas do movimento operário rural para a luta pela terra no Brasil (Welch; Sauer, 2015).
- ⁽⁴⁾ O Conselho Nacional dos Bispos Brasileiros criou a CPT em 1975, para trabalhar em toda a Amazônia, encorajando e oferecendo assistência às mobilizações camponesas onde as estruturas sindicais eram fracas e mal equipadas (Almeida, 1993, p. 227-228; Schmink; Wood, 1992, p. 102-103).

Guardiões da floresta e desenvolvimento sustentável

Richard Pace, Pedro Alves Vieira & Matthew Abel

Seguindo-se a um período de turbulência social, com aumento da desigualdade e destruição ambiental, provocado pelo governo militar (1964-1985), o Estado brasileiro sofreu uma rápida reorientação nos objetivos de desenvolvimento, que coincidiram com a democratização política e a nova constituição social e ambientalmente progressista de 1988. Estas mudanças sobrepuseram três importantes tendências internacionais: 1) um aumento da consciência ambiental global (preocupações com buracos na camada de ozônio, seguidos de avisos iniciais sobre os impactos do aquecimento global); 2) crescente enfoque internacional nos problemas ambientais específicos da Amazônia (desmatamento persistente para a pecuária combinada com incêndios florestais sem precedentes, impactando a biodiversidade); e 3) mudanças no clima intelectual global em relação ao desenvolvimento, à medida que instituições como o Banco Mundial começava a destinar financiamentos a intervenções lideradas pelo Estado, segundo modelos de desenvolvimento que defendem a descentralização, a participação pública e um enfoque no desenvolvimento sustentável⁽¹⁾ (Goldman, 2005; Schminck *et al.*, 2019, p. 384; Robbins *et al.*, 2007; Barbosa, 2000, p. 72-76).

Seguindo a Conferência das Nações Unidas sobre Ambiente e Desenvolvimento (ECO 92), no Rio de Janeiro em 1992, a Agenda 21 foi formulada como um quadro de desenvolvimento global centrado no desenvolvimento sustentável (Barbosa, 2000, p. 5). Ao mesmo tempo, uma coligação dos sete países mais ricos dos planetas criou o Programa Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais Brasileiras (PPG7). Com o acesso a estes fundos (aproximadamente 428 milhões de dólares), ambientalistas juntaram-se a especialistas na redução da pobreza no Brasil e começaram a promover modelos participativos e de desenvolvimento sustentável para fortalecer as organizações da sociedade civil, salvaguardando a

utilização coletiva a longo prazo dos recursos, com o mínimo de impactos aos ecossistemas. Modelos de governança ambiental orientados para o mercado, apoiados por cientistas neoliberais e tecnocratas, foram incorporados a paradigmas de desenvolvimento participativo, à medida que as “florestas improdutivas” foram reenquadradas como mercadorias comercializáveis com ativos biofísicos (Abel 2023, p. 150-173; Schmink *et al.*, 2019, p. 384).

Ao mesmo tempo, o assalto ao sustento dos povos da floresta atraiu cada vez mais a atenção internacional. O público global inicialmente desconhecia a situação dos povos indígenas, quilombolas, extrativistas e ribeirinhos/camponeses que povoam a bacia amazônica. No entanto, ao longo das décadas seguintes, essas diversas comunidades foram reformuladas globalmente como conservacionistas por natureza e, portanto, “guardiões da floresta” do século XXI (Hall, 1997, p. 99; Barbosa, 2000, p. 103; Redford, 1990). O trabalho de Elinor Ostrom (1990) sobre ação coletiva e gestão de recursos comuns e a elaboração por Shelton Davis (1993) do “etnodesenvolvimento” indígena forneceu um vocabulário teórico para uma série de investimentos financeiros que procuravam ligar os padrões locais de gestão de recursos a objetivos de conservação mais amplos.

Em meados dos anos 1990, uma série de organizações de base, ONGs, agências governamentais brasileiras e internacionais, universidades e agências de empréstimo internacionais articularam recursos para financiamento e assistência jurídica para ajudar os povos da floresta a garantir os seus direitos legais à terra. Também forneceram conhecimentos especializados para ajudar no desenvolvimento de projetos-piloto em reservas extrativistas e florestas, pesca e agricultura sustentáveis (Hall, 1997, p. 33-35). Estes investimentos coincidiram também com o chamado “desvio amazônico” (Oliveria; Hecht, 2016, p. 268), no qual o governo brasileiro desviou a atenção do desenvolvimento agrícola da floresta tropical para o cerrado do Centro-Oeste, enquanto implementava políticas de conservação destinadas a frear o desmatamento na Amazônia (Fairhead *et al.*, 2012). Entre estas, a criação de Unidades de Conservação (UCs) concebidas para proteger os ambientes naturais, em mais de 25 milhões de hectares.

As mudanças globais e nacionais na política de desenvolvimento tiveram impactos profundos na vida cotidiana das comunidades em toda a Amazônia e nas suas estratégias de mobilização social. No entanto, estas dinâmicas desenrolaram-se de formas particulares nas diferentes regiões, conforme a história e as circunstâncias locais. Neste capítulo, examinamos as implicações de novas intervenções de desenvolvimento sustentável em Gurupá, bem como os seus impactos a longo prazo nos movimentos sociais locais do município.

Gurupá se envolve no desenvolvimento sustentável e no ambientalismo

O acesso a fundos para projetos de desenvolvimento sustentável estava inicialmente ligado às atividades de Paulo Oliveira Jr., que conduziu a sua pesquisa de mestrado sobre trabalho e organização social rural em Gurupá, em meados da década de 1980. Em 1988, trabalhando com o STR de Gurupá e a Igreja Católica, Oliveira recebeu financiamento da ONG italiana Laici América Latina (MLAL) para realizar um estudo abrangente sobre a economia política das comunidades agroextrativistas de várzea e de terra firme no município. A partir da grande base de dados gerada sobre meios de subsistência (uma amostra de 11% do município, citada no Capítulo 7), o grupo pôde tirar partido do interesse emergente no desenvolvimento sustentável. Em 1988, solicitaram financiamento, também do MLAL, para financiar profissionais agroflorestais para ajudar na investigação e formação em Gurupá (Treccani, 2006, p. 436). Em 1992, mais uma vez com recursos do MLAL, o STR lançou um projeto de desenvolvimento sustentável denominado “Bem-Te-Vi” (*Pitangus sulpharatus*) – um pássaro conhecido por sua territorialidade, inaugurando assim uma nova era de intervenção de desenvolvimento no município.

O projeto foi administrado através do STR e objetivou apoiar a produção agroextrativista local, a fim de elevar os padrões de vida através de estratégias de gestão ambientalmente sustentáveis. Centrou-se no aumento de três cadeias produtivas: a pesca, o palmito e a mandioca. O projeto adquiriu materiais para famílias rurais, tais como redes de pesca e refrigeradores para armazenamento de peixe, construiu casas

de processamento de mandioca e uma instalação de processamento de palmito, e forneceu assistência técnica para a produção agroextrativista. De acordo com Manoel do Carmo (citado em Guimarães, 2017, p. 107), o projeto foi prejudicado por problemas de gestão e contabilidade para cada subprojeto, uma vez que os gurupaenses tinham pouca formação em administração (Brasil, 2007, p. 103-104). Os resultados foram inferiores ao desejado, embora alguns indivíduos tenham melhorado a produção, particularmente no que diz respeito à quantidade e qualidade da farinha de mandioca. Além disso, o projeto atraiu mais votos para o Partido dos Trabalhadores (PT) nas eleições municipais, o que aumentou o apoio local a mais projetos de desenvolvimento sustentável no município (Petit, 1996, p. 230-231).

A ONG FASE-Gurupá foi o grupo mais importante a liderar iniciativas de desenvolvimento sustentável na região. Representantes da FASE trabalhavam no estado do Pará desde o início da década de 1960 e no município de Gurupá desde a década de 1970, incluindo assistência na ocupação STR da década de 1980 e no projeto Bem-Te-Vi da década de 1990 (Brasil, 2007, p. 85)⁽²⁾. Em 1996, a FASE prosseguia três linhas de trabalho inter-relacionadas: trabalho e rendimento, questões urbanas e políticas públicas, e o ambiente (FASE 2002). A ONG desenvolveu ferramentas e metodologias educacionais para aumentar a participação cidadã numa variedade de projetos de desenvolvimento social e ambientalmente sustentáveis, juntamente com a luta pela ação afirmativa para as mulheres, afrodescendentes brasileiros e povos indígenas (Brasil, 2007, p. 76-79).

Em 1996, a FASE recebeu financiamento de duas ONGs holandesas: Interchurch Organization for Development Cooperation (Organização Intereclesial para Cooperação para o Desenvolvimento) ou ICCO – organização privada de desenvolvimento de igrejas protestantes na Holanda; e do Institute for Applied Environmental Economics (Instituto de Economia Ambiental Aplicada). Com o apoio do STR e CUT, e sob a liderança de Paulo Oliveira, uma das primeiras iniciativas locais da FASE foi organizar e acolher uma conferência internacional em Gurupá sobre a comercialização de produtos florestais produzidos de forma sustentável. O evento de cinco dias reuniu ambientalistas, representantes de instituições financeiras e o

FUNBIO, um fundo fiduciário brasileiro para projetos de biodiversidade. Por conta da FASE, 169 representantes de 20 países participaram da conferência e discutiram formas de produzir bens comercializáveis para o comércio internacional, protegendo simultaneamente a floresta tropical (Treccani, 2006, p. 267; Mota *et al.*, 2002, p. 40).

Em 1997, a FASE recebeu um grande bolsa do PPG7 como parte de novos investimentos internacionais em desenvolvimento sustentável, e estabeleceu uma filial em Gurupá, tendo Paulo Oliveira como diretor. Definiu nove tarefas para serem desenvolvidas: monitoramento ambiental, pesca, segurança alimentar, gestão florestal madeiras e não madeira, comércio, financiamento, legalização de terras, divulgação dos resultados dos projetos e gestão geral dos projetos. No seu auge, a ONG empregava 14 técnicos e administradores para trabalhar em Belém e Gurupá. Para além do financiamento da União Europeia, a FASE-Gurupá foi financiada através da ProManejo, ICCO e Conservation International (Conservação Internacional). Durante a década seguinte, a FASE-Gurupá e o STR trabalharam com residentes de Gurupá para realizar inventários florestais e dezenas de projetos-piloto em florestas sustentáveis, pesca, agricultura e monitoramento ambiental. A FASE-Gurupá e o sindicato rural também conduziram pesquisas que ajudaram a estabelecer as bases sociais, políticas e jurídicas para mais tarde regularizar os títulos de propriedade e as reivindicações de propriedade de terras no município. Através deste processo, desenvolveram uma série de planos de gestão sustentável aprovados pelo IBAMA. Estas iniciativas proporcionaram a Gurupá reservas extrativistas, áreas protegidas, assentamentos agroextrativistas e territórios quilombolas que, até a década de 2010, protegeram 90% de todo o município.

A primeira tarefa da FASE-Gurupá foi criar um inventário florestal para todas as propriedades do município. Um esforço moroso envolvendo o STR e centenas de agroextrativistas, cujos resultados criaram uma linha de base para avaliar as possibilidades de desenvolvimento sustentável local. O passo seguinte foi a tarefa crucial de regularizar a propriedade da terra para os proprietários rurais. Nesta altura, o advogado Girolamo Treccani (que escreveu a sua tese de doutorado sobre o sistema de posse da terra de Gurupá, em 2006) juntou-se à FASE-Gurupá e iniciou a árdua tarefa

de rever documentos e mitigar as reivindicações de terra conflituosas, algumas das quais datadas dos tempos coloniais. O coautor Pedro Alves Vieira trabalhou ao lado de Treccani e aprendeu a complexidade das leis de posse de terras brasileiras. Os dois acabaram escrevendo um manual de 25 páginas delineando o processo (Vieira; Treccani 2001), que foi publicado com coautores como um livreto ilustrado de 100 páginas, intitulado Trilhas da Regularização Fundiária para Populações nas Florestas Amazônicas (Carvalho *et al.*, 2008), que tem sido utilizado com sucesso em todo o estado do Pará e além.

Parte da complexidade em relação à posse da terra comum no estuário amazônico é um padrão secular de reivindicações de terras ao longo dos rios e igarapés que, à medida que se estendem para o interior, tendem se atenuar e se fundir em terras comuns. Nessas áreas, a mediação se dá através de relações informais e acordos informais de uso coletivo entre vizinhos. O objetivo do projeto de regularização fundiária da FASE-Gurupá era proteger os direitos dos proprietários individuais, reconhecendo e protegendo, ao mesmo tempo, essas relações de uso coletivo. Os direitos de uso coletivo, combinados com requisitos de uso sustentável, são reconhecidos pela legislação federal na criação de áreas protegidas ou unidades de conservação, que geralmente são de domínio público, mas o seu uso é permitido às populações extrativistas tradicionais.

A concessão de uso em uma UC requer quatro passos básicos: criar uma associação para representar a comunidade, estabelecer reivindicação legal da terra, desenvolver um plano de manejo aprovado pelo IBAMA e depois solicitar a agência governamental federal ou estadual apropriada para os direitos comunitários. Em muitas comunidades de terra firme, a terra também pode ser titulada individualmente através da agência estatal de terras, o ITERPA (este, contudo, é um processo caro e demorado, que exige cooperação por parte das comunidades). Para todas as UCs, a FASE-Gurupá e a STR trabalharam em estreita colaboração com as comunidades locais para desenvolver os planos de manejo que estabelecem limites à agricultura de subsistência, à extração de produtos florestais comerciais renováveis (borracha, frutos, resinas, fibras, madeira), à caça e à pesca, para ocorrerem de forma sustentável, que não conduzam ao desmatamento ou ao esgotamento das espécies (Allegretti, 1990; Barbosa, 2000).

As UCs são reconhecidas através de uma variedade de mecanismos jurídicos e agências estatais sobrepostos e por vezes contraditórios. No entanto, no caso do Gurupá, os sistemas de titulação enquadram-se em quatro categorias diferentes supervisionadas por diferentes agências estaduais e federais, tal como listado abaixo (Carvalho *et al.*, 2008). Cada uma destas modalidades estipula a propriedade coletiva (em que os terrenos não podem ser vendidos), gerida por uma associação de residentes. A utilização de recursos naturais (incluindo a madeira) é regulada pelo Plano de Uso.

Quilombo. O reconhecimento dos direitos de terra para os remanescentes das populações quilombolas é garantido pelo Artigo 68 da Constituição de 1988. A concessão de terras está sob o controle do ITERPA (nas áreas sob jurisdição estatal) ou da Fundação Cultural Palmares (nas áreas sob jurisdição federal). Em dezembro de 2004, nove comunidades em Gurupá foram reconhecidas como quilombolas pelo Governo Federal (Fundação Cultural Palmares) e integradas no Plano Nacional para o Etnodesenvolvimento, o que lhes permitiu o acesso a recursos federais. As comunidades formaram a Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos de Gurupá (ARQMG), com uma área de 92.011 hectares⁽³⁾.

Reservas Extrativas (RESEX) e Reservas de Desenvolvimento Sustentável (RDS) são, ambas, implementadas em cooperação com o IBAMA. RESEX é uma forma de regularização fundiária que surgiu das lutas do Conselho Nacional dos Seringueiros no estado do Acre (Allegretti, 1994, p. 19). A modalidade reconhece os direitos de terra das populações tradicionais, que têm no extrativismo sua principal atividade econômica. O direito de uso é válido inicialmente por 10 anos, e pode ser renovado, quando a comunidade cumpre as regras estabelecidas no plano de uso e na legislação ambiental em vigor. A Resex de Gurupá foi criada ao longo do rio Marajói, em 2003. Mais tarde, foi denominada Resex Gurupá e Melgaço, à medida que se estendia ao município vizinho. Aproximadamente 500 famílias ocupam 151.000 hectares (Treccani, 2006, p. 463-464).

Uma RDS segue as mesmas regras que a RESEX, com a diferença de que a RDS pode ser criada pelo Governo Federal, pelo Estado, ou pelo

município – o último dos quais é chamado de Reserva Municipal de Desenvolvimento Sustentável. A RDS tem como modelo a modalidade criada para a reserva de Mamirauá no Amazonas. A RDS tem também um Plano de Uso Sustentável para os recursos naturais, que deve ser renovado pelo IBAMA. Ao contrário da RESEX, onde a propriedade é pública e quaisquer propriedades privadas devem ser expropriadas. A propriedade privada de terras é permitida na RDS se os proprietários respeitarem o Plano de Gestão e outras regras (Treccani, 2006, p. 464). Em Gurupá, a RDS Itatupá-Baquiá foi criada em 2005.

Projetos de Assentamento Agroextrativista (PAE) em Gurupá foram implementados através da cooperação entre a agência federal de reforma agrária (INCRA) e a Secretaria do Patrimônio da União (SPU), que supervisiona as terras marinhas impactadas pelas marés. Esta modalidade visa beneficiar as famílias que dependem dos recursos florestais para a sua subsistência, a fim de poderem desenvolver atividades economicamente viáveis e ecologicamente sustentáveis. O primeiro PAE foi criado em Camutá do Pucuruí, que desde 1987 havia estabelecido regras comunitárias sobre caça e pesca (Treccani, 2006, p. 481).

O processo para efetivação dos acordos sobre tais planos em Gurupá foi difícil. Os gurupaenses não estavam habituados a trabalhar de forma coesa em grande número, um padrão remanescente do sistema patrão-cliente, tal como discutido no Capítulo 7. Em muitos casos, as antigas fraternidades religiosas para as festas dos santos, revigoradas pelo movimento CEB da igreja, proporcionaram a base social para estabelecer a confiança e a cooperação entre as pessoas. Esta fundação ajudou a superar séculos de fragmentação comunitária criada pela tradição de divisão e regra do sistema patrão-cliente, bem como a mobilidade geográfica intrínseca exigida pela economia extrativista. Contudo, em cada caso, os novos acordos de titulação de terras dependiam fortemente da participação local, exigindo cooperação entre os proprietários, e seriam desafiados nos próximos anos. Como será discutido no Capítulo 16, a eficácia dos novos instrumentos jurídicos para proteger os meios de subsistência e o ambiente foi apenas tão forte quanto as ligações locais que asseguraram a cooperação, bem como as redes nacionais e transnacionais que prestaram apoio.

Realizações da FASE-Gurupá e STR

Apesar dos múltiplos desafios, houve muito sucesso da parceria entre a FASE-Gurupá e o STR. Após 13 anos de luta, as comunidades rurais, o STR e a FASE-Gurupá desenvolveram uma nova estratégia de intervenção política que reforçou as lutas das coligações com o poder público em todas as suas dimensões (Treccani, 2006, p. 441). Crucial para o processo foi a regularização fundiária, o que facilitou os projetos de desenvolvimento empregados pela FASE-Gurupá e pelo STR, enquanto construiu apoio aos governos progressistas nos níveis local, estatal e nacional. Estes esforços tiveram implicações regionais. O estudo de Treccani demonstrou a situação legal precária das grandes propriedades, não só em Gurupá, mas em todo o estado do Pará, e abriu a porta aos desafios generalizados à posse da terra (Brasil, 2007, p. 88).

O coautor Vieira salienta que a criação do primeiro plano de manutenção florestal sustentável comunal aprovado pelo IBAMA no estado do Pará ocorreu em Camutá, no rio Pucuruí. A realização mais impressionante, porém, foi a criação do plano de uso da planície de inundação das ilhas e a concessão de direitos de uso coletivo por parte da Marinha. Foi a primeira regularização de terras e águas em ilhas fluviais inundadas pelas marés em todo o Brasil. Para conseguir foram necessários mais de 1000 dias de processo legal em Brasília, com dezenas de viagens da equipe da FASE, incluindo Vieira, para esclarecer e negociar os termos. Implementado simultaneamente em Gurupá e ao longo da planície de inundação do baixo Tocantins em Abaetetuba, este sistema coletivo de titulação permitiu aos residentes o acesso a políticas implementadas através do INCRA, incluindo recursos financeiros para aquisição de equipamentos agrícolas e de pesca, programas federais de construção de casas, transferências condicionadas de recursos e crédito subsidiado.

A FASE-Gurupá e o sindicato rural também criaram uma série de projetos-piloto para melhorar a produção agroextrativista. Utilizando aparelhos de GPS, formaram os habitantes rurais para registrar e mapear linhas de propriedades e a localização de cada árvore de valor comercial nas suas respectivas propriedades (Treccani, 2006, p. 87). Nos termos dos planos de gestão florestal sustentável desenvolvidos para o IBAMA, para

cada árvore colhida foi plantada e plotada outra da mesma espécie. O mapeamento proporcionou ao agroextrativista um registro preciso dos recursos naturais e ajudou a regular a taxa de extração. Outra iniciativa foi a formação de um grupo de jovens de Gurupá na arte da marchetaria, tal como mencionado no Capítulo 14.

Através da liderança da FASE, Gurupá tornou-se o local de várias reuniões e cursos sobre agrofloresta sustentável, que reuniram líderes dos seis estados amazônicos para trocar informações sobre identificação botânica, inventários de gestão florestal, gestão animal, gestão florestal secundária (capoeira), organização da contabilidade comunitária e direito ambiental (Treccani, 2006, p. 232). A FASE-Gurupá também foi fundamental na criação de um fórum regional de debate (Cavalcante *et al.*, 2003, p. 21), que culminou na criação do Fórum de Articulação de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais para o Manejo Florestal Comunitário (FAE), durante o III Encontro Regional sobre Gestão Florestal Comunitária do Estuário do Rio Amazonas, realizado em Gurupá, em 2004. A FASE tornou-se uma referência regional para a gestão sustentável dos recursos naturais nas comunidades da planície de inundação em todo o estuário amazônico (Treccani, 2006, p. 262).

Outro projeto-piloto bem-sucedido foi a melhoria da produção de camarão na Ilha de Cinzas e Santa Bárbara, na parte nordeste do município (Sousa; Miranda; Freire, 2011). A principal fonte de receitas da comunidade provinha da venda de camarão, mas os métodos de produção utilizados conduziram a uma grave queda na quantidade e qualidade das capturas no final das estações. A FASE-Gurupá, sob a direção de Jorge Pinto, e o sindicato rural inovaram alargando as faixas laterais na armadilha para camarão (matapi) em um centímetro, para que o camarão pequeno pudesse escapar e continuar a crescer e a reproduzir-se, mas deixando o camarão médio e grande para serem capturados. Esta solução simples funcionou excepcionalmente bem. Em seguida, a FASE-Gurupá e o STTR experimentaram viveiros flutuantes e encontraram formas de alimentar, engordar e limpar o camarão, o que melhorou significativamente a qualidade (o tamanho médio após a engorda foi de cerca de 7 centímetros, um aumento de 2 centímetros). O passo final foi

regular a época de captura, para que durante um período mínimo de 120 dias contínuos (janeiro a abril) não houvesse camarão comercial.

O sucesso do programa, indicado por Pinto (2001, p. 20-21), foi o aumento do tamanho médio do camarão comercializado; uma melhoria de 49% no preço médio por quilo recebido por pescador; aumento de 34,3% no rendimento mensal por família; e uma redução de 41% no número de armadilhas utilizadas por pescador. Este sucesso atraiu a atenção: o Programa Pró-Várzea do IBAMA⁽⁴⁾ logo divulgou os sucessos do projeto. Pouco depois, os camaroeiros das Ilhas das Cinzas e Santa Bárbara começaram a receber visitas de representantes de cinco estados amazônicos, juntamente com pedidos de intercâmbios, cursos e palestras (Treccani, 2006, p. 300, 304; Brasil, 2007, p. 104). Em 2011, a Ilha das Cinzas ganhou um prêmio de um milhão de reais da Finep, do Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovações (MCTI), pela sua gestão do camarão como a melhor tecnologia social do Brasil. O projeto foi apresentado num programa Globo Rural (2018, atualizado em 2021), chamado “Ilha das Cinzas: um laboratório de tecnologias ambientais na Amazônia”, que se centrou em melhorias no saneamento básico, energia renovável, juntamente com as inovações na cadeia produtiva do camarão.

As inovações tecnológicas, no entanto, não foram suficientes para assegurar a sustentabilidade da cadeia produtiva do camarão. Os gurupaenses tiveram de lidar com a pesca comercial excessiva nos seus lagos e rios, o que estimulou o surgimento de novas instituições e coletivos para combater a extração predatória, incluindo a união local de pesca (Colônia dos Pescadores)⁽⁵⁾. Dada a natureza da pesca predatória do camarão em toda a região, o STR e a FASE-Gurupá envolveram-se na articulação regional com cinco municípios (Gurupá, Almeirim, Prainha, Porto de Moz e Souzel), todos buscando soluções conjuntas, trocando experiências e estabelecendo parcerias. Em agosto de 2001, criaram o Fórum de Articulação de Pescadores Artesanais do Xingu e Amazonas (FAP 239). Treccani (2006, p. 307) comenta como as associações de pescadores produziram regras extra estatais para regular o acesso aos seus territórios de pesca. As regras, apesar de não terem precedente legal formal, acabaram por ser muito mais eficazes do que a legislação estatal

para restringir a pesca comercial (McGrath *et al.*, 1998, p. 9; Oviedo; Rufino, 2003, p. 6).

O programa piloto mais abrangente concebido pela FASE-Gurupá, o STR, e o povo de Gurupá foi, sem dúvida, a gestão do açaí. O açaí é frequentemente citado como um bem florestal, cuja produção cuidadosa oferece uma das melhores oportunidades para a gestão sustentável, incluindo a manutenção da cobertura florestal em pé (Brondízio, 2008). Combinado com a colheita seletiva de árvores para extração de palmito (quando as palmeiras crescem demasiado para a recolha de frutos), o açaí pode proporcionar benefícios monetários substanciais à população local (Brondízio, 2008; Anderson *et al.*, 1991; Murrieta; Dufour; Siqueira, 1999). Em Gurupá, a FASE-Gurupá e o sindicato rural experimentaram várias técnicas de poda e colheita (incluindo a duplicação de projetos nos municípios vizinhos de São Sebastião da Boa Vista e Currealinho (Guimarães, 2017, p. 113), até encontrarem métodos que proporcionassem os rendimentos máximos sustentáveis tanto para o açaí quanto para o palmito. Em seguida, trabalharam em conjunto com os agroextrativistas para espalhar sementes de açaí por regiões de planícies aluviais onde tinham crescido naturalmente antes do surto de extração de palmito. O processo foi muito bem-sucedido, e seguiu-se uma boa sorte: A popularidade do açaí, outrora restrita às populações amazônicas, espalhou-se por outras partes do Brasil à medida que se desenvolvia a tecnologia de congelamento da polpa (Brondízio, 2008).

Em 2006, Antônio dos Santos Brasil realizou uma breve análise dos impactos da FASE em Gurupá para a sua dissertação de mestrado. Entrevistando o pessoal da FASE, representantes-chave do governo local, da Igreja e da STR, bem como 40 professores que concluíram os seus cursos de graduação em Pedagogia pela Universidade Estadual do Pará (UEPA), ele elaborou uma lista concisa de impactos positivos e negativos (Brasil, 2007, p. 73, 103-104). Entre os efeitos positivos estava o entendimento de que as atividades da ONG tinham levado à capacitação das comunidades para se tornarem protagonistas do seu próprio desenvolvimento; melhores meios de produção de bens; educação no que diz respeito à utilização de recursos naturais, legalização de terras, aconselhamento sobre práticas gerais de gestão e melhorias significativas na área da pesca

do camarão. No entanto, observou-se que a continuidade de tais ações representava um desafio significativo, tanto na transformação destes ganhos em mobilidade social, bem como na formação de uma nova geração de ativistas trabalhadores ruais, para enfrentar os desafios dos anos vindouros. Em outras palavras, a capacidade de ampliar os projetos desenvolvidos a longo prazo era uma grande preocupação.

Escola de Casa Familiar Rural (CFR)

Uma forma de responder à preocupação de continuidade das ações foi através da criação da Escola da Casa Familiar Rural (CFR), um programa educativo único, que combinava educação básica e secundária, justiça social e sensibilização política, juntamente com formação agrícola apropriada para a agricultura sustentável e extrativismo na várzea (Magalhães, 2009, p. 100). O objetivo era proporcionar uma educação adaptada às realidades rurais, permitindo aos estudantes terem sucesso como profissionais (Magalhães, 2009, p. 19). Fundado em 2000, o CFR formou quase 500 estudantes ao longo de um período de 16 anos. O modelo para o CFR veio originalmente de um sistema pioneiro na França rural em 1935, também chamado *Maison Familiale Rurale* (Casa Familiar Rural). Quando transferido para o Brasil em 1984, o modelo incorporou “pedagogia da alternância”, em que os estudantes frequentam a escola alternadamente com semanas em casa. O objetivo é incentivar os estudantes a darem continuidade a sua formação, permitindo-lhes continuarem seus trabalhos como agroextrativistas.

Em Gurupá, o CFR foi concebido para que os jovens recebessem educação de nível básico e médio, sem migrarem para a cidade. A escola também desenvolveu competências técnicas na utilização sustentável dos recursos, bem como competências de gestão, com a ideia de que os diplomados utilizariam essas competências para garantir a posse da terra e manter a sua produção ao longo das gerações. Estas ideias surgiram na sequência de avaliações de programas como o Bem-Te-Vi e outras iniciativas de desenvolvimento participativo financiadas através do Fundo Constitucional de Financiamento do Norte, que identificaram resultados parciais devido a uma má formação em gestão (Guimarães,

2017, p. 117). Ao formar os estudantes em organização e gestão social, o CFR buscou cultivar a próxima geração de ativistas e trabalhadores rurais no município.

Em 1998, famílias ao longo do rio Moju trabalharam com membros do sindicato rural e da FASE-Gurupá para estabelecer a Associação da Casa Familiar Rural de Gurupá (ACFAG) (Treccani, 2006, p. 442). Ao aproveitar os financiamentos holandeses (UNIE) e italianos, a associação pôde adquirir materiais e construir o primeiro edifício escolar, através de mutirões. A associação desenvolveu uma parceria com o governo municipal, o STR e a FASE-Gurupá e criou a primeira turma de estudantes em 2000. Os estudantes aprenderam a partir de 13 disciplinas na escola enquanto em casa ajudaram as suas famílias com a mão de obra necessária e implementaram novas técnicas agrícolas aprendidas na escola através do seu programa de agroecologia (Treccani, 2006, p. 443; Guimarães, 2017, p. 119-39).

Benildes (citado em Magalhães, 2009, p. 97) resumiu o impacto da escola, ao influenciar não só os estudantes e as suas famílias, mas também os vizinhos que observaram as suas inovações: “O CFR foi a melhor política educacional do campo a emergir no município de Gurupá, uma vez que valorizava a cultura produtiva dos camponeses locais, destacando o açaí, a madeira e a mandioca, com maior diversificação da produção, com a construção de tanques de peixe [piscicultura], criação de porcos, e gestão do açaí”. Magalhães (2009, p. 113-117) acrescenta à lista de melhorias: criação de frangos em pequena escala, milho, arroz e produção de feijão, e, de forma mais crítica, administração e gestão de propriedades. Além disso, o CFR foi bem-sucedido na educação de grande parte da atual liderança do sindicato rural de Gurupá e das suas cooperativas associadas (Magalhães, 2009, p. 101)⁽⁶⁾.

Um sucesso

Em conjunto, a luta bem-sucedida para derrubar o sistema patrão-cliente, distribuir terra àqueles que a trabalham, democratizar o sistema político, regularizar a propriedade fundiária, experimentar novas práticas de produção e extrativismo e formar dezenas de jovens

em desenvolvimento sustentável através do CFR, foi compensado com o aumento da demanda pela produção de açaí. A maioria das famílias encontrou uma forma de participar na riqueza gerada e de melhorar a sua qualidade de vida. Para aqueles que não foram diretamente beneficiados pelo aumento da demanda do açaí, uma série de programas nacionais concebidos pela administração Lula para aliviar a pobreza fizeram uma diferença substancial na qualidade de vida. As bolsas e auxílios (Bolsa Família, Bolsa Verde), tal como descritos no Capítulo 7, proporcionaram uma rede de segurança substancial.

A atual distribuição de classe social em 2019 também reflete esta tendência – com apenas 13,9% dos agregados familiares a cair na classe E (muito pobres), contra os 70% nesta categoria em 1948. E, finalmente, melhorias no sistema de saúde, particularmente um maior acesso a vacinas para crianças e a redução das taxas de malária, proporcionam efeitos tangíveis na saúde dos gurupaenses (Pace-Cisneros, 2021). Por exemplo, até 2010, já não havia massas de crianças com crescimento visivelmente atrofiado e com parasitas.

Com novas fontes de rendimento, houve uma explosão na compra de motocicletas e carros na cidade, apesar da extensão limitada das estradas. Celulares, casas de qualidade e bens de consumo ficaram cada vez mais disponíveis. Em vez de dependerem do patrocínio da elite mercante, os gurupaenses passaram a adquirir estes bens com dinheiro ou através de prestações apoiadas pelo Estado. As oportunidades educacionais expandiram-se devido ao CFR no interior rural e aos programas de ação afirmativa financiados pelo governo federal para estudantes que buscam acesso ao ensino superior. O aumento da educação, a vitalidade da economia, a circulação de dinheiro e as perspectivas de mobilidade social ascendente alteraram as expectativas e aspirações de uma nova geração de líderes de movimentos sociais (Dodd, 2020a).

NOTAS

- ⁽¹⁾ A Conferência do Banco Mundial sobre Ambiente e Desenvolvimento de 1987 definiu a sustentabilidade como um desenvolvimento que responde às necessidades do presente, sem comprometer a capacidade de resposta das gerações futuras às suas necessidades.
- ⁽²⁾ A FASE foi originalmente criada em 1961 no Rio de Janeiro, sob a liderança de Friar Leisin, com laços estreitos com a Cáritas (Confederação de organizações católicas para apoio, desenvolvimento e serviço social, que opera em nível mundial) e foi patrocinada pelo Catholic Relief Service (agência americana religiosa com projetos de apoio a áreas necessitadas). A FASE dedicou-se à filosofia do humanismo cristão, uma abordagem cristalizada durante a sua oposição ao regime militar do Brasil. A organização dá prioridade à educação popular e fornece assistência jurídica a sindicatos e movimentos sociais urbanos e rurais. Para o trabalho da FASE na Amazônia, ver: <https://fase.org.br/en/where-we-are/para/> (acesso em fevereiro de 2022).
- ⁽³⁾ Ausente deste grupo está o quilombo de Maria Ribeira, que formou a sua própria associação. A comunidade adquiriu as terras coletivamente de seu patrão em 1986, antes da FASE-Gurupá dar início ao trabalho de regularização fundiária. Como registrado por Royer (2003, p. 522), a comunidade fê-lo ao concordar em cortar palmito em troca da posse da terra.
- ⁽⁴⁾ O ProVárzea, financiado pelo PPG7, foi um projeto regional iniciado em 2000 que abrangeu a área de várzea ao longo da calha principal do rio Amazonas/Solimões, uma área de aproximadamente 3.500 quilômetros. O projeto foi concebido para criar políticas de desenvolvimento sustentável, para o manejo da várzea combatendo a degradação dos recursos naturais na região, os conflitos relacionados à pesca, a falta de regularização fundiária e as ações descoordenadas dos diferentes níveis de governo na Amazônia (dos Santos 2005, p. 15). A FASE-Gurupá desempenhou um papel importante no programa (Brasil 2007, p. 104).
- ⁽⁵⁾ Treccani (2006, p. 310) descreve em detalhes as formações da Colônia dos Pescadores em Gurupá, juntamente com seus muitos desafios e deficiências (Barroso 2006, p. 222).
- ⁽⁶⁾ Uma desvantagem do sucesso da escola é que os egressos não escolherem seguir um estilo de vida rural. Dodd (2022b, p. 126) registrou moradores de Marajói lamentando que muitos dos jovens que frequentaram o CRF não voltaram para casa para melhorar a produção na comunidade, mas procuraram trabalho em outro lugar. As pessoas disseram a ela que não foi a falta de conhecimento ou habilidade que impediu esses jovens de buscarem o trabalho rural, mas uma apatia geral pela vida rural que vem com a maior exposição urbana.

Lutas e desafios para a sustentabilidade

Richard Pace, John Ben Soileau, Matthew Abel & Cynthia Pace-Cisneros

Os desafios aos êxitos duramente conquistados do movimento social no Gurupá continuam nos anos 2010 e seguintes, não só de fontes regionais e extrarregionais, mas também de lutas e contratempos internos. Tanto os processos internos quanto externos influenciam a trajetória da política de desenvolvimento no Gurupá. Neste capítulo, revemos criticamente as fissuras e paradoxos do movimento social (Igreja, FASE-Gurupá, STR e PT), juntamente com as potenciais complicações de saúde pública criadas pela enorme barragem de Belo Monte, construída a montante de Gurupá, no rio Xingu. A descrição desses desafios reacende o tropo da “melancolia e do moderno”, tão vigorosamente protestado por Nugent (2018, p. 135-136). No final do capítulo, contextualizamos estes acontecimentos, revendo os modelos econômicos apresentados no Capítulo 2.

Complicações com a FASE-Gurupá

Ao longo do mandato da FASE-Gurupá no município, a ONG enfrentou uma série de desafios, tanto internos quanto externos. Por exemplo, a ONG teve de enfrentar episódios de falsas acusações, frequentemente formuladas em retórica nacionalista, por um grupo político local derrotado nas eleições municipais de 2000. O grupo acusou a ONG de querer apropriar-se da terra para vendê-la a empresas “holandesas”, jogando com a história profunda da insegurança na posse da terra e dos abusos do investimento estrangeiro no município. Como resultado, uma das comunidades, Alto Pucuruí, inicialmente não aceitou a integração com as outras para fins de titulação de terras (Treccani, 2006, p. 608). O mesmo grupo político espalhou, adiante, rumores de que a FASE-Gurupá preferiria que ninguém trabalhasse a terra, de modo a mantê-la intocada e natural para a estética europeia (Treccani, 2006, p. 55).

No entanto, desafios mais sérios advêm das atividades persistentes das empresas extrativistas externas que operam no município. No início

dos anos 2000, extrativistas que trabalhavam em Porto do Moz, ao sul de Gurupá, tentaram repetidamente colher ilegalmente madeira da terra firme do município. De 2000 a 2003, enquanto a ARQMG se esforçava para organizar e gerir o seu território recentemente demarcado, Demerval D. Souto, um rancheiro local com reivindicações duvidosas a grandes extensões de terra, enviou madeireiros para extração de madeira. A ARQMG, o STR e a FASE-Gurupá responderam e criaram uma frente unida para impedir tal empreitada (Treccani, 2006, p. 222-224). Em 2000, o grupo organizou duas ações contra os madeireiros clandestinos, mas os encontros foram tensos e se continuasse, poderia ter se tornado violento.

Sendo assim, voltaram-se para o sistema legal e denunciaram a extração ilegal ao IBAMA e à Secretaria de Estado de Ciência, Tecnologia e Meio Ambiente (SECTAM). A FASE forneceu mapas e imagens de satélite, traçando claramente a localização da extração ilegal, que abrangeu desde os quilombos até a Floresta Nacional de Caxiuanã, uma Unidade de Conservação federal (Treccani 2006, p. 223). O IBAMA, acompanhado pela ARQMG, a STR e a FASE-Gurupá viajaram para a área em julho de 2000 e apreenderam a madeira ilegal (cerca de 300 m³ de madeira), motosserras e outros equipamentos utilizados pelos madeireiros, e impuseram uma multa pesada ao proprietário. A ação foi sem precedentes na região, onde os crimes ambientais são comuns e pouco investigados.

No final, porém, a multa nunca foi paga. A FASE entrou com processo judicial, mas em 2005 descobriu que a ação judicial intentada pelo Ministério Público contra o madeireiro havia desaparecido misteriosamente do fórum em Gurupá (Treccani, 2006). A madeira confiscada apodreceu na floresta, com apenas algumas tábuas recuperadas e utilizadas na construção de casas. Alguns membros da comunidade comentaram que teria sido melhor ter feito um acordo com o madeireiro, como sempre foi o caso no passado, então pelo menos a comunidade não teria sofrido a perda total.

Eventos semelhantes ocorreram em 2001, 2003 e 2004 na comunidade de Camutá do Pucuruí. Enquanto a comunidade trabalhava para criar uma RESEX para as suas terras, os madeireiros de Paragominas derrubavam centenas de árvores. A reação imediata das comunidades

para denunciar a extração ilegal revelou-se mais bem-sucedida neste caso. A madeira foi apreendida com apoio obtido do procurador e juiz local, e entregue ao STR para gerir a sua distribuição ou venda. Outra apreensão ocorreu no rio Amazonas, quando o IBAMA interceptou embarcações que transportavam madeira sem Autorização para Transporte de Produto Florestal (ATPF) adequado, documentos que rastreiam o transporte e armazenamento de madeira desde a sua origem até o processamento. Até junho de 2005 essa madeira foi propositadamente empilhada e deixada em exposição no porto próximo da sede da FASE-Gurupá, para servir de símbolo dos direitos das comunidades para proteger os seus recursos.

Outra complicação ao longo do processo de regularização fundiária foram os intensos debates entre os técnicos da FASE, sua consultoria jurídica e as comunidades, em parte precipitados pelos contínuos obstáculos criados pelo IBAMA. Os obstáculos incluíam: longos atrasos nos processos legais (durante meses paravam sem qualquer explicação); a falta de uma lista de verificação que pudesse servir de referência (em vários momentos os funcionários do IBAMA exigiam novos documentos que não faziam parte dos pedidos iniciais); e a obrigação de apresentar todos os documentos com uma cópia autenticada, aumentando os custos e forçando os membros da comunidade a irem até a sede municipal. Além disso, havia dificuldades no acesso e compreensão das informações e processos legais, uma vez que muitos dos envolvidos eram semianalfabetos. Para ultrapassar esses impasses e acelerar os processos de regularização fundiária, foi importante desenvolver um manual padrão de procedimentos a ser distribuído não só entre as comunidades, mas entre o próprio IBAMA. Esta foi uma tarefa posteriormente concretizada por Pedro Vieira e Treccani, tal como mencionado no Capítulo 15.

Uma crítica mais reveladora dos projetos FASE-Gurupá e STR veio do Padre Giulio, numa entrevista em 2003 (citada em Treccani, 2006, p. 441). Treccani pediu-lhe que avaliasse os progressos feitos nos últimos trinta anos. A sua reflexão é importante porque aponta para a sua compreensão das contradições que emergiam dos primeiros sucessos dos movimentos sociais de base ampla.

O problema do que fazer depois da vitória, depois da conquista, foi deixado para depois. Isso leva a deixar de lado a verdadeira discussão, se começou a passar por cima das discussões coletivas. Nem sempre as instâncias de decisão conseguem voltar a discutir com todos os associados, o povo. Um grupinho passa a decidir tudo. Os projetos deixam sempre mais de lado as discussões populares. Seja na administração municipal, sindicato, FASE, associações: quem decide tudo são só algumas lideranças. O povo se sente excluídos das decisões, não é mais chamado a opinar, a decidir o que ele quer. Na questão da terra quem decide é a administração, STR, a FASE: o povo não opina, não decide mais. E chega a se perguntar: as organizações estão ao serviço do povo ou o povo está ao serviço das organizações? A igreja mantém seu papel questionador.

Petit (1996, p. 226), citando uma entrevista com Manoel do Carmo, então líder do STR e do PT em Gurupá, define três fases da evolução das relações entre igreja e movimento social em Gurupá. Na primeira, as relações foram amigáveis, com forte apoio da igreja à oposição sindical rural nas eleições do STR e a formação do PT. As tensões, porém, começaram quando a oposição começou a dirigir o STR e desejava uma maior autonomia para o movimento sindical e para a candidatura do PT. Nesta altura havia uma relação conflituosa, mas não pública. A última fase consistiu numa autonomia respeitosa de cada movimento, como afirma Manoel do Carmo: “Estamos juntos, tal como estaríamos com outras igrejas e outros partidos políticos que defendem os mesmos objetivos” (citado em Petit, 1996, p. 226). As fricções, contudo, permaneceram e desempenharam um papel na fragmentação do PT durante o seu governo no município – sendo um lado mais alinhado com a igreja e o outro não (Santos, 2008, p. 77-78). Estas fricções, no contexto dos escândalos nacionais de corrupção e desilusão, em geral com o PT nos anos 2010, acabaram por conduzir a perdas eleitorais em Gurupá.

Alguns pesquisadores interpretaram a dissociação dos movimentos sociais com a igreja como uma luta de poder entre instituições que procuram legitimidade a partir de coligações progressistas mais amplas (Barroso, 2006, p. 130, 184). No entanto, outros olham mais amplamente e identificam um crescente conservadorismo da igreja global nas décadas que se seguiram às lutas teológicas de libertação dos anos 1980. Hewitt (1998, p. 174-176) traça o crescente fosso entre a igreja e as coligações de esquerda ao conservadorismo do Papa João Paulo II,

e a ascensão do movimento carismático católico como uma resposta ao crescimento das igrejas pentecostais. Silva (2004, p. 128), comentando sobre Gurupá, observou que no início dos anos 2000 a FASE ocupava um espaço político formalmente dominado pela igreja, com indivíduos que tinham sido politizados através dos seus compromissos com os CEBs durante os anos 1970 e 1980. Contudo, o testemunho do Padre Giulio sugere um problema mais profundo, resultante da perda da participação igualitária em organizações de movimentos sociais e do retorno a uma forma hierárquica de tomada de decisões. A este respeito, Neila Silva concorda. No seu estudo etnográfico sobre a comunidade quilombola de Jocojó, Silva (2004, p. 140) descreve como os membros da comunidade não tiveram uma palavra decisiva na concepção ou implementação dos diferentes projetos: “Eles [o povo de Jocojó] estiveram envolvidos somente depois de as ONG, ICCO e FASE, terem identificado um ‘problema’ (o ‘ambiente’) e concebido uma ‘solução’ (o projeto)”.

FASE-Gurupá e a escala comunitária: um estudo de caso de Jocojó

O estudo de Silva sobre Jocojó fornece uma análise mais crítica da atuação da FASE-Gurupá. Embora ela tenha constatado que a comunidade de Jocojó ficou grata com as realizações da FASE de regularização fundiária, também houve fricções consideráveis. Na sua análise da relação da comunidade com os movimentos sociais (desde a formação do CEB até à chegada da FASE-Gurupá), Silva encontra um parceiro relutante. De fato, Jocojó demorou a aderir aos movimentos sociais progressistas, não aceitando a mensagem progressista da igreja e tornando-se apenas participante na caminhada até 1992 (Silva, 2004, p. 125)⁽¹⁾. Quando a FASE-Gurupá se aproximou de Jocojó para um projeto-piloto de gestão florestal sustentável no final dos anos 1990, a avaliação do interesse da comunidade baseou-se unicamente em contatos e consulta com uma única família (ainda que a maior família da comunidade). Aliás, esta era a única família que tinha apoiado os movimentos sociais maiores desde o início, participado na ocupação sindical em 1986 e resistido às ofertas das empresas madeireiras para extrair madeira de terras comunitárias entre 1994 e 1996.

Silva atribui à FASE-Gurupá a falha por não compreender as complexidades sociopolíticas locais de Jocojó e não consultar o restante da comunidade sobre o projeto. Desde o início, grande parte da comunidade não compreendeu o que a ONG estava propondo (Silva, 2004, p. 132). Um passo em falso que ela descreve ocorreu durante um inventário florestal de 100 hectares, realizado em 1998. Uma família colaboradora foi paga para ajudar a equipe de investigação, mas ninguém mais foi compensado. Silva (2004, p. 132-133) comentou que enquanto outras famílias lutavam para alimentar as suas famílias com o ambiente degradado da comunidade, barcos a motor carregados com alimentos e equipamentos para a equipe e a única família, descarregavam regularmente no porto da comunidade. Não surpreendentemente, o descontentamento passou a circular na comunidade sob a forma de boatos e fofocas. Silva descobriu também que funcionários do governo local e um grupo de freiras que prestavam serviços sociais à época, agravaram a situação com rumores e acusações adicionais de que a ONG iria tomar as terras da comunidade quando o inventário florestal estivesse concluído.

Silva identificou ainda outros problemas decorrentes da falta de competências em ciências sociais e preparação adequada por parte de alguns dos especialistas ambientais cujos projetos intervieram na vida da comunidade. Os problemas incluíam a falta de reconhecimento dos conhecimentos etnoecológicos locais, bem como a falta de compreensão das dinâmicas políticas da comunidade. Em relação a estes últimos, a FASE-Gurupá assumiu que a única família com quem trabalhava detinha o poder consensual na comunidade, o que não era assim (Pace, 1998, p. 198). Ainda assim, a FASE-Gurupá não reconheceu o protocolo real de governança comunitária, carecendo de informações etnográficas. A falta de sensibilização condenou o projeto (ver Araújo, 1994, p. 304, para uma crítica geral a projetos de desenvolvimento e governança local).

Silva continua a sua crítica aos funcionários da FASE-Gurupá pelas suas interpretações equivocadas ao comportamento das pessoas em Jocojó, que eles consideravam excessivamente individualista e conservador. Ela lamenta a falta de fundamentação na ética ribeirinha (ver Woortman, 1990), que poderia ter ajudado os funcionários na reflexão sobre as formas como a população local avalia a conduta e os

agentes de desenvolvimento, adaptando suas intervenções comunitárias consoante aos valores locais. Citando Woortman (1990, p. 57), Silva (2004, p. 138) escreve: “Tal como em outros sistemas socioculturais camponeses em todo o Brasil, o discurso dos roceiros e varzeiros no Gurupá é organizado pelas categorias de família, trabalho e liberdade – estes últimos entendidos como “autonomia” – e estas categorias não são concebidas em separado”. Ela dá um exemplo do casal de Jocojó Lina e Zeca, e do cunhado de Zeca, numa conversa que tiveram em 2002 sobre a insistência da FASE-Gurupá no coletivismo sobre o individualismo.

[Supostamente]... o [trabalho, iniciativas] coletivo melhora a vida social da comunidade como um todo, sabe [...], mas nunca tivemos uma experiência comunitária que resultasse em benefícios para cada chefe de família individualmente. Cada vez que dividimos aqui os resultados dos nossos trabalhos coletivos, apenas foi deixado um pouco de dinheiro para cada família, por isso optávamos sempre por comprar coisas que beneficiassem toda a comunidade. O coletivo não traz açúcar e café para as nossas casas. O que traz o “coração” para as nossas cozinhas é o trabalho [físico] que nós e as nossas famílias gastamos nos nossos roçados, ou a árvore que um chefe de família corta, vende, e com o dinheiro que ganha, compra todos os bens que considera necessários para sustentar a sua família. As pessoas falavam muito do coletivo, mas primeiro, cada pai deve pensar na sua família, em fazer investimentos na sua casa (Silva, 2004, p. 138).

Os problemas encontrados em Jocojó não são onipresentes em todo o município. Algumas comunidades foram mais favoráveis e bem-sucedidas a trabalhar com a noção de coletivismo da FASE-Gurupá do que outras. A análise de Silva é importante, no entanto, na medida em que aponta diferentes lógicas culturais em jogo em Jocojó, que não eram compreendidas pela FASE-Gurupá na época.

Efeitos em ondulações: impactos da barragem de Belo Monte sobre a saúde

Outra complicação da dinâmica política ambiental do município surgiu com a conclusão da Hidrelétrica de Belo Monte, em 2019. Localizada a 188 quilômetros a montante do município ao longo do rio Xingu, é a quarta maior barragem hidroelétrica do mundo. Foi

concebida para gerar 110.000 gigawatts de energia, mas nunca atingiu esse potencial devido à imprevisibilidade da oferta de água, relacionada com inundações sazonais, alterações climáticas, desflorestamento contínuo e a falta de barragens adicionais para criar reservatórios (Diamond *et al.*, 2010; Fearnside, 2006; Salazar, 2012). Nenhuma parte da energia da barragem é consumida em Gurupá.

Nos documentos de planejamento e licenciamento ambiental, Gurupá está localizado dentro da área de “impacto indireto”, pressupondo que sofrerá impactos socioambientais e sanitários mínimos (Governo Federal, 2009). Esta suposição, contudo, é contrariada por dezenas de estudos que documentam como as comunidades a jusante de barragens como essa, recebem o peso negativo dos impactos a longo prazo, uma vez que são suscetíveis à piora da qualidade da água, perturbações dos regimes naturais de cheias, e carecem de recursos de saúde suficientes (Scudder, 2006; World Commission on Dams, 2000; Ligon *et al.*, 1995).

As primeiras fases do impacto da barragem na saúde pública de Gurupá são documentadas pela pesquisa de doutoramento da coautora Pace-Cisneros (2018). Após um diagnóstico avaliativo da saúde pública em Gurupá (estatísticas de saúde, questionários sobre dieta, perspectivas dos trabalhadores de saúde locais e opiniões populares sobre saúde pública), Pace-Cisneros aplicou uma abordagem de ecossindemia para analisar os impactos potenciais do modelo (Pace-Cisneros, 2018; Tallman *et al.*, 2020). Uma relação sindêmica consiste em um grupo de problemas de saúde simultâneos e interconectados que interagem sinergicamente para acentuar a carga de doenças em uma população. A Ecossindemia expande esta noção para incluir interações prejudiciais à saúde que resultam de mudanças ambientais causadas pelos seres humanos – como a construção de barragens.

Combinando dados globais com as fases iniciais do impacto da barragem, Pace-Cisneros mostrou que alterações no fluxo populacional (migração), qualidade da água (poluição), estagnação da água e tipologia do rio (mudanças nas correntes, assoreamento, destruição de habitat), interagindo com as condições locais criaram problemas de saneamento, escassez de cuidados de saúde, influxo de crimes, prostituição, quebra

na coesão comunitária, violência e pobreza. Estas condições estavam a conduzir, ou provavelmente conduziram, a problemas de desnutrição, abuso de drogas, VIH/SIDA, tuberculose, dengue, malária, parasitas, diarreia e stress.

Por exemplo, a categoria de fluxo populacional refere-se ao movimento de milhares de trabalhadores para longe do local da barragem quando a construção termina. Mesmo que apenas uma pequena parte desta emigração seja absorvida pela população de Gurupá (na casa das centenas), isso irá sobrecarregar os recursos de saúde da área. Esta tensão, por sua vez, criará múltiplas formas de “estresse” dentro da comunidade, conforme indicado pela Figura 1a, e como resultado, qualquer influxo de doenças que normalmente poderiam ser tratadas pelo sistema de saúde público estará além da sua capacidade. Esta fraqueza foi revelada durante a pandemia de Covid-19 que começou em 2020. Embora a pandemia tenha sobrecarregado a maioria das localidades no Brasil, tal como aconteceu a nível global, comunidades como Gurupá sofreram níveis adicionais de problemas de saúde devido a um sistema de saúde pública já sobrecarregado e à falta de qualquer unidade de terapia intensiva.

O fluxo populacional não só atravessa a escassez de cuidados de saúde comunitários, mas também o aumento da criminalidade, da violência, do abuso de substâncias e da prostituição⁽²⁾, e também a redução dos estoques de peixes – todas as consequências associadas documentadas com a construção de barragens noutras localidades (Figura 1b). Estas tensões levam à deterioração da coesão comunitária, que a investigação de base de Pace-Cisneros indicou ser um ponto forte da saúde pública antes do início da construção da barragem.

Os problemas de comorbidades aumentam à medida que estes fatores atuam sobre os indivíduos e enfraquecem os sistemas imunológicos. Combinado com piores condições de vida, má nutrição e má qualidade da água, cria populações extremamente vulneráveis. Um desses exemplos é a criação de poças d’água, aumentando grandemente o número de mosquitos e a transmissão de doenças como malária, dengue e zika. Combinado com efeitos adversos no sistema imunológico de um indivíduo contra parasitas/diarreia associados à má qualidade da água, as

peças são mais propensas a essas doenças transmissíveis, que também têm efeitos deletérios uns sobre os outros se tornam comorbidades.

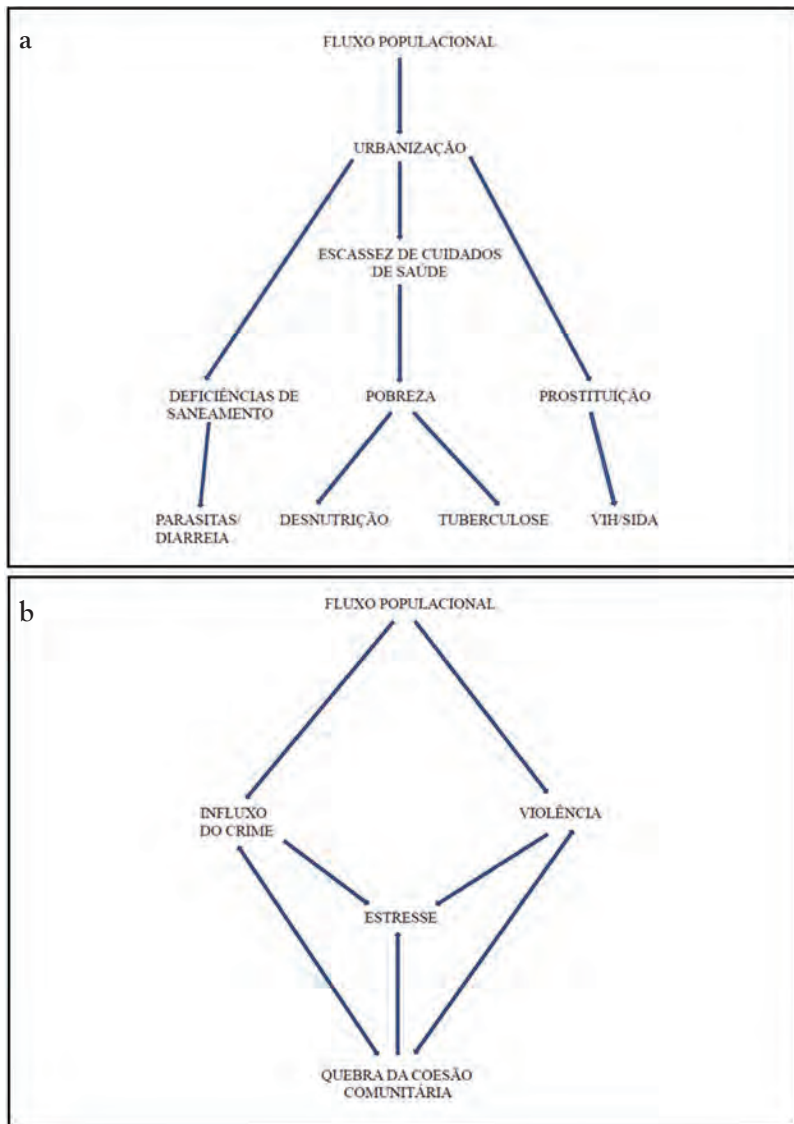


Figura 1a-b. Modelo ecossindêmico de impacto em Gurupá da usina de Belo Monte: a) Fluxo Populacional 1; b) Fluxo Populacional 2.

Os resultados da investigação de Pace-Cisneros sugerem que os impactos na saúde em Gurupá, associados à construção da barragem, que são mais susceptíveis de ocorrer em proporções epidêmicas e têm efeitos deletérios uns sobre os outros, são os seguintes: doenças intestinais e desnutrição; malária, Zika e dengue; tuberculose; infecções sexualmente transmissíveis e estresse. Além disso, a pandemia de Covid-19 deve ser acrescentada. Como foi relatado em todo o estado do Pará em 2021, casos graves de Covid-19 criaram comorbidades com doenças cardíacas, diabetes, doenças renais, pneumonia, imunodeficiência, asma, obesidade, doenças neurológicas e doenças hematológicas – os mais frequentes estão associados a doenças cardíacas e diabetes (Silva *et al.*, 2021). O pessoal hospitalar de Gurupá publicou no site oficial do município no Facebook (Perfil oficial da Prefeitura Municipal de Gurupá) um aviso para os residentes permanecerem vigilantes contra Zika e chikungunya, uma vez que se espera que estas doenças compliquem a mortalidade da Covid-19.

Este modelo sugere um cenário de presságio para enquadrar as outras complicações socioeconômicas e ambientais que afetam a comunidade. Embora, como mencionado no Capítulo 5, os impactos negativos na saúde com epidemias abalam a comunidade há muito tempo. A questão que hoje se coloca é de saber quão diferente será o impacto.

Paradoxos e fraturas no Movimento Social

Em julho de 2018, enquanto estava em Gurupá, o coautor Pace foi convidado a participar em uma comemoração de 45 anos de ativismo da Igreja Católica durante a semana de formação de catequistas da paróquia. O líder da celebração, Robson Lopes (ver Capítulo 10) que tinha trabalhado no município nos anos 2000 e então ensinava filosofia e estudos religiosos na Universidade Estadual do Pará ou UEPA, iniciou a sessão recitando a metáfora grega da fênix, que se ergue das cinzas para um novo começo, após experimentar a destruição. Referiu-se a grandes sucessos que a Igreja tinha alcançado na organização e garantia dos direitos dos trabalhadores à terra e à subsistência nos anos 1980-2010. Mas depois relatou solenemente o que se seguiu a partir de 2010 – um

regresso inesperado à extração predatória de madeira no município. Sublinhou à audiência que agora era o momento de ressuscitar, tal como os antigos gregos, para se reconstruir espiritual, econômica e politicamente. O apelo de Lopes para ressuscitar das cinzas e reiniciar o movimento progressista encapsulou o desejo de muitos no conselho de regressar à campanha pela justiça social e sustentabilidade, tal como previsto no final do século passado.

Novamente em 2023, o coautor Pace esteve em Gurupá e participou da primeira Festa na Floresta que, apesar do nome, foi uma discussão séria sobre campanhas por justiça socioambiental realizada no interior de Gurupá. Os tópicos incluíram mudanças climáticas, agrossilvicultura sustentável e produção diversificada, com ênfase em evitar queimadas florestais e liberação de carbono, bem como uma dependência excessiva da monocultura de açaí. Em muitos aspectos, porém, a característica mais importante da conferência foi a tentativa séria e determinada de recrutar uma nova geração de líderes. Estiveram presentes a velha guarda dos movimentos sociais de Gurupá, incluindo muitos indivíduos citados nos capítulos 14 e 15. Eles foram apresentados como campeões mais velhos, cabeças brancas, que lutaram e se sacrificaram para que Gurupá pudesse agora ter mais de 80% de suas terras com segurança nas mãos dos agroextrativistas e protegidos do desmatamento. O que era necessário agora, enfatizaram oradores após oradores, era que a próxima geração intensificasse e continuasse a luta.

Mas o que teria acontecido? Porquê as metáforas gregas e os apelos a uma ação renovada? Que processos internos e externos contribuíram para o paradoxo e a fratura dos movimentos sociais? Recapitulando os acontecimentos pós-2010, vários fatores se destacam. Primeiro, o Partido dos Trabalhadores (PT) de Gurupá, a base de apoio político ao movimento desenvolveu grupos opostos que enfraqueceram o seu capital político, não tendo sido reeleito em 2016. O sindicato rural ficou cada vez mais sobrecarregado com deveres burocráticos que o distraíram dos seus esforços de fiscalização política e de recursos. A partir de 2010, a empresa de extração de madeira Hadex (Benevides Madeira) obteve acesso aos territórios quilombolas e iniciou uma extração de madeira em grande escala no município. Os quilombos negociaram contratos com a Hadex,

mas receberam uma compensação muito baixa. Apesar das ofertas, e por vezes apelos, de uma variedade de ONGs ambientais para lhes permitir mediar os acordos de melhor compensação e menos danos ambientais, as comunidades quilombolas, de modo geral, recusaram-se e decidiram negociar de forma independente.

Nos cinco anos seguintes, a Hadex exportou cerca de 8.000.000 toneladas cúbicas de madeira, cortando uma área desde Gurupá para sul até a Baía do Caxiuanã, e para leste até o município limítrofe de Porto de Moz. A Hadex alegou seguir regras ambientais rigorosas e, de fato, naquela altura as políticas nacionais ambientais destinadas ao desenvolvimento sustentável das comunidades tradicionais encorajavam as empresas extrativistas a desenvolverem planos de gestão florestal com quilombos⁽³⁾. No entanto, a supervisão governamental foi insuficiente⁽⁴⁾. A empresa comprometeu-se com diferentes projetos de desenvolvimento (usando a linguagem do desenvolvimento sustentável), mas raramente tais projetos se concretizavam. No final, a empresa fez uma fortuna, os quilombolas tiveram pouco rendimento e a extração de madeira devastou uma enorme extensão de terra. Em 2020, as coisas pioraram para muitos quilombos apanhados pela atração da extração corporativa, à medida que os recursos cinegéticos e pesqueiros diminuía, os pagamentos em dinheiro pela madeira eram rapidamente gastos e havia poucas oportunidades de rendimento futuro além dos meios habituais, como os baixos retornos da agricultura de mandioca, os subsídios governamentais (transferências monetárias condicionais) ou a migração para trabalho assalariado.

Tudo isto ocorreu após os sucessos dos movimentos socioambientais, incluindo uma geração que participou de cursos e formações enfatizando a sustentabilidade pela CFR. O afastamento dos objetivos de desenvolvimento sustentável do passado foi rápido e apanhou muitos de surpresa. E. Ramos, um engenheiro florestal que tinha trabalhado com a FASE-Gurupá nos anos 1990, comentou com Pace: “ambientalista e defensor da justiça social foram reduzidos a lágrimas com os recentes acontecimentos no município. Apesar dos nossos melhores esforços para os ajudar, eles não nos ouviram”.

Analisando mais atentamente os acontecimentos que conduziram a esta “crise”, constatamos duas tendências interligadas, que minaram os ganhos dos movimentos sociais e ambientais da geração anterior. Uma era de natureza política, disseminada por todo o município, bem como pela nação, ligada às mudanças na organização do governo federal no âmbito nacional e ao impacto no governo local. A segunda eram necessidades econômicas não satisfeitas, apesar dos esforços de desenvolvimento sustentável, que evidenciavam as contradições entre o ambientalismo e as realidades da economia camponesa.

Os sucessos dos movimentos sociais locais em Gurupá durante os finais da década de 1990 até aos anos 2000 foram inextricáveis dos processos políticos ao nível nacional e do sucesso eleitoral do Partido dos Trabalhadores Brasileiro. Sob o mandato de treze anos do PT (2003-2016) sobre o poder executivo federal, o partido foi pioneiro no que alguns referem como um modelo de desenvolvimento nacional de “crescimento com redistribuição”, no qual as rendas obtidas através do aumento das exportações de produtos agrícolas e minerais foram alavancadas para financiar políticas de desenvolvimento e programas de combate à pobreza para os pobres rurais e urbanos (Ban, 2013; Loureiro; Saad-Filho, 2019).

Ao adotar o modelo participativo de desenvolvimento sustentável promovido pelos financiadores internacionais nos anos 1990, estes programas envolveram diretamente os líderes dos movimentos sociais na construção e administração de políticas estatais, ligando-os aos resultados ambientais que foram acordados com o consenso pós-Rio 92. Isto teve o efeito de gerar “ciclos virtuosos” não só em termos de crescimento econômico nacional, mas também em termos políticos. Ou seja, na medida em que o PT desempenhou sucessos políticos no âmbito nacional e internacional, conseguiu aumentar a sua legitimidade no nível local através de novas políticas de desenvolvimento sustentável e de orçamento participativo.

Isso pode ter parecido uma boa estratégia na época. Projetos financiados através do Fundo Constitucional do Norte (FNO), o Programa Nacional de Reforma Agrária (PNRA) e o Programa Nacional de Agricultura Familiar (PRONAF) proporcionaram o acesso ao

crédito subsidiado, projetos de infraestrutura e pagamentos diretos aos agroextrativistas amazônicos. Enquanto a burocracia federal começou a “nacionalizar” espaços anteriormente ocupados por ONGs de esquerda e as suas coligações ambientais internacionais, os líderes dos movimentos sociais puderam exercer uma influência sem precedentes na direção da política federal, bem como entrar nas fileiras da administração federal. Como a geógrafa Brenda Baletti (2016) observou em Santarém, os líderes que outrora trabalhavam contra o Estado, subitamente viram-se trabalhando para o governo. Em Gurupá, isto também é visto na contratação de Paulo Oliveira como diretor da Resex Marinha de Tracuateua (PA), e em 2009, como analista ambiental do Instituto Chico Mendes de Conservação e Biodiversidade, bem como no emprego de Pedro Alves Vieira como diretor da RDS Itatupã-Baquiá.

Contudo, à medida que os preços mundiais dessas *commodities* diminuíram nos anos 2000, desencadeou-se uma prolongada crise política, cujos efeitos ainda se fazem sentir no palco nacional. O impeachment da presidente Dilma Rousseff, do Partido dos Trabalhadores, em 2016, levou à instalação de uma coligação governamental pró-austeridade sob o então presidente Michel Temer e à eventual eleição da extrema-direita, com Jair Bolsonaro em 2018. Devido a uma remodelação quase constante do aparelho administrativo do Estado, o financiamento da maioria dos programas de desenvolvimento rural diminuiu para um estado de paralisia virtual (Vergara-Camus; Kay, 2017). Da perspectiva de muitos, os sucessos da geração anterior foram comprometidos pela queda do poder do Partido dos Trabalhadores, bem como pela fragmentação dos movimentos sociais que o colocaram ali para começar.

Estes processos políticos nacionais exacerbaram as contradições políticas locais em municípios como Gurupá. Pedro Vieira explica o que considera ser o desafio enfrentado pela atual luta de Gurupá pela justiça social e ambiental. Vieira foi eleito presidente do sindicato rural em 2006, e explicou que durante o seu mandato o sindicato estava cada vez mais sobrecarregado com responsabilidades administrativas estatais, especialmente no desembolso de fundos públicos de auxílios. Ele disse que o PT era problemático a este respeito: “Agiram como se fossem amigos do sindicato para que pudessem fazer com que o sindicato fizesse

coisas semelhantes às do governo, e que o governo se apresentasse como um governo de movimentos sociais. Mas, no final, isto foi ilusório. O governo é o governo e o sindicato é o sindicato”. Entretanto, as políticas de desenvolvimento implementadas pelo PT geralmente eram incrivelmente complexas e administradas por diferentes agências governamentais com sedes espalhadas entre Altamira, Macapá e Belém. Ao desenhar os seus braços num círculo, Vieira explicou que o governo brasileiro tinha vindo a funcionar como uma grande roda, em que os organizadores andam às voltas tentando aceder a políticas de agências sobrepostas. O resultado, disse ele, é o enfraquecimento da base dos movimentos sociais.

Este enfraquecimento é notado pelos gestores na Amazônia, e, de forma paradoxal, é frequentemente argumentado como sendo uma consequência não intencional das exigências de participação pública, que catalisaram os primeiros movimentos sociais. Por exemplo, um dos principais resultados da luta pela regularização fundiária no Gurupá foi a criação de novas associações quilombolas e agroextrativistas, que fizeram lobby para novos acordos de posse de terra. Estas organizações também assumiram uma posição de personalidade jurídica, funcionando para gerir o desembolso de novas políticas de desenvolvimento disponibilizadas através de políticas progressivas, como a iniciativa nacional de reforma agrária do PT (PNRA). No entanto, a gestão participativa gerou resultados contraditórios. Embora a incorporação em associações formais tenha permitido às comunidades gerir as suas próprias prioridades de desenvolvimento, ela incorreu também na responsabilidade financeira pelo pagamento de projetos de desenvolvimento em pequena escala, com o mesmo ônus administrativo de documentar a utilização dos recursos federais.

Em 2019, o coautor Matt Abel teve uma conversa com Maria Antonia, companheira de Paulo Oliveira e uma antiga funcionária da FASE, que tinha trabalhado na assistência a associações locais de desenvolvimento na Amazônia, que tinham entrado num estado de incumprimento ou não conformidade com a Receita Federal. Ela explicou que muitos dos agentes agroflorestais e agricultores que organizaram associações de desenvolvimento rural eram excelentes líderes, formados na Teologia da Libertação dos CEBs da Igreja Católica. Contudo, nunca lhes foi dada formação ou experiência em administração pública. Além disso,

os desafios materiais de viver no meio rural amazônico tornaram quase impossível documentar as compras e prestar contas da utilização dos recursos da associação. Quando a Receita Federal começou a investigar irregularidades financeiras, isto levou muitas associações a perderem o seu estatuto oficial e a sua capacidade de se candidatarem a mais projetos. Em alguns casos, isto levou mesmo à perseguição financeira da sua liderança. O que começou como uma tentativa de regular a aplicação de fundos públicos, acabou por criminalizar o processo de envolvimento cívico.

A confusão e o conflito sobre a aplicação responsável dos fundos públicos têm tido impactos variáveis nas comunidades locais. Em alguns casos, a tendência do financiamento para produzir projetos inacabados tem gerado alegações de corrupção contra os líderes. Em outros, simplesmente gerou ceticismo e cautela. Em 2019, os residentes de Gurupá-Miri explicaram ao coautor Abel que vários projetos fracassados da FNO criaram uma certa desconfiança entre os chefes de família da comunidade. Quando os programas patrocinados pela FNO proporcionaram aos residentes empréstimos para plantar bananas e açaí em filas ao longo da terra firme, os métodos de plantação e as espécies de plantas foram selecionadas por técnicos agrícolas externos – e não eram adequados à região. Quando as bananas se tornaram negras e o açaí não deu frutos, muitas famílias não puderam pagar os seus empréstimos, e a associação de moradores foi impedida de se candidatar a mais projetos. Foi somente quando a associação se candidatou a novos financiamentos através da FASE-Gurupá, que puderam recomeçar as operações. Explicaram que, apesar de Gurupá-Miri ser uma das comunidades mais coesas de Gurupá, a desconfiança criada através deste projeto falho teve de ser superada através da implementação de projetos mais bem-sucedidos no âmbito de outros programas.

Essas mudanças, que enfraqueceram os movimentos sociais de Gurupá ao longo do tempo, foram postas à prova quando a empresa de extração de madeira Hadex começou a generalizar o abate de árvores (Figura 2). Através de uma combinação de sedução, subornos e ameaças, a empresa ganhou acesso às terras quilombolas do Gurupá e às extensas reservas de madeira que se dirigem para o sul na Floresta Nacional do Caxiuanã. Mas, por que os quilombos concordaram? Que condições

específicas levaram ao abandono de toda a organização política e esforços de desenvolvimento sustentável ao longo das últimas três décadas?

O trabalho de Royer e Silva nas comunidades quilombolas de Maria Ribeira e Jocojó oferece pistas importantes. Estas duas comunidades foram fundamentais para a penetração precoce da Hadex, sendo que Jocojó abriga o porto para carregar toras em embarcações fluviais do território dos quilombos e Caxiuanã. Dos seus estudos, o que se destaca desde os anos 1980 é o problema da insegurança alimentar, que de uma forma ou de outra continuou durante toda a duração dos movimentos sociais e das atividades da FASE-Gurupá. Por exemplo, ao discutir os meandros da pluriatividade agroextrativista ao longo do ano, Royer (2003, p. 264-265) assinala que estas atividades produtivas cuidadosamente calendarizadas não podem esconder um malabarismo consistente com a escassez de alimentos. Na terra firme, a irregularidade dos rendimentos e a dificuldade de obter um abastecimento diário de alimentos fazem da subnutrição um risco persistente. Embora não seja fome ou escassez prolongada de alimentos, o nível geral de vida é marcado por estes episódios e períodos muitas vezes imprevisíveis de insuficiência alimentar, especialmente durante os seis meses da estação chuvosa.

Ao trabalhar na vizinha Jocojó, Silva (2004) também encontra uma população que sofre de insegurança alimentar. Silva (2004, p. 46), escreve:

A base da dieta é farinha e peixe. Mas os peixes não são fáceis de apanhar nos rios de águas negras, especialmente na época das chuvas [...]. Assim, a farinha se torna o alimento básico, e o equilíbrio entre a energia e as proteínas animais não pode ser alcançado com frequência na comunidade. Em junho de 2002, quando se esperava que os níveis da água baixassem com a chegada do verão, choveu sem piedade em Jocojó. Em muitas ocasiões, juntei-me aos filhos dos meus anfitriões para observar os banhos da porta da sua casa. Apesar das piadas que costumávamos contar, e um pouco de fofocas sobre potenciais casais na vila, as chuvas atrasadas evocavam sempre memórias melancólicas dos longos dias de inverno sem uma refeição para comer, e referiam-se constantemente à estação como “o tempo da fome”.

Em julho de 2002, quase todas as famílias do Jocojó estavam no limiar da pobreza, porque o cultivo da mandioca, a base da sua economia, tinha sido gravemente prejudicada. Mesmo aquelas poucas famílias que

dependiam mais da pesca em vez do cultivo de mandioca, expressaram-se: “na estação das chuvas mal conseguimos aguentar beber café e comer um pouco de farinha de mandioca” (Silva, 2004, p. 67).

Silva (2004, p. 101, 107-108) liga os problemas de insegurança alimentar de Jocojó a terras limitadas e degradadas (Pace, 1987, p. 220), a uma maior dependência da migração para remessas, e ao envolvimento na extração de madeira de tal forma, que criou competição, e não cooperação, entre as famílias (ao contrário das atividades conjuntas tomadas para a produção de mandioca ou mesmo os festivais de santos). Estas pressões também levaram os residentes a considerar os seus direitos de usufruto da terra como verdadeiros “direitos de propriedade” (ver também Lima, 1992, para padrões paralelos em Mamirauá). Silva vê estas tendências como moldadas por um envolvimento crescente na economia de mercado, em que a extração de madeira se tornou um importante gerador de receitas. Uma vez que os homens se dedicavam a isso, o seu empenho no trabalho com madeira significou uma crescente negligência da agricultura de subsistência, que foi deixada para as mulheres, que trabalhavam em pequenas hortas para fornecer o mínimo de mandioca para a família.

Na sequência dos sucessos da regulamentação da terra para os quilombos, do estabelecimento de projetos de gestão de recursos, das experimentações em novos métodos de produção de mandioca e outros alimentos, e da assistência por meio de auxílios, o problema da escassez de alimentos melhorou, mas apenas de forma aparente (Silva, 2004, p. 173-174). Ao mesmo tempo, foram encontrados aliciamentos consumistas em todo o lado – desde testemunhar amigos e parentes noutras comunidades que poderiam ter acesso a bancas de açaí e, portanto, dinheiro para comprar barcos, roupas, alimentos, celulares – até ver televisão diariamente com bens e riquezas infinitas em exposição (Pace; Hinote, 2013, p. 151-154; ver também Capítulo 13). Para esses agricultores de terra firme, as promessas de uma vida melhor não podiam ser obtidas com o seu estilo de vida (ver também Lima; Pozzobon, 2001, para observações semelhantes). Todas as promessas dos movimentos sociais e dos projetos de desenvolvimento sustentável

caíram por terra, do seu ponto de vista, uma vez que a vida pouco melhorou. Não é surpreendente, portanto, que os residentes de Jocojó tenham feito algumas das mais duras críticas à FASE-Gurupá (Silva, 2004, p. 13-14). Também não é surpreendente que a comunidade tenha olhado para outras fontes de rendimento, sustentáveis ou não.

Mas, por que não deixar as ONGs e outros aliados negociarem melhores contratos para aumentar as receitas, regular as taxas de extração e manter mais recursos florestais para o futuro, do que a prática predatória da Hadex? Como sugere o coautor Soileau, a entrada da Hadex no território dos quilombos pode ter sido ajudada por um instrumentalismo crescente, que parece ter fraturado a antiga vanguarda do movimento social. Ao cooptar a linguagem do movimento social de “solidariedade” e investimentos locais promissores no “desenvolvimento comunitário”, a empresa conseguiu apresentar-se como parceira dos quilombos⁽⁴⁾. Além disso, como discutido anteriormente, a experiência dos quilombolas com a FASE-Gurupá não tinha resultado em total confiança ou melhoria econômica a longo prazo, e as tensões pessoais persistiam. A isto se agrega a história de atrasos administrativos experimentados ao trabalhar com a FASE, tais como para a regularização fundiária. Muitos dos atrasos eram inevitáveis, dadas as complexidades da navegação em múltiplas burocracias estatais e federais, bem como a natureza dos novos pedidos feitos pelo governo. Os longos atrasos revelaram-se extremamente frustrantes para os residentes locais. A ideia de mais uma vez recorrer a uma ONG (uma vez que várias tinham oferecido os seus serviços aos quilombos nas suas negociações com Hadex) e a possibilidade de ter de esperar anos para receber receitas da extração de madeira era impraticável. Em defesa da FASE-Gurupá, nem todos os habitantes dos quilombos tiveram uma experiência negativa com a ONG. Mas, assim que os indivíduos começaram a negociar com a Hadex, a preocupação de perder a oportunidade de ganhar dinheiro com a madeira para as comunidades vizinhas tornou-se avassaladora, e foram assinados contratos, um a um, em cada quilombo de Gurupá. Algumas comunidades resistiram por melhores termos do que outras, mas nenhuma alcançou o que poderia ter sido ganho se todas as comunidades de quilombos tivessem negociado coletivamente.



Figura 2. Operação Hadex em Jocojó. Foto: R. Pace, 2015.

Observa-se, assim, um choque ideológico fundamental entre os desejos e objetivos do ambientalismo internacional, os ideais de desenvolvimento sustentável, os projetos concebidos pela FASE-Gurupá e os anseios de alguns dos quilombolas. Como Royer (2003, p. 690) gravou nas suas entrevistas em Maria Ribeira, a participação nos projetos da FASE-Gurupá: “não foi para defender a natureza, foi para defender a nossa

subsistência”. Silva (2004, p. 149-150) acrescenta em referência a Jocojó: “em última análise, o seu objetivo era assegurar o acesso aos recursos naturais, melhores condições de mercado para os seus produtos, serviços básicos, e crédito”. A comunidade aprendeu a alcançar este objetivo através da satisfação das suas exigências na linguagem dos quilombos e do desenvolvimento sustentável (Silva, 2004, p. 156). Independentemente das intenções subjacentes, uma vez no controle dos seus próprios recursos através da regularização fundiária, a escolha da extração predatória estava nas suas mãos e as consequências seguiram-se.

Modelos econômicos e comportamento

Para explicar comportamentos aparentemente paradoxais associados ao movimento social existentes em Gurupá, voltamos aos modelos de comportamento econômico sugeridos no Capítulo 2. De acordo com Pace, no caso das comunidades quilombolas de terra firme nos anos 2010, as ações sugerem um enfoque no comportamento individual, procurando maximizar a utilidade como conceitualizada no modelo de interesse próprio, pelo menos para aqueles em posições de liderança. Como sugere Hall (1997, p. 122): “não há impulso inerente ou inato para grupos extrativistas conservarem um determinado recurso; eles defendem a floresta se esta servir aos seus interesses de subsistência. A necessidade de extrair recursos e obter receitas, motivada, quer por necessidades prementes, quer pelo desejo de consumir mercadorias, pode levar a este comportamento”. Como registou Pace (2004), este comportamento ocorreu anteriormente em algumas destas mesmas comunidades, mas não em tão grande escala. A questão é, será este um padrão de curto prazo – como no modelo que Wilk fornece?

Ao mesmo tempo, o modelo de interesse próprio pode ser demasiado simplista. Como salienta Soileau, a centralização política através da criação da direção da ARQMG (que era um pré-requisito para o reconhecimento dos quilombos) e a consolidação territorial (um resultado do reconhecimento dos quilombos), restringiu a capacidade dos residentes de optar pela extração ou não. Algumas comunidades resistiram mais tempo do que outras, com base em complexidades variáveis de organização interna, capacidades de liderança e pressões externas. O impulso interno

para a extração veio de um grupo de líderes de direção nomeados sob intensa pressão (com incentivos) da Hadex. Esta direção pode ter agido em seu próprio interesse, mas, como resultado, desencadeou um processo de tomada de decisões cada vez mais limitando as opções para os membros da comunidade. Soileau sugere que é tão fácil interpretar as mudanças como um regresso a uma relação de aviação, com a Hadex agindo como um “patrão”, distribuindo “benefícios”, embora a um ritmo acelerado, mas, em última análise, durante um curto período.

O modelo subversivo, com o seu enfoque em comportamento de grupo, este influenciado pelos interesses da coletividade (solidariedade de grupo ou sacrifício pelo bem maior), dominou grande parte do período durante a investigação etnográfica de Pace, Oliveira, Royer, e Silva. Uma ameaça comum do sistema patrão-cliente e entidades não locais (empresas de extração, pescadores comerciais) uniram grandes segmentos da população. A mensagem unificadora da Teologia da Libertação (crítica da exploração de classes) acrescentou significado ideológico/religioso, e a formação de CEBs ajudou a organizar a resistência. Mas, no modelo de Wilk, ela é limitada no tempo. Se passou em Gurupá, como nos lamentos que registramos pelos mais velhos, será que o seu rejuvenescimento (como no apelo de Lopes) exigiria uma nova ameaça existencial?

Isto nos deixa o modelo de Guardiões da Floresta, um modelo econômico moral incorporando o mais amplo nível populacional com foco a longo prazo. Embora os elementos constituintes do modelo estejam agora desligados dos contributos e constrangimentos ambientais diretos em Gurupá (ou seja, o fim dos projetos das ONGs, mas não das políticas governamentais), a questão que se coloca é como evoluirá o comportamento à medida que os indivíduos continuarem a articular-se com as forças capitalistas que limitam e influenciam o comportamento. Por enquanto, as populações de várzea ainda mostram sinais de tutela ou, pelo menos, de uma economia moral atada a um modo de vida camponês, descrito nos capítulos deste volume. Quanto aos quilombos, após a extração de grandes volumes de madeira (o que também aconteceu na várzea nos anos 1970 e 1980), a questão é saber para onde ir a seguir. A evolução ao longo da década seguinte, portanto, poderá revelar muito mais sobre a relevância explicativa do modelo.

O Regresso da melancolia na construção da narrativa de Gurupá

O fim deste segmento, tão paradoxal, alude aos avisos de Nugent (2018) sobre o uso da melancolia e do tropo moderno e a sensação de perda de potencial para satisfazer as aspirações da modernidade. Nas contemplações de Nugent do capítulo de atualização em 2014 de *Uma Comunidade Amazônica* em que Pace tinha apresentado um futuro mais positivo e esperançoso para Gurupá sobre o auge dos benefícios obtidos com o movimento social e socioambientalismo, ele observou que a melancolia e o moderno foram simplesmente substituídos por um pacto tropicalista, faustiano. Nugent (2018, p. 137) escreveu: “Sim, pode ter televisão, mas também terá a barragem de Belo Monte”. Tal como discutido neste capítulo, o pacto tropicalista e faustiano tornou-se realidade com a recorrência da extração predatória de madeira. Esta virada dos acontecimentos indica mais uma vez que a convenção literária, longe de ser uma visão etnocentricamente imposta, pode refletir as complicações da ecologia política, bem como os paradoxos dos pontos de vista locais.

No entanto, se alguma coisa pode ser obtida a partir dos debates pós-modernos/estruturais das últimas décadas em antropologia, é que os pontos de vista e os preconceitos nas narrativas representacionais são inevitáveis. No final, investigadores e escritores podem escolher entre diversas metáforas orientadoras e tendências teóricas: desde o bem-viver até a exploração de classes ou destruição ambiental irreversível (“última oportunidade para salvar a Amazônia” – um tema emergente à medida que este volume é completado). A maioria das contribuições para este volume segue as duas últimas abordagens, mas também incluídas nas páginas do livro são as alegrias e prazeres dos gurupaeneses, desde os festivais à música, bem como os sucessos político-ambientais que sustentam um modo de vida mais seguro do que antes.

NOTAS

- ⁽¹⁾ Silva (2004, p. 125) escreve: “Esta combinação de vulnerabilidade social e econômica e isolamento da maioria das famílias em Jocojó, e a efervescência política de um movimento altamente carregado de simbolismo religioso ao nível do município, acabou por despertar a comunidade e atrair o seu apoio a uma luta cujos objetivos

eram, em última análise, os objetivos de todos os camponeses na segurança da terra Gurupá, mercados para a sua agricultura e produtos extraídos, serviços básicos de saúde e educação, aconselhamento jurídico honesto, acesso ao crédito disponível e assistência técnica: brevemente, sobrevivência com dignidade”.

- (2) Pace-Cisneros (2018) falou com o diretor dos serviços sociais sobre esta questão e sobre o seu impacto em Gurupá. O diretor declarou: “Já ouvi falar de adolescentes que deixam Gurupá para trabalhar como prostitutas em Altamira, no estaleiro da construção”.
- (3) O acesso da Hadex a estas terras ambientalmente protegidas enquadra-se numa mudança de política nacional para uma “governança ambiental” – também chamada neoextrativismo, capitalismo verde, e multi-culturalismo verde (Campbell, 2015, p. 156; Baletti, 2014; Castro *et al.*, 2016). Em termos de madeira, a Lei das Florestas Públicas de 2006 (lei 11.284; Brasil, 2006) permitiu que as empresas competissem por concessões de exploração florestal em terras públicas e privadas, com base na noção de que as oportunidades comerciais através da extração regulada protegeriam as florestas de todos os acordos clandestinos entre pequenos proprietários e madeireiros ilegais (Acevedo-Ramos *et al.*, 2015). Estes acordos foram frequentemente abusados, tal como demonstrado no caso de Gurupá.
- (4) O que é problemático são os comunicados de imprensa acríticos, de apoio às atividades da Hadex (ver, por exemplo, Observatório Quilombola, 2014; Tribuna em Pauta 2014; <https://dailtonpalheta.blogspot.com/2013/04/comitiva-do-governo-do-estado-visita.html>). Especialmente preocupantes são as pesquisas académicas apoiadas/financiadas pelas madeireiras, atraídas pela reivindicação da extração sustentável de madeira, em parcerias entre empresas/quilombos (Oliveira; Oliveira, 2016; Oliveira *et al.*, 2016). Esta última tende a basear-se em metodologias de investigação pouco profundas (questionários aplicados a pequenas amostras e algumas entrevistas), com poucas ou nenhuma investigação no local.



Parte V
Conclusão

Conclusão

Richard Pace & Helena Lima

Neste volume coletamos e resumimos uma vasta gama de materiais socioculturais e históricos recentes de Gurupá, desde a época pré-colonial até os nossos dias. O nosso objetivo foi apresentar estes materiais num texto unificado e de fácil acesso aos leitores. Ao fazê-lo, o volume destaca a profundidade e o alcance do conhecimento etnográfico acumulado ao longo de oitenta anos, enriquecido por pesquisas arqueológicas recentes e fortalecido por estudos de outras disciplinas. Com estes materiais, podemos apresentar um rico panorama da vida em Gurupá ao longo do tempo, tendo sempre o cuidado de situar a análise da comunidade como um estudo de caso dentro do contexto regional mais amplo.

Neste livro contamos a história de Gurupá como uma encruzilhada de mudanças e continuidades socioculturais. Contamos sobre as pessoas – moradores locais, aqueles que os estudam e outras pessoas de fora – que testemunharam e participaram das transformações de Gurupá. Ao escrever este volume, acreditamos fortemente no valor da antropologia como meio para estudos comparativos. A disciplina está comprometida com a ideia de que nos compreendemos melhor através do conhecimento de outras culturas. A familiaridade com diferentes crenças, práticas e histórias desafia a “naturalidade” ou “normalidade” das nossas próprias e, assim, ajuda a diminuir o etnocentrismo.

Recapitulando alguns dos pontos relevantes de oito décadas de investigação e envolvimento, podemos começar com as descobertas arqueológicas que ajudam a reescrever a história indígena profunda da região. O mais notável é a identificação da rede cultural Koriabo, anteriormente desconhecida no Xingu, que data dos séculos 12 até o 16. Como indicado pelas descobertas do Projeto Arqueológico OCA, a rede cultural de trocas indígenas divide os conhecidos complexos Marajó a leste e Santarém a oeste, com evidências cerâmicas apontando para um eixo norte-sul que liga regiões do Caribe, Guianas e o baixo Xingu e

Amazonas. Estes dados não só ajudam a compreender os padrões culturais e linguísticos no baixo Amazonas, mas, combinados com a análise histórica, também esclarecem a nossa compreensão das explorações e padrões de povoamento holandeses no século XVII, utilizando rotas de interação Koriabo pré-existentes.

Um dos legados mais duradouros dos povos nativos da Amazônia em Gurupá, como em regiões amazônicas, é a criação de solos férteis, as terras pretas de índio. A investigação do OCA em Gurupá tem contribuído para a crescente literatura sobre estes solos, registrando grandes extensões de paisagens manejadas e solos antropogênicos. Em particular, o trabalho em Carrazedo indica que a prática da criação e gestão da terra preta continuou através da ruptura do período colonial e persiste ocorrendo até hoje. Juntamente com o estudo etnobotânico das florestas culturais nos territórios dos quilombos, a investigação do OCA demonstra uma ligação profunda entre passado e o presente, vista nos solos, na paisagem e no manejo das florestas. Estes estudos fornecem dados de base importantes para projetos de desenvolvimento sustentável.

Outro ponto relevante que emerge das páginas deste volume é a capacidade das ciências sociais de darem importantes contribuições para o bem-estar da comunidade. Wagley (1964, p. 258) compreendeu isto desde o seu primeiro trabalho em Gurupá, escrevendo no seu capítulo final a edições anteriores de *Uma Comunidade Amazônica*, que a antropologia fornece um “ponto de vista e um corpo de conhecimento [...] para programas de desenvolvimento econômico e assistência técnica”. O trabalho de antropologia médica aplicada de Wagley junto ao SESP durante a Segunda Guerra Mundial, bem como as suas recomendações aos gestores e administradores sobre o valor da incorporação da cultura local em programas de saúde e outros programas de desenvolvimento, revelou-se perspicaz e útil ao longo dos anos. Um exemplo nas décadas de 1970 e 1980 foram os movimentos sociais liderados pela Igreja Católica. Reconhecendo o benefício da leitura do trabalho de Wagley e Galvão, o Padre Giulio também veio a compreender o papel fundamental que as irmandades religiosas podiam desempenhar na formação da mudança política e econômica. Este reconhecimento foi um elemento importante

na formação das CEBs como uma força organizada para derrubar o sistema de aviação então vigente.

Na década de 1980-1990, Paulo Oliveira continuou a aplicação das ciências sociais ao bem-estar da comunidade. Ele também reconheceu a gratidão às análises de Wagley e Galvão e aos sucessos dos movimentos sociais apoiados pela Igreja. Com esta base, aplicou a sua própria investigação à compreensão e promoção dos movimentos sociais de Gurupá, ao estabelecimento da ONG FASE-Gurupá, e aos muito bem-sucedidos esforços de demarcação de terras que se seguiram. Uma vez que estas mudanças estavam em vigor, Gurupá estava aberta a inovações na educação e desenvolvimento sustentável. Estes incluem uma vasta gama de projetos, tais como a formação da Escola Casa Familiar, com o ensino de disciplinas voltadas ao desenvolvimento sustentável agroflorestal; o programa multifacetado de produção de camarão nas Ilhas de Cinzas e Santa Bárbara; e o projeto da Fundação Minga sobre a construção de sistemas de água limpa e gestão do açaí em Carrazedo. Estes programas foram promovidos, registrados e analisados por múltiplos investigadores nos seus relatórios, dissertações de mestrado e teses de doutorado. A discussão desses trabalhos, dentro do contexto sociocultural e histórico deste volume é, sem dúvida, uma importante análise conceitual e de diagnóstico, útil para ativistas sociais na Amazônia e fora dela.

As contribuições para o bem-estar da comunidade são também demonstradas por projetos de divulgação. Embora existam muitas formas de divulgação ocorrendo em Gurupá, desde programas governamentais a igrejas e ONGs, cobertos neste volume estão os esforços do OCA para criar programas de arqueologia comunitária e as oficinas de cinema com base universitária para encorajar as produções midiáticas locais. Os resultados incluem o estabelecimento dos coletivos Guardiões Koriabo e Cinema Gurupá. Cada um contribui e reforça o orgulho da comunidade e serve como importante fonte de identidade cultural e coesão comunitária.

Ao longo de linhas mais acadêmicas, este volume faz várias contribuições teóricas importantes. De uma perspectiva histórica, as discussões sobre os pontos fortes e fracos da abordagem de estudo comunitário utilizada por Wagley e Galvão ajudam a contextualizar esta abordagem fundacional na

antropologia. Na tradição da época, Wagley apresentou o seu estudo de comunidade em Gurupá como um tipo ideal, embora reconhecendo que não representava plenamente a diversidade dos camponeses históricos da região. Tal como referido no Capítulo 1, a intenção original de Wagley era conduzir uma série de estudos comunitários em toda a região amazônica para melhor captar a diversidade sociocultural da região. A lógica subjacente a Wagley era fornecer melhores dados etnográficos para subsidiar projetos de desenvolvimento econômico, tal como então previsto pela UNESCO. Uma vez que estes subseqüentes estudos comunitários nunca se materializaram, *Uma Comunidade Amazônica* e *Santos e Visagens* surgiram como os únicos trabalhos de ciências sociais enfocados em camponeses históricos, que foram amplamente lidos durante um par de décadas (como discutido, os projetos relacionados com Sternberg, Veríssimo e Jurandir receberam menos atenção). Devido a este vazio, as suas obras foram as únicas representações de um amplo e variado grupo de pessoas, aparentemente congeladas no tempo, o que acabou por levar a muitas críticas nos anos que se seguiram.

Renunciando ao rótulo do tipo ideal, propomos que a síntese da investigação de Gurupá seja melhor abordada utilizando “encruzilhada” como metáfora orientadora. Por encruzilhada entendemos um local no tempo e no espaço onde as ideias, tendências, práticas e artefatos são transversais, mas também podem compor um fluxo regional (e suprarregional). O termo também se refere à geografia, como uma área na intersecção de dois grandes eixos fluviais (o Xingu e o Amazonas). Refere-se igualmente à sua história como um ponto nodal de grandes transformações históricas amazônicas de longa duração, tanto no período pré-colonial quanto pós-colonial. A nossa mudança conceitual do tipo ideal de comunidade para uma que enfatiza as confluências de uma “encruzilhada” permite-nos atualizar a abordagem em uma melhor contextualização de Gurupá em termos históricos e geográficos.

Um espaço considerável é também dedicado à abordagem teórica de Wagley em *Uma Comunidade Amazônica*. Dada a quantidade de críticas que o seu trabalho tem recebido, tentamos analisar os exageros e interpretações equivocadas do seu tratamento eclético, mas matizado, de um campesinato histórico na baixa Amazônia. Tanto a abordagem de

Wagley quanto a de Galvão tiveram origem nas preocupações dos EUA pós-segunda guerra sobre a mudança cultural, difusão e aculturação, que foi fortemente influenciada pelo trabalho de Ralph Linton. Também subjacente à sua perspectiva estava a ênfase histórica particularista numa compreensão holística da cultura (das interações ambientais às crenças sobrenaturais). Nos escritos de Wagley, houve também uma influência considerável da teoria do crescimento econômico do pós-guerra, numa forma incipiente da Teoria da Modernização, em que a difusão das formas ocidentais (particularmente de ciência e tecnologia) foi entendida como sendo uma correção indispensável às falhas locais que levavam ao subdesenvolvimento.

Um componente auxiliar da abordagem eclética de Wagley foi o recém-emergente paradigma da Ecologia Cultural de Steward, que se centrou na adaptação humana ao ambiente. No entanto, apesar das suposições em contrário (Adams *et al.*, 2009; Harris, 2000), leituras das obras de Wagley mostram a sua influência limitada ou nominal na sua agenda de investigação. Em *Uma Comunidade Amazônica*, Wagley repetiu a hipótese do modelo padrão de Steward, mas não a utilizou para explicar as limitações da adaptação sociocultural contemporânea que observou. Estas limitações foram enquadradas, mais convincentemente, numa rendição mentalista onde a cultura seleciona elementos do ambiente. Na sua opinião, a difusão era crítica (muito mais do que a adaptação), através da qual as ideias da Modernização (da magia à ciência) ofereciam soluções para o subdesenvolvimento regional e a pobreza.

Embora Wagley seja amplamente creditado com a introdução da abordagem ecológica cultural de Steward no Brasil, lançando assim um forte enfoque materialista, seria problemático classificar o seu trabalho como ecologia cultural simples, e particularmente como observações materialistas confirmadas por Roberto DaMatta e Marvin Harris. De fato, Wagley pode ser igualmente creditado com a introdução no Brasil da abordagem de Lowie ao estudo do parentesco (utilizado tão criativamente por Claude Lévi-Strauss) e do método de estudo comunitário ou da introdução de pesquisas sobre a raça social.

Outras discussões teóricas de interesse neste volume incluem debates sobre a utilização do termo “caboclo” para a população regional ou

como termo pejorativo a ser evitado. Também incluímos discussões sobre convenções literárias utilizadas na escrita sobre a Amazônia e como essas podem, ou não, influenciar uma melhor compreensão do *milieu* sociocultural. Seguindo o trabalho de Nugent, Slater e outros, Pace revê a literatura Gurupá para o uso de generalizações excessivas e projeções hipernaturalistas, canto de modernização, invisibilidade do “outro” amazônico, o moderno e a melancolia. São considerados modelos ou convenções alternativas, tais como a análise do comportamento subversivo (economia política), da ideia de guardião da floresta tropical (economia cultural/desenvolvimento sustentável) e a abordagem microeconômica. Estes modelos têm em consideração variáveis de duração e tamanho do grupo, bem como conceitualizam o comportamento humano como polimórfico e dependente da situação e do cenário.

Mais concretamente, este volume traz contribuição significativa para a literatura das ciências sociais ao detalhar a persistência e a mudança dos padrões socioculturais ao longo do tempo. Partindo da ecologia histórica e dos parâmetros sociopolíticos examinados nas sinopses da história antiga e pós-colonial, a revisão e atualização do trabalho de base de Wagley e Galvão ao longo das últimas oito décadas, fornecem uma visão clara antes e depois da mudança das paisagens culturais. Revisitando instituições socioculturais examinadas por Wagley e Galvão (economia, parentesco, família, gênero, política, religião) e acrescentando as influências dos meios de comunicação e das artes, e depois considerando o impacto do movimento social e ambiental, temos um quadro detalhado de persistência e mudança.

Por exemplo, os resultados deste volume registram estabilidade e transformações na economia local. A espinha dorsal da economia continua a ser a agricultura de subsistência para as populações de terra firme, complementada com o extrativismo de uma variedade de produtos florestais tradicionais e novos, para o mercado. A mandioca é a cultura de base, produzida de forma quase idêntica à descrita por Wagley. Quando praticada em pequena escala, com um nível populacional limitado, como indicado pela pesquisa FASE-Gurupá, é uma utilização sustentável dos recursos. As mudanças desde a época de Wagley estão na aplicação de pesticidas por alguns agricultores e algumas experiências com culturas agroflorestais.

A caça continua a fornecer proteína para muitos residentes rurais, apesar das afirmações de Wagley de que era uma fonte pouco fiável. Algumas comunidades melhoraram a sua capacidade de consumir caça através de mecanismos de regulação, como acontece com as moratórias periódicas sobre a caça e as quotas de caça adquiridas. A pesca continua a ser a maior fonte de proteínas para as populações de várzea, bem como para as famílias que vivem perto dos rios. Algumas comunidades de várzea regulam quando e quanto é permitida a pesca, algumas podem complementar o consumo alimentar com culturas de crescimento rápido (se os padrões de inundação sazonais o permitirem), e algumas criaram tanques de manejo piscícola para consumo local. Ao mesmo tempo, a pesca comercial tem causado problemas com a quantidade e qualidade das capturas, para não mencionar os prováveis problemas emergentes com a redução da disponibilidade de peixes devido à barragem de Belo Monte. Ainda assim, alguns gurupaenses participam da pesca comercial e de camarão, com receitas comparativamente menores.

O extrativismo continua a ser um componente central da economia. Embora a borracha já não seja extraída, a madeira e, particularmente, o açaí, dominam agora a economia. A maioria do lucro da madeira reverte a favor dos proprietários de empresas e não dos extratores locais. Já o lucro do açaí é mais suscetível de beneficiar os pequenos proprietários de açazais. O trabalho assalariado é possível na cidade e no campo, em serrarias de pequena escala. Os salários são em torno de um salário mínimo (ou menos) para o trabalho manual, e mais elevados para funcionários públicos e proprietários de empresas. A maioria do trabalho assalariado envolve migração (temporária e sazonal). A mudança econômica mais importante para a maioria dos gurupaenses da classe trabalhadora é a disponibilidade de subsídios estatais, particularmente o Bolsa Família e outros programas de segurança social (o Bolsa Verde está também disponível para os habitantes rurais). Uma grande parte das famílias urbanas e rurais depende destes fundos para garantir a subsistência adequada das famílias.

O padrão básico de pluriatividade domina o ciclo econômico sazonal das famílias da classe trabalhadora, uma característica comum na região desde os tempos coloniais. Os padrões mudaram à medida que

novos produtos extraídos entram no contexto, como no caso do açaí – reproduzimos neste volume uma tabela de ciclo econômico geral para a terra firme e várzea, produzida por pesquisadores da FASE-Gurupá que trabalham com diferentes comunidades rurais.

Os resultados deste livro apontam para modificações significativas nas relações sociais de produção. A descrição do sistema patrão-cliente dos anos 1940 de Wagley subestimou a extensão de sua natureza exploradora, segundo relatos mais contemporâneos registrados em Gurupá. Quando o sistema acabou por ruir, o seu desaparecimento abriu um caminho para os sucessos largamente não violentos dos movimentos sociais dos anos 1980 em diante. O colapso começou com a perda de viabilidade econômica de muitos postos de comércio na década de 1950-1970. Nos anos 1980 e 1990, isto foi associado ao aumento dos ganhos com a extração de madeira, enquanto se abriam novas lojas na cidade, dando às pessoas mais opções que não dependiam de um patrão.

Enquanto para alguns este processo foi libertador, para outros significava dificuldade em adquirir o básico. Alguns rememoraram os tempos da patronagem como tempos de abundância, porque os bens estavam disponíveis a crédito. Mas é certo que à medida que a economia se expandiu, em parte pelo aumento da extração do açaí e, para as famílias da classe trabalhadora, os subsídios estatais geraram melhorias. Hoje em dia, as compras a crédito continuam, mas através de uma grande variedade de lojas, com pagamentos mensais devidos e pouco ou nenhum controle social exercido sobre o cliente (ou seja, a persistência do aviamento). Embora o sistema tenha sido desmantelado, no interior mais longe da cidade os comerciantes itinerantes (regatões, atravessadores) ainda compram e vendem a crédito. Mas, tal como na cidade, o controle social de patrões ou proprietários de postos de comércio está ausente.

As nossas conclusões também documentaram modificações de classe social. Wagley baseou a sua análise da classe social no trabalho teórico de Ralph Linton sobre a classificação e o prestígio. Como tal, ele não articulou uma crítica lúcida das tensões sociais ou conflitos de classe presentes na década de 1940, ao contrário de grande parte das pesquisas a partir dos anos 1980. No entanto, as descrições de classe social de Wagley

e Galvão criam uma base a partir da qual se podem avaliar as mudanças. Em 1948, a visão popular de classe incluía os “brancos”, que formavam a classe alta local ou primeira classe; a segunda classe, ou pessoas da classe baixa; os agricultores que habitavam as terras agrícolas de terra firme; e os extrativistas que viviam na várzea, na base da pirâmide social. Eram mantidas barreiras sociais rígidas entre a classe alta e os demais, como detalha Wagley. Estas mesmas barreiras não foram tão explicitamente marcadas entre os três demais grupos sociais.

Nos anos 1980, este sistema tinha-se aplanado com o desaparecimento da primeira classe, a ascensão da segunda classe ao poder local, mas com confrontos com as classes trabalhadoras. As opiniões populares coletadas pelos investigadores distinguem a classe social segundo linhas de riqueza e ocupação, mas muito menos segundo linhas de estatuto cultural ou de etiqueta. O sistema de classe achatada, emblemático do reduzido poder político-econômico de classe, desempenhou um papel importante nas revoluções políticas e no eventual sucesso do movimento operário nos finais dos anos 1980 e 1990.

Em contraste com a análise acrítica da classe de Wagley, a sua descrição da raça deu um importante contributo para a compreensão da raça como uma construção social. A sua abordagem mostrou como as categorias raciais são fluidas, arbitrárias e imprecisamente aplicadas. A discussão de Wagley sobre a classificação regional de “caboclo” serviu como base crucial para análises da utilização do termo na literatura das ciências sociais. Ainda hoje, continua vivo o debate sobre a utilização adequada do termo caboclo na literatura. Em Gurupá o uso do termo persiste, ainda que com os críticos a debaterem a sua adequação e mesmo a moralidade apontando as suas conotações depreciativas, enquanto outros enfatizam as qualidades positivas do termo como marcador de identidade regional/rural.

Outra mudança na nomenclatura racial é a utilização do termo outrora depreciado negro, embora agora mais frequentemente substituído pelo termo quilombola. Ambos os termos reconhecem a ascendência africana e escravização. O uso dos termos marca uma nova consciência de identidade, que está fundamentalmente ligada a reivindicações de

propriedade fundiária. Talvez como uma correlação com a aceitação da identidade quilombola, grande parte da população gurupaense repensou a descendência africana. Uma indicação é o rápido aumento do termo pardo (ascendência mista, mas com um forte componente africana). Wagley escreveu como o termo era pouco comum em Gurupá em 1948, e nenhum dos nossos instrumentos de entrevista em 1986, 1999, 2009 captou o termo em uso. Isto mudou em 2013, quando foi a classificação mais utilizada que registramos nas nossas entrevistas.

Interpretamos isso com o aumento dos territórios quilombolas, talvez consonante com a utilização persistente do termo nos meios de comunicação social (particularmente na televisão) e pelo censo brasileiro. Notamos também uma utilização crescente do termo afro-indígena em Gurupá, uma evolução que se assemelha a uma mudança de identidade em todo o Brasil. Juntamente com esta mudança de classificação racial, certos setores da sociedade gurupaense estão agora mais familiarizados com problemas de racismo de base local. Esta consciencialização é paralela aos desenvolvimentos em toda a região, bem como em toda a nação. Um estudo detalhado da raça social e das relações em Gurupá, no entanto, ainda não foi realizado.

Em termos de identidade e gênero, tanto *Uma Comunidade Amazônica* quanto *Santos e Visagens* forneceram informações rudimentares. No caso de Wagley, o gênero foi abordado no capítulo sobre relações familiares e centrou-se nos pontos de vista estereotipados da época (machismo e dicotomias de domínio público/domínio doméstico). Destacou casos em que as mulheres agiram fora da norma. Até 2020, os padrões descritos por Wagley mudaram substancialmente, pelo menos em termos de comportamentos em espaços públicos. Ao longo das últimas três décadas, as mulheres ocuparam todos os cargos governamentais, políticos e profissionais disponíveis.

Interpretamos esta mudança, não comum em todas as cidades amazônicas, como: 1) um aumento do número de mulheres em profissões médicas e jurídicas, em âmbito nacional; 2) a sua relativa segurança e proximidade com Belém; e 3) o aumento do movimento social que incentiva a participação das mulheres em atividades políticas sindicais

e eclesiásticas. Em alguns casos, a síndrome do fantoche (colocar as mulheres em posições de poder apenas para serem manipuladas por um homem) ocorreu, particularmente na política.

Mas, globalmente, encontramos uma mudança para uma maior aceitação da igualdade de gênero num sentido ideal. Na vida cotidiana, contudo, as tensões surgem à medida que novos padrões de identidade e papéis friccionam as expectativas tradicionais de gênero, tal como descrito em vários exemplos. Visões populares (o ideal) e o comportamento real estão ora em fluxo, ora em desacordo entre si.

O volume também examinou persistências e mudanças nos padrões de casamento, família e parentesco. Como vários investigadores observaram, a flexibilidade na classificação e interação com os parentes é uma característica-chave encontrada entre comunidades tradicionais da Amazônia. Imbuídos num sistema de descendência bilateral que forma parentelas, termos como minha gente, parente, família e primos são aplicados a diferentes combinações de familiares (e não familiares) que variam ao longo do tempo e regiões. Esta flexibilidade está associada à mobilidade geográfica, à medida que indivíduos e famílias se deslocam sazonal ou mais permanentemente, em geral para oportunidades de trabalho, que têm sido documentadas desde o período colonial (Roller, 2014). Este padrão continua hoje em dia, embora muito facilitado pelos transportes fluvial e terrestre. Com os celulares e internet, as redes regionais de parentesco ligam as famílias de Gurupá aos parentes nas cidades de Santarém, Altamira, Macapá e Belém. Há um constante intercâmbio de informações, mercadorias e alojamentos, itinerantes ou mais permanentes, quer sejam para trabalho, oportunidades educacionais, necessidades médicas e/ou entretenimento.

Alguns padrões de casamento mudaram ao longo do tempo. Analisando os dados do censo, surge uma mudança notável com o aumento dos casamentos de direito comum. Esta mudança deve-se possivelmente a regras estritas na Igreja Católica de Gurupá desde os anos 1980, que exigem o envolvimento/participação na agenda progressista da Igreja, custos de pagamento de casamentos/sindicatos, padrões de migração que desincentivam o casamento e uma aceitação social mais

ampla de tais casamentos. Outros padrões de casamento continuam, tais como endogamia e casamento de primos, particularmente para residentes rurais.

Os laços de parentesco fictícios através do sistema de compadrio ainda são fortes (mesmo após a ascensão do cristianismo evangélico), incluindo os oficialmente sancionados pela Igreja (batismo, comunhão, casamento), bem como as uniões não oficiais, como, por exemplo, em uma fogueira de São João. A adoção de crianças, no entanto, parece ser menos comum devido a menos mortes de pais, apoio social para crianças (Bolsa Família) e redução do estigma para pais solteiros e adolescentes (provavelmente ligado ao apoio social para crianças). Pesquisas recentes sobre a infância e o trabalho infantil destacam pontos de vista diferentes por geração e classe social sobre a necessidade de crianças que trabalham no seio da unidade de produção doméstica. De crescente preocupação é a utilização de trabalho infantil na extração do açaí.

Oito décadas de investigação sobre religião identificaram a persistência de práticas juntamente com fortes mudanças no panorama político-religioso. Os estudos de Wagley e Galvão sobre a Igreja Católica ocorreram durante o período de romanização, quando o clero tentou reinar em esferas não europeias de crença e prática. Wagley e Galvão registraram as tensões entre a religião popular e as normas eclesiásticas da Igreja. O principal ponto de discórdia girava em torno das festas de santos e irmandades religiosas. No interior rural, estas eram controladas pelos leigos, embora estivessem frequentemente ligadas ao sistema de estratificação, com os padrões a utilizarem as festas para manter o seu domínio.

Encontramos, nas décadas seguintes, persistência nas crenças dos poderes milagrosos do santo. Em particular, a devoção fervorosa a São Benedito perdura, incluindo a dedicação dos foliões que realizam canções e orações em sua honra. Histórias sobre curas milagrosas e avistamentos de imagens de santos fora da igreja são contadas e recontadas. A participação em celebrações religiosas aumenta ao longo do tempo, e o festival de São Benedito em dezembro atrai agora dez mil ou mais pessoas a Gurupá.

Ao mesmo tempo, verificam-se mudanças nas tradições e crenças eclesiásticas. A ascensão do protestantismo evangélico, particularmente

do pentecostalismo, alterou um pouco o panorama religioso (e político), embora o crescimento do evangelismo não seja tão robusto no momento do nosso estudo como em outras partes do Brasil. De longe, a maior mudança ocorreu dentro da Igreja Católica, com o surgimento da Teologia da Libertação e das CEBs. A Igreja, liderada pelo padre italiano Giulio Luppì, desde os anos 1970, enfatiza a justiça social e tem criticado abertamente as desigualdades. A Igreja tem também promovido o ativismo social através da formação dos CEBs e desenvolvendo as irmandades religiosas tradicionais. Estes continuam as suas funções religiosas, enquanto organizam trocas de trabalho para ajuda mútua e, particularmente, nos anos 1980 e 1990, estabeleceram cooperativas para a venda de produtos extraídos e agrícolas e para a compra de medicamentos.

Encontramos persistência em crenças e práticas também noutros domínios do sobrenatural. O interesse de Galvão e Wagley na aculturação os levou a especular sobre as origens de muitas das crenças não eclesiais que encontraram em Gurupá. Embora se tenham notado influências da Europa e África, foram as crenças indígenas, ou versões das mesmas, as que mais chamaram a sua atenção. Entre estas, descreveram os bichos visagentos com o maior detalhe: Anhangá, Curupira, Cobra-grande, Boto, Jurupai, Matintaperera, juntamente com a força animatista do panema. Estas entidades têm sobrevivido nas décadas seguintes nas crenças de muitos. No entanto, ocorreram alterações nas crenças. Algumas entidades como mãe de bichos e curupiras foram retiradas da ordem mística ou recuaram no tempo e no espaço. Para muitos gurupaenses, entende-se que existiram em maior número no passado, mas hoje em dia refugiam-se na floresta distante, longe das pessoas. Histórias sobre outros seres que habitam as margens da floresta e zonas mais urbanas (as fronteiras entre a natureza e a sociedade) continuam a florescer. Entre estes estão a cobra-grande, os botos, matintaperera e as visagens genéricas, bichos invisíveis. Algumas criaturas passaram por transições, possivelmente devido a influências das mídias (livros, televisão, cinema e internet). Histórias de lobisomens e curupiras com cabelo vermelho-fogo que protegem o ambiente são cada vez mais comuns entre os jovens.

O tratamento de doenças criadas por bichos visagentos, panema e outras forças sobrenaturais continua a ser atribuído ao reino dos

curandeiros. Hoje em dia, os poucos pajés que Galvão e Wagley encontraram são, na maioria, substituídos pelos curandeiros e benzedores, bem como Umbandistas, Espíritas e mesmo a cura pela fé entre os Pentecostais. As suas competências são necessárias não só porque as doenças tratadas são identificadas como sobrenaturais, mas também devido à carência de medicina ocidental disponível para tratar todas as doenças mundanas e perigosas. Globalmente, o reconhecimento destas entidades sobrenaturais e dos seus poderes continua a ser um elemento vital da visão cosmológica gurupaense e constitui um elemento importante da identidade regional.

Wagley e Galvão escreveram pouco sobre as artes visuais de Gurupá. Este volume documenta uma variedade de artes visuais observadas nas últimas três décadas, desde a escultura em madeira de imagens de São Benedito até às oficinas do OCA, que incentivam a produção de cerâmica de Koriabo. Em termos de artes performativas, Wagley e Galvão escreveram sobre folias para São Benedito, pequenas orquestras para festas e atuações de rua como Boi-Bumbá. Fornecemos atualizações sobre estas atuações e registamos o fim do Boi-Bumbá. Acrescentamos a importância das músicas regionais (carimbó, brega, tecnobrega e tecnomelody) em termos de formação de identidade, bem como de entretenimento. A importância local atribuída a outros espetáculos, particularmente quadrilhas e capoeira, indica o valor dado à formação solidária em torno da dança e da música. A atenção é dada à pedagogia da música e aos desafios de ganhar a vida tocando música. Finalmente, exploramos a emergência do cinema subalterno, em colaboração com parceiros não locais. As primeiras produções exploraram os festivais de santos, os abusos do sistema patrão-cliente, bem como histórias sobre o sobrenatural da floresta tropical. Estas produções servem como marcadores perspicazes da identidade partilhada e das histórias críticas dos gurupaenses.

O volume atenta ainda para as grandes transformações ligadas ao envolvimento de novas formas de meios de comunicação social. A pesquisa sobre os meios de comunicação social de Wagley e Galvão é escassa em pormenores, mencionando apenas a imprensa escrita e a rádio. A nossa investigação retoma nos anos 1980 com a chegada da televisão

e a eventual propagação dos celulares e da internet até os anos 2010. É dada especial atenção às fases I e II da “aculturação televisiva” de Kottak, à utilização da rádio comunitária e de duas vias, e ao impacto inicial do envolvimento dos celulares e internet. Em cada caso, as opiniões locais sobre os significados dos diferentes meios de comunicação e tecnologias da informação são esmagadoramente positivas. Descrevemos o deslocamento de atividades públicas que ocorriam inicialmente com a difusão televisiva e documentamos a evolução dos hábitos dos espectadores, tais como a etiqueta social necessária para assistir. Os dados mostram de que forma os gurupaenses estão hoje em dia mais engajados às paisagens midiáticas globais e nacionais, com oportunidades em expansão para desenvolver redes sociais e econômicas.

A etnografia de longo prazo, juntamente com relativo isolamento de Gurupá em termos de acesso e engajamento em paisagens midiáticas regionais, nacionais e internacionais, permitiu-nos abordar uma questão fundamental nos estudos midiáticos, sobre a força relativa da influência televisiva face à capacidade de mediação de mensagens por parte dos espectadores. Dividindo o envolvimento televisivo em tipos de resposta à interpelação de mensagens, examinamos como os gurupaenses percebem e aceitam, não entendem, ignoram e resistem a textos persistentes – identificados como consumistas, identidade nacional (incluindo discursos de raça, classe e gênero), desenvolvimentistas e textos políticos. Estas mensagens estão incorporadas na programação, particularmente as muito aguardadas telenovelas e noticiários nacionais. A aceitação de mensagens televisivas é uma característica-chave da mudança como gurupaenses ao longo dos anos adotam, copiam, emulam ou opinam positivamente para selecionar padrões não locais. Ignorar e resistir às mensagens indica graus de estabilidade, no sentido de que a interpelação externa não é acomodada e os padrões locais são preferidos.

Outra grande transformação em Gurupá, paralela a eventos que tiveram lugar noutras partes da Amazônia, foi a ascensão dos movimentos sociais. De um campesinato predominantemente organizado hierarquicamente através do aviamento do tempo de Wagley e Galvão, começaram mudanças consideráveis na década de 1980, para unir os trabalhadores rurais e das pequenas cidades, levando à derrubada

ou transformação de tal sistema. Ressalta-se a incorporação da região amazônica pelo regime militar, essencialmente como fronteira de recursos para alimentar o desenvolvimento econômico no sul do país, bem como para servir de válvula de segurança para desanuviar conflitos sociais noutras áreas, através da migração. Embora estes processos se deram de formas diferentes em toda a região, a nossa investigação fornece detalhes sobre o desenrolar dos acontecimentos no contexto do Gurupá.

Aqui, uma combinação de tensões de mercado e de base política agiu sobre um sistema padrão-cliente enfraquecido. Três elementos fizeram pender o equilíbrio: o afluxo de empresas de extração através de incentivos do governo militar, criando um aumento significativo do conflito sobre os recursos (madeira e palmito). O conflito, complicado por reivindicações ambíguas e/ou fraudulentas de terras, colocou os proprietários de terras em grande escala contra os proprietários de terras em pequena escala. O segundo, a expulsão violenta dos residentes de uma imensa área na Ilha Grande de Gurupá. E em terceiro lugar, os danos causados pela pesca comercial, pondo em perigo a subsistência. As ameaças ao consumo de açaí e de peixe foram uma poderosa faísca para obter apoio para a resistência. Além disso, o chefe político local, enfraquecido com o tempo e a sua corrupção exposta, tornou-se um ponto focal de raiva.

Neste ínterim, o novo padre levava a mensagem da teologia da libertação da Igreja, desafiando diretamente as desigualdades locais. Os leigos iniciaram o difícil processo de organização dos CEBs, o que exigiu a ultrapassagem dos laços hierárquicos com os patrões. Uma vez conseguida, esta base permitiu à facção progressista dos Gurupá ganhar o sindicato rural (após os 54 dias de ocupação) e começar a pressionar no sentido de direitos de terra para os pequenos agricultores e ocupantes da terra. Finalmente, o movimento ganhou lugares na câmara municipal e depois da prefeitura, através do PT.

A fase seguinte dos movimentos sociais envolveu a criação de iniciativas de desenvolvimento sustentável financiadas por doadores internacionais, sendo a mais duradoura e impactante a ONG FASE-Gurupá, que trabalhou em estreita colaboração com o STR e o PT.

A regularização do complexo sistema de propriedade da terra foi um resultado fundamental desses esforços e incluiu a criação de inúmeras unidades de conservação, com diferentes modelos de uso comum do solo. Estes sucessos são paralelos a projetos em toda a Amazônia, embora à FASE-Gurupá e ao STR possa ser creditada a criação do primeiro modelo de uso do solo para assentamentos em planícies aluviais em todo o Brasil. Projetos adicionais incluíram a sistematização da produção de camarão, que continua a ser um modelo de sucesso em 2020 e o manejo do açaí. Durante este tempo, a Casa Familiar Rural (a escola de extensão rural) começou a formar uma nova geração de agroextrativistas versados nos ideais de sustentabilidade e justiça social. Nos anos 2000, essa história de sucesso evoluiu em Gurupá à medida que os direitos de terra foram assegurados, melhorias nos meios de subsistência ocorreram devido ao aumento da produção do açaí e da assistência governamental, e mesmo melhorias tecnológicas (televisão, celulares e internet) permitiram melhores ligações ao mundo exterior.

Até os anos 2010, contudo, cismas no seio dos movimentos sociais e novos desafios ambientais ameaçam estes sucessos. Surgiu uma divisão entre a Igreja e a FASE-Gurupá, mas com o fim do financiamento, a ONG saiu do município. Na sequência destes acontecimentos, o STR ficou enredado na gestão burocrática e o PT dividiu-se entre duas facções concorrentes, uma mais alinhada com a Igreja e outra mais secular. Enquanto isso, nacionalmente o PT implodiu sob acusações de escândalo, corrupção e o impeachment da Presidente Dilma Rousseff, e a prisão (e posterior libertação) do ex-Presidente Lula (atualmente Presidente pelo terceiro mandato). A esta instabilidade veio juntar-se o reinício da extração predatória de madeira, liderada pela empresa Hadex. Detalhamos como a empresa de extração obteve acesso às terras quilombolas, incluindo as falhas dos movimentos socioambientais para resolver problemas fundamentais de algumas comunidades de terra firme, que optaram por lidar com a empresa de extração em vez de permitir que as ONG ambientais ajudassem a mediar os contratos. A empresa gerou uma enorme riqueza, restando muito pouco da mesma na comunidade e um ecossistema significativamente perturbado foi deixado para trás. Um padrão secular para as populações ribeirinhas da Amazônia que uma vez mais se repete.

Para explorar a lógica subjacente a estes comportamentos, aplicamos o modelo econômico autocentrado (foco microeconômico), o modelo subversivo (foco na economia política) e o modelo de guardião da floresta tropical (foco na economia cultural). A continuidade do desenvolvimento sustentável inicia-se em muitas partes do município, algumas das quais com muito sucesso, e evidenciam a persistência do modelo cultural a longo prazo. Em termos das comunidades quilombolas, atualmente envolvidas na extração predatória de madeira, a analogia grega do pássaro de fogo e o desejo de se erguer das cinzas e recuperar os sucessos socioambientais está na mente de muitos.

Voltando à introdução deste volume, afirmamos que Gurupá é provavelmente a comunidade mais bem estudada da Amazônia. O conteúdo deste livro fornece agora ao leitor um panorama da literatura escrita até a data da publicação, em uma única língua e analisado em termos de padrões de continuidade e mudança. Ao longo do volume, temos procurado colocar esta pesquisa num contexto regional maior, reconhecendo que a comunidade tem sido a principal e, durante muito tempo, apenas a única comunidade etnograficamente estudada na Amazônia. Apesar desta anomalia, o valor de um estudo de longa duração deve ser visto como uma adição valiosa e crítica à literatura das ciências sociais para a região, tal como é referido nestas páginas.

É também importante mencionar laços humanos que nascem de interações tão intensas ao longo dos anos. Tal como há cerca de 80 anos, os Wagleys e Galvãos “tocaram” emocionalmente e foram também “tocados” pelas pessoas de Gurupá. Hoje, várias décadas depois, o seu impacto ainda se faz sentir nas memórias dos descendentes daquela pequena comunidade amazônica. Estas ligações são também partilhadas pelas gerações seguintes de antropólogos e outros cientistas sociais que revisitam a comunidade. Uma e outra vez, laços entre os gurupaenses e pessoas de fora se estreitam, conectando-se emocionalmente uns com os outros, fazendo desta comunidade uma encruzilhada única em tantos níveis.

Referências

- Abal, Felipe Cittolin. 2018. *Altas cortes e criminosos nazistas: o processo decisório em uma análise histórico-jurídica*. Rio de Janeiro: Gramma.
- Abel, Matthew. 2023. *The Forest and the Factory: Debt, Development, and Community in the Amazon Delta*. Doctoral dissertation (anthropology). St. Louis: Washington University in St. Louis.
- _____. 2022. Struggle for Health: Medical Brokerage and the Power of Care in Brazil's Amazon Estuary." *Cultural Anthropology* 37 (3): 421-49.
- Acevedo, Rosa & Castro, Edna. 1998 [1983]. *Negros de Trombetas: Guardiães de Matas e Rios*. 2nd Edition. Belém: Cejup/UFGA-NAEA.
- Acevedo-Ramos, Claudia; Silva, José Natalino Macedo & Merry, Frank. 2015. The evolution of Brazilian forest concessions. *Elementa: Science of the Anthropocene*, 3:1-8.
- Acquista, Andrew. 2009. *Tresillo: A rhythmic framework connecting differing rhythmic styles*. Long Beach: California State University.
- Acuña, C. 1641 [1865]. *Novo descobrimento do grande rio das Amazonas*. Revista Trimestral do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil. Tomo XXVIII, Rio de Janeiro.
- Adams, Cristina; Murrieta, Rui & Neves, Walter. 2009. Introduction. In: Adams, Cristina; Murrieta, Rui; Neves, Walter & Harris, Mark (ed.). *Amazon Peasant Societies in a Changing Environment: Political Ecology, Invisibility, and Modernity in the Rainforest*. New York: Springer. [original Portuguese version. 2006. *Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade*. São Paulo: Annablume.]
- Afonso, Lúcia. 2005. *Imagens de mulher e trabalho na telenovela brasileira (1999-2001)*. Goiânia: Editoria da Universidade Católica de Goiás.
- Agra, Klondy & Silva, Adnilson. 2013. A visão do mundo vivido ribeirinho nas obras de Charles Wagley [The Vision of the Lived Riverine World in the Works of Charles Wagley]. *Revista Geografar*, Curitiba, 8 (2):160-179.
- Agassiz, Louis. 1975 [1896]. *A Journey in Brazil*. New York: Botanical Garden.
- Allegretti, Mary. 2002. *A construção social de políticas ambientais – Chico Mendes e o Movimento dos Seringueiros*. PhD Thesis, University of Brasília.
- _____. 1995. Extracting Activities in the Amazon. In: M. Clüsener-Godt & Sach, I. (ed.). *Extractivism in the Brazilian Amazon: perspectives on regional development*. MAB Digest 18, Paris: UNESCO. p. 157-174.
- _____. 1994. Introdução. In: Ricardo Arnt (ed.). *O destino da floresta: reservas e desenvolvimento sustentável na Amazônia*. Rio de Janeiro: Instituto de Estudos Amazônicos e Ambientais; Fundação Konrad Adenauer, p. 17-47.
- _____. 1990. Extractive Reserves: an alternative for reconciling development and environmental conservation in Amazonia. In: Anderson, A. (ed.). *Alternatives to*

- Deforestation: steps toward sustainable use of the Amazonia Rain Forest*. New York: Columbia University Press. p. 252-264.
- Allen, Paul. 1947. Indians of southeastern Colombia. *Geographical Review* 37(4):567-582.
- Almeida, Mauro. 1993. *Rubber Tappers of the Upper Juruá River, Acre: the making of a Forest Peasantry*. PhD Thesis, Cambridge University.
- Ameen, Ayesha & Raza, Shahid. 2018. Green Revolution: A Review. *International Journal of Advances in Scientific Research* 3(12):129-137.
- Amnesty International. 1988. *Brazil: authorized violence in rural areas*. London.
- Anderson, Anthony; May, Peter & Balick, Michael. 1991. *The Subsidy from Nature: palm forests peasantry, and development on an Amazon Frontier*. New York: Columbia University Press.
- Anderson, Robin. 1985. The Caboclo as Revolutionary: The Cabanagem Revolt: 1835-183. In: Parker, Eugene (ed). *The Amazon Caboclo: Historical and Contemporary Perspectives*. Studies in Third World Societies. College of William and Mary. p. 51-87.
- Araújo, Roberto. 1993. *La cité domestique, stratégies familiales et imaginaires sur un front de colonisation en Amazonie brésilienne*. Thèse de doctorat. Paris: Université Paris X.
- Araújo, Samuel. 1988. Brega: Music and Conflict in Urban Brazil. *Latin American Music Review/Revista de Música Latinoamericana* 9(1): 50-89.
- Arensberg, Conrad. 1954. The Community-Study Method. *American Journal of Sociology*. LX(2): 109-124.
- Armbrust, Walter. 1998. When the lights go down in Cairo: Cinema as Secular Ritual. *Visual Anthropology* 10:413-442.
- Arroyo-Kalin, Manuel. 2010 The Amazonian formative: crop domestication and anthropogenic soils. *Diversity*. 2(4): 473-504.
- Assunção, Matthias. 2005a. Brazilian popular culture or the curse and blessings of cultural hybridism. *Bulletin of Latin American Research* 24(2): 157-166.
- _____. 2005b. *Capoeira: a history of an Afro-Brazilian martial art*. London: Routledge.
- Baena, Antônio. 2004 [1839]. *Ensaio corográfico sobre a Província do Pará*. v. 30. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial.
- Baldwin, John & De Souza, Eros. 2001. Modelo de Maria and Machismo: the social construction of gender in Brazil. *Interamerican Journal of Psychology* 35 (1):9-29.
- Balée, William. 2014. Charles Wagley on Changes in Tupi-Gurani Kinship Classifications. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humans* 9 (3) 645-659.
- _____. 2013. *Cultural Forests of the Amazon: A Historical Ecology of People and Their Landscapes*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- _____. 2006. The Research Program of Historical Ecology. *Annual Review of Anthropology*, 35:75-98.
- _____. 1994. *Footprints of the forest: Ka'apor ethnobotany, the historical ecology of Plant utilization by an Amazonian people*. New York: Columbia University Press,

- Baletti, Brenda. 2016. Toward the Worker State, or Working for the State? Reorganization of Political Antagonisms in the Brazilian Amazon. *Latin American Perspectives* 43 (2): 22-47.
- _____. 2014. Saving the Amazon? Sustainable soy and the new extractivism. *Environment and Planning A*, 46:5-25.
- Ban, Cornel. 2013. Brazil's Liberal Neo-Developmentalism: New Paradigm or Edited Orthodoxy? *Review of International Political Economy* 20 (2):298-331.
- Barham, Bradford & Coomes, Oliver. 1996. *Prosperity's Promise: The Amazon Rubber Boom and Distorted Economic Development*. Boulder, CO: Westview Press.
- _____. 1994. Wild Rubber: Industrial Organization and the Microeconomics of Extraction During the Amazon Rubber Boom (1860-1920). *Journal of Latin American Studies* 26:37-72.
- Barreto, Cristiana; Lima, Helena; Rostain, Stéphen & Hofman, Corinne (ed.). 2020. *Koriabo, from the Caribbean Sea to the Amazon River*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi; Leiden University.
- Barreto, Cristiana; Nascimento, Hannah Fernandes & Pereira, Edithe. 2016. Lugares persistentes e identidades distribuídas no Baixo Amazonas: complexos cerâmicos pré-coloniais de Monte Alegre, Pará. *Revista de Arqueologia* 29 (1): 55-85.
- Barreto, Cristiana; Lima, Helena & Jaimes-Betancourt Carla (ed.). 2016. *Cerâmicas Arqueológicas da Amazônia: ruma a uma síntese*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, IPHAN.
- Basset, Lucy. 2008. Can conditional cash transfer programs play a greater role in reducing child undernutrition? Discussion Paper 0835. Washington, D.C.: World Bank.
- Barbosa, Luiz. 2000. *The Brazilian Amazon rainforest: Global Ecopolitics, Development, and Democracy*. Lanham, MD: University Press of America.
- Barroso, Mônica. 2006. *Waves in the Forest*. PhD dissertation. London: London School of Economics.
- Bastide, Roger. 1978. *The African Religions of Brazil: Toward a Sociology of the Interpenetration or Civilizations*. Baltimore, MD: The John Hopkins University Press.
- Becker, Bertha. 1974. Amazônia, Fronteira de Recursos. *Rev. Bras. Geografia* 36 (2).
- Béhague, Gerard. 2007. Afro-Brazilian Traditions. *The Garland Handbook of Latin American Music*. 2. Ed. New York: Routledge. p. 352-369.
- _____. 2006. Regional and national trends in Afro-Brazilian religious musics: a case of cultural pluralism. *Latin American Music Review/Revista de Música Latinoamericana* 27(1): 91-103.
- Benathar, Cássia. 2015. História e Memória de Judeus em Gurupá: um estudo de caso a partir dos Aben-Athar (1890-1900). Trabalho de Conclusão de Curso. Breves: Universidade Federal do Pará.
- Benavides, Hugo. 2008. *Drugs, Thugs, and Divas: Telenovelas and Narco-Dramas in Latin America*. Austin: University of Texas Press.

- Benjamin, Walter. 1985. The work of art in the age of mechanical reproduction. In: Mast, Gerald & Cohen, Marshall (eds). *Film theory and criticism*. New York: Oxford University Press. p. 675-694.
- Bennett, Bradley. 1992. Plants and People of the Amazonian Rainforests: In Sustainable Development. *BioScience* 42:599-607.
- Berger, John. 1980. *About looking*. New York: Pantheon Books.
- _____. 1972. *Ways of seeing*. London: British Broadcasting Corporation and Penguin Books.
- Bettendorf, Padre João. 1909. Chronica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (RIHGB)* LXXII, Tomo 1.
- Berryman, Philip. 1987. *Liberation Theology: Essential Facts about the Revolutionary Movement in Latin America and Beyond*. Philadelphia: Temple University Press.
- Bezerra, Valeria; Freitas-Silva, Otne & Damasceno, Leandro. 2016. *Açaí: produção de frutos, mercado e consumo*. Macapá: Embrapa Agroindústria de Alimentos; Embrapa Amapá.
- Blay, Eva. 1981. *As Prefeitas: A Participação da Mulher no Brasil*. Rio de Janeiro: Avenir Editorial.
- Bodley, John. 2008. *Anthropology and Contemporary Human Problems*. Lanham, MD: AltaMira Press.
- Boff, Leonardo & Boff, Clodovis. 1986. *Liberation Theology: From Dialogue to Confrontation*. San Francisco: Harper & Row Publishers.
- Bolle, Willi. 2019. *Boca do Amazonas, sociedade e cultura em Dalcídio Jurandir*. São Paulo: SESC São Paulo.
- Bolsa Família. 2019. Disponível em: <http://www.portaltransparencia.gov.br>.
- Boom, Brian. 1988. The Chácobo Indians and their palms. In: Balick Michael (ed) *The palm, tree of life: biology, utilization and conservation, Advances in economic botany* 6. Bronx: The New York Botanical Garden, p. 91-97.
- Borromeu, Carlos. 1946. *Contribuição a História das Paróquias da Amazônia*. Niterói: Escola Industrial Dom Bosco.
- Botelho, Gabrielle. 2017. Documentação e Cultura Material: As relações de contato europeu e indígena no Forte Santo Antônio de Gurupá (1616-1623). Trabalho de Conclusão de Curso. Belem: Universidade da Amazônia.
- Bourdieu, Pierre. 1984. *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- _____. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Translated by R. Nice. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brandon, Katrina; Redford, Kent & Sanderson, Steven. 1998. *Parks in Peril: People, Politics, and Protected areas*. Washington DC: Island Press.
- Braga, Theodoro. 1919. *Noções de chorographia do Estado do Pará*. Belém: Empresa Graphica Amazônia.

- Branford, Susan & Glock, Oriol. 1985. *The last frontier: Fighting over land in the Amazon*. London: Zed Books.
- Brasil. 2006. Law 11.284. Public Forest Law and the Creation of the Brazilian Forest Service [Lei de Gestão de Florestas Públicas e criação Serviço Florestal Brasileira]. Presidência da República/Subdivisão da Casa Civil para Assuntos Jurídicos.
- Brasil, Antônio. 2007. A atuação de organizações não-governamentais na governança ambiental da Amazônia: O caso da ONG FASE no Município Paraense de Gurupá. Dissertação de Mestrado. Brasília: Universidade Católica de Brasília.
- Brondízio, Eduardo. 2008. *The Amazon Caboclo and the Açaí Palm: Forest Farmers in the Global Market*. The Bronx, NY: The New York Botanical Garden.
- Brondízio, Eduardo & Siqueira, Andrea. 1997. From Extractivists to Forest Farmers: Changing Concepts of Caboclo Agroforestry in the Amazon Estuary. *Research in Economic Anthropology* 18:233-279.
- Browder, John. 1992. The limits of extractivism: Tropical Forest Strategies Beyond Extractive Reserves. *BioScience* 42(3): 174-183.
- Browder, John & Godfrey, Brian. 1997. *Rainforest Cities: Urbanization, Development, and Globalization of the Brazilian Amazon*. New York: Columbia University Press.
- Brown, Diana. 1986. *Umbanda: Religion and Politics in Urban Brazil*. Ann Arbor, MI: UMI Research Press.
- Bueno, Francisco. 1882. *Vocabulário Tupi-Guarani/Português*. São Paulo: Brasilivros.
- Bunker, Stephen. 1985. *Underdeveloping the Amazon: Extraction, Unequal Exchange, and the Failure of the Modern State*. Chicago: University of Illinois Press.
- Bush, Mark; McMichael, Crystal; Piperno, Dolores Silman; Miles, Jos Barlow; Peres, Carlos.
- Power, Mitchell & Palace, Michael. 2015. Anthropogenic influence on Amazonian forests in pre-history: an ecological perspective. *Journal of Biogeography* 42: 2277-2288.
- Cabral, Mariana. 2011. Juntando cacos: uma reflexão sobre a classificação da fase Koriabo no Amapá. *Amazônica-Revista de Antropologia* 3 (1):90-106.
- Calmon Júnior, Lastênio. 1975. *Vultos, Fatos & Lendas Linharenses*. Linhares: Prefeitura Municipal de Linhares.
- Campbell, Jeremy. 2015. The Land Question in Amazonia: Cadastral Knowledge and Ignorance in Brazil's Tenure Regularization Program. *PolLAR Political and Legal Anthropology Review*, 38 (1): 147-167.
- Callado, Pedrinho. 2013. *Gambá - Expressão de Identidade*. Disponível em: <https://culturadogamba.blogspot.com.br>. Acesso em: maio 2021.
- Cardoso, Eliana, 2009. A brief history of trade policies in Brazil: from ISI, export promotion and import liberalization to multilateral and regional agreements. Paper presented at the Conference on The Political Economy of Trade Policy in the BRICS. New Orleans, LA. p. 1-33. Available at: <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.621.8057&rep=rep1&type=pdf>. Accessed: maio 2021.

Carvalho e Melo 1960 [1751-1759]. *A Amazônia na era pombalina: Correspondência inédita do governador e capitão-general do estado do Grão-Pará e Maranhão, 1751-1759*. Editado por Marcos Carneiro de Mendonça. Brasília: Senado Federal/Conselho Editorial.

Cavalcante, Francisco; Rodrigues, Écio & Azevedo, Luiz. 2003. *Manual de Manejo Florestal de Uso Múltiplo*, v. 1. Brasília: Ministério do Meio Ambiente. (Série a Reserva Extrativista que conquistamos).

Carvalho, Katia; Treccani, Girolamo; Ehringhaus; Christiane & Vieira, Pedro. 2008 *Trilhas da Regularização Fundiária para Populações nas Florestas Amazônicas*. Belém: CIFOR/CIM/FASE.

Castro, Fábio de; Hogenboom, Barbara & Baud, Michiel. 2016. *Environmental Governance in Latin America*. New York: Palgrave.

Chelekis, Jessica. 2011. Direct sales in the Amazon: gender, work, and consumption in Ponta de Pedras, Pará, Brazil. PhD Dissertation (Anthropology). Indiana: Indiana University.

Chernela, Janet. 2005. Anthropology of Amazonia. In Eakin, Marshall and Paulo Roberto de Almeida (eds). *Envisioning Brazil: A Guide to Brazilian Studies in the United States 1945-2003*. Madison, WI: University of Wisconsin Press. p. 203-240.

Chibnik, Michael. 1991. Quasi-ethnic groups in Amazonia. *Ethnology* 30:167-182.

Calório, Cláudia. 2004. Manejo e conservação de recursos naturais na Amazônia: o caso dos sistemas agroflorestais. In: Carneiro, Marcelo; Irene, Hohn & Calório, Cláudia (eds.). *10 anos trabalhando pela agroecologia*, Belém: Grupo de Assessoria em Agroecologia na Amazônia. p. 65-83.

Cleary, Brain. 1998. Lost Altogether to the Civilised World: Race and the Cabanagem in Northern Brazil, 1750 a 1850. *Comparative Studies in Society and History* 40 (1):109-135.

_____. 1993. After the frontier: Problems with political economy in the mode Brazilian Amazon. *Journal of Latin American Studies* 25:331-349.

_____. 1990. *Anatomy of the Amazon Gold Rush*. Iowa City: University of Iowa Press.

Clement Charles; Denevan, William; Heckenberger, Michael; Junqueira, André; Neves, Eduardo; Teixeira, Wenceslau & Woods, William. 2015. The Domestication of Amazonia before European Conquest. *Proc Biol Sci*.282:1-9.

Clement, Charles. 1999. 1492 and the Loss of Amazonian Crop Genetic Resources. I. The relation between domestication and the human population decline. *Economic Botany* 53:188-202.

Coomes, Oliver & Barham, Brad. 1997. Rain Forest extraction and conservation in Amazonia. *The Geographical Journal* 163(2): 180-189.

_____. 1994. The Amazon Rubber Boom: Labor Control, Resistance, and Failed Plantation Development Revisited. *Hispanic American Historical Review* 74 (2): 231-257.

Corner, John. 2000. Influence: the contested core of media research. In: Curran, J. & Gurevitch, M. (eds). *Mass Media and Society*. London: Arnold. p. 376-397.

Corrêa, Mariza. 2000. O mistério dos orixás e das bonecas: raça e gênero na Antropologia brasileira. *Etnográfica*, Lisboa 4(2):223-265.

- Costa, João. 2016. *O Guia de Folclore Brasileiro*. São Paulo: OnLine Editora.
- Counsell, Simon & Rice, Tim. 1992. *The Rainforest Harvest: Sustainable Strategies for Saving the Tropical Forests?* London: Friends of the Earth Trust.
- Crawford, Terence. 1992. Photography: theories of realism and convention. In: Edwards, Elizabeth (ed). *Anthropology and photography, 1860-1920*. New Haven: Yale University Press. p. 18-31.
- Creeber, Glen. 2006. Introduction and Decoding Television. In: Creeber, Glen (ed). *Tele-Visions: An Introduction to Studying Television*. London: British Film Institute. p. 1-11; 44-59.
- Crespo, Marlene. 2012. *Curupira: o Guardião da Floresta*. São Paulo: Peirópolis.
- Cruz, Ernesto. 1958. *Colonização do Pará*, Belém: Conselho Nacional de Pesquisa; Instituto Nacional de Pesquisas da Amazonia.
- DaMatta, Roberto. 2014. Um pequeno tributo para um grande antropólogo. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* 9 (3):617-622.
- _____. 1990. Brazil: A Changing Nation and a Changeless Society? Further Notes on the Nature of the Brazilian Dilemma. *Florida Journal of Anthropology. Special Publication* 6:93-102.
- _____. 1987. *A Casa e a Rua*. Rio de Janeiro: Rocco.
- _____. 1973. *Ensaio de Antropologia Estrutural*. Petrópolis: Vozes.
- Daniel, Kidder. 1845. *Sketches of Residence and Travels in Brazil Embracing Historical and Geographical Notices of the Empire and its Several Provinces*. Sorin & Ball, v. 2. London: Wiley & Putnam.
- Davis, Shelton. 1993. *Indigenous Views of Land and the Environment*. World Bank Discussion Papers No. 188. Washington D.C.: The World Bank.
- Davis, Shelton & Partridge, William. 1994. A promoção do desenvolvimento das populações indígenas da América Latina. *Finanças & Desenvolvimento* 14.1 (1994): 38-40.
- Dean, Warren. 1987. *Brazil and the Struggle for Rubber*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Delpar, Helen. 2008. *Looking South: The Evolution of Latin Americanist Scholarship in the United States, 1850-1975*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press.
- Denevan, William. 2012. Rewriting the Late Pre-European History of Amazonia. *Journal of Latin American Geography* 11(1):9-24.
- Diamond, Sara & Poirier, Christian. 2010. Brazil's Native Peoples and the Belo Monte Dam: a case study. *NACLA Rep Am* 43 no5 S/O 2010. Pp. 25-9, 39-40. New York: North American Congress on Latin America.
- Dias, Ailton; Amaral, Manuel; Melo, Lidiane & Fernandes, Katiuscia. 2011 [2006]. *Regularização fundiária e Manejo Florestal Comunitário na Amazônia. Sistematização de uma experiência inovadora em Gurupá, PA*. Brasília: IEB.
- Diegues, Antonio (Org.). 2002. *Povos e Águas. Inventário de Áreas Úmidas Brasileiras*. São Paulo: Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras/USP.

- Di Paolo, Pasquale. 1990. *Cabanagem: A Revolução Popular da Amazonia*. Belém: CEJUP.
- Dodd, Lucy. 2020a. Aspiring to a Good Life: Rural-Urban Mobility and Young People's Desires in the Brazilian Amazon. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 25(2):283-300.
- _____. 2020b. Mobile Lives, Flexible Livelihoods: Inter-generational Change in Amazonian Communities. PhD Dissertation. Bloomington: Indiana University.
- Donham, Donald. 1990. *History, power, ideology: Central issues in Marxism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dos Santos, Marli. 2005. *Aprendizados do Projeto de Manejo dos Recursos Naturais da Várzea – ProVárzea*. Série Estudos 4. Brasília: Ministério do Meio Ambiente.
- Dove, Michael. 1983. Theories of swidden agriculture, and the political economy of ignorance. *Agroforest Syst* (1): 85-99.
- Downey, Greg. 2008. Scaffolding Imitation in Capoeira: Physical education and enculturation in an Afro-Brazilian art. *American Anthropologist* 110(2): 204-213.
- Ducke, Adolfo. 1946. Plantas de cultura precolombiana na Amazônia brasileira: notas sobre as espécies ou formas espontâneas que supostamente lhes teriam dado origem. Instituto Agrônomo do Norte. *Boletim Técnico IAN*, Belém 8:1-24.
- Eloy, Ludivine; Brondízio, Eduardo & Do Pateo, Rogerio. 2014. New Perspectives on Mobility, Urbanisation and Resource Management in Riverine Amazônia. *Bulletin of Latin American Research*, 34(1): 3-18.
- Engler, S. 2020. Umbanda: Africana or Esoteric? *Open Library of Humanities* 6(1): 25.
- Erickson, Clark. 2006. The Domesticated Landscapes of the Bolivian Amazon. In: Balée, William & Erickson, Clark (eds). *Time and Complexity in Historical Ecology: Studies in the Neotropical Lowlands*. New York: Columbia University Press.
- Escobar, Arturo. 1995. *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Evans, Clifford & Meggers, Betty. 1960. Archaeological Investigations in British Guiana. *Bureau of American Ethnology Bulletin* 177:1-418.
- Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other: how anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- FASE-Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional. 2005. *Desenvolvimento Local Plano de Desenvolvimento Local Sustentável da Comunidades Remanescentes de Quilombos do Município de Gurupá-ARQMG e ARQMR*. Gurupá: FASE-Programa Amazônia.
- _____. Relatório de Atividades de 1999, Belém e Gurupá. Mimeo.
- _____. Relatório de Atividades de 2000, Belém e Gurupá. Mimeo.
- _____. Relatório de Atividades de 2001, Belém e Gurupá. Mimeo.
- _____. Relatório de Atividades de 2002, Belém e Gurupá. Mimeo.
- _____. Relatório de atividades do componente Pesca Artesanal, junho 2002. Mimeo.
- _____. Relatório de Atividades de 2003, Belém. Mimeo.

- _____. Relatório de Atividades de 2004, Belém e Gurupá. Mimeo.
- _____. 2004a. Implantação de uma Reserva Municipal de Desenvolvimento Sustentável no município de Gurupá - Pará, Belém. Mimeo.
- Fairhead, James; Leach, Melissa & Scoones, Ian. 2012. Green grabbing: a new appropriation of nature? *Journal of Peasant Studies* 39(2): 237-261.
- Falcão, Newton; Moreira, Adônis & Brian, Nicolas. 2009. A fertilidade dos solos de Terra Preta de índio da Amazônia Central. *Embrapa Pecuária Sudeste*, p. 189-200.
- Faulhaber, Priscila. 2012. The Production of the Handbook of South American Indians v. 3 (1935-1948). *Vibrant Virtual Brazilian Anthropology* 9 (1): 82-111.
- _____. 2011. O Instituto de Antropologia Social (EUA, Brasil e México). Um Artefacto da Resposta Antropológica ao Esforço de Guerra. *Revista Mana* 17:9-39
- Fausto, Carlos & Neves, Eduardo. 2018. Was there ever a Neolithic in the Neotropics? Plant familiarization and biodiversity in the Amazon. *Antiquity* 92(366):1604-1618.
- Fearnside, Philip. 2006. Dams in the Amazon: Belo Monte and Brazil's Hydroelectric Development of the Xingu River Basin. *Environmental Management* 38 (1):16.
- _____. 1989. Extractive reserves in Brazilian Amazonia: An opportunity to maintain tropical forest under sustainable use. *BioScience* 39(6):387-393
- Fernandes, Glenda; Lima, Helena & Ribeiro, Anna. 2018. Cerâmicas Koriabo e Problematizações Iniciais Sobre a Arqueologia na Foz do Rio Xingu. *Habitus* 16(2): 403-424.
- Ferreira, João. 2003. *O Pará e seus municípios*, Belém: J.C.V.
- Figueiredo, Vanessa & Carvalho, Luciana. 2019. O Gambá e as Trocas rituais na Festa de São Benedito em Almeirim, PA. *Revista Asas da Palavra*, Belém, v. 16(1): 65-76.
- Ricardo & Camargo, Maria Luiza. 2013. Latifúndio, Conflito e Desenvolvimento no Vale do Jari: do Aviamento ao Capitalismo Verde. *Agrária*, São Paulo (18):114-140.
- Foweraker, Joseph. 1981. *The Struggle for Land: A Political Economy of the Pioneer Frontier in Brazil from 1930 to the Present Day*. v. 39. Cambridge: Cambridge University Press.
- Freire, Paulo. 1972. *Pedagogy of the Oppressed*. New York: Herder and Herder.
- Freyre, Gilberto. 1946. *The Masters and the Slaves*. Translated by Samuel Putnam. New York: Knopf.
- Funes, Eurípedes. 1995. Nasci nas Matas, Nunca Tive Senhor. História e Memória dos Mocambos do Baixo Amazonas. PhD Dissertation. São Paulo: FFLCH/Universidade de São Paulo.
- Futemma, Celia. 2009. The use of land Access to Forest Resources: The Caboclos of the Lower Amazon and their Socio-Cultural Attributes. In: Adams, Cristina; Murrieta, Rui; Neves, Walter & Harris, Mark (eds.). 2009 *Amazon Peasant Societies in a Changing Environment: Political Ecology, Invisibility, and Modernity in the Rainforest*. New York: Springer. p. 215-237.
- Galvão, Eduardo. 1960. Áreas culturais indígenas do Brasil, 1900-1959. *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi nova série, Antropologia* 8:1-41

- _____. 1955 [1976]. *Santos e Visagens: Um Estudo da Vida Religiosa de Itá*. São Paulo: Editora Nacional.
- _____. 1953. Vida Religiosa do Caboclo da Amazônia. *Boletim do Museu Nacional* 15):1-18. Republished 1983, *Religião e Sociedade*, 10. Petrópolis: Vozes.
- _____. 1952. The Religion of an Amazon Community: A Study in Culture Change. PhD dissertation. New York: Columbia University.
- _____. 1951a. Panema: a belief of the Amazonian caboclo. *Museum Magazine Paulista*, São Paulo 5.:221-225.
- _____. 1951b. Boi-bumbá, Uma Versão do Baixo-Amazonas. *Anhembi*, São Paulo 3(8): 275-291.
- Garfield, Seth. 2014. *In Search of the Amazon: Brazil, the United States, and the Nature of a Region*. Durham, NC: Duke University Press.
- Globo Rural. 2018. Ilha das Cinzas é laboratório de tecnologias ambientais na Amazônia. Disponível em: <https://g1.globo.com/economia/agronegocios/globo-rural/noticia/2021/01/17/ilha-das-cinzas-e-laboratorio-de-tecnologias-ambientais-na-amazonia.ghtml>. Acesso em: abr. 2021.
- Goldman, Michael. 2005. *Imperial Nature: The World Bank and Struggles for Social Justice in the Age of Globalization*. New Haven: Yale University Press.
- Good-Perkins, Emily. 2018. In search of culturally sustaining music pedagogy: Adolescent music students' perceptions of singing and music teaching. Doctoral dissertation. Columbia University. ProQuest Dissertations & Theses. (Publication n. 10816933).
- Goulding, Michael; Smith, Nigel & Mahar, Dennis. 1996. *Floods of fortune: Ecology and economy along the Amazon*. New York: Columbia University Press.
- Governo Federal do Brasil. 2009. *Aproveitamento Hidrelétrico Belo Monte: Relatório de Impacto Ambiental*. Brasília, DF: Ministério de Minas e Energia.
- Grayson Ted. 1992. The use of palms by the Pumé Indians of southwestern Venezuela. *Principes* 36(3): 133-142.
- Greaves, Tom; Bolton, Ralph & Zapata, Florencia. 2010. *Vicos and Beyond: A Half Century of Applying Anthropology in Peru*. Lanham, MD: AltaMira Press.
- Green, James. 2010. *We Cannot Remain Silent: Opposition to the Brazilian Military Dictatorship in the United States*. Durham, NC: Duke University Press.
- Gregorič Bon, Nataša & Repič, Jaka. (ed.). 2016. Introduction. In: *Moving Places: Relations, Return, and Belonging*. New York: Berghahn Books. P. 1-20.
- Gross, Daniel. 1975. Protein Capture and Cultural Development in the Amazon Basin I. *American Anthropologist* 77 (3):526-549.
- Gujará, Barão de. 1895. História colonial do Pará. In *Revista da Sociedade de Estudos Paraenses, janeiro a junho de 1895*, Belém: Diário Oficial, tomo II, Fascículos I-II, p. 21-55.
- Guedes, Gilvan; Noronha, Kenya; Moro, Sueli; Furin, Mariangela. 2019. The Impact of Pensions and Private Transfers on Rural Poverty in Brazil. *Revista Latinoamericana de Población*, 14(26): 23-45.

- Guimarães, Maria. 2017. *A História de um Intelectual Orgânico em Defesa de Educação na Amazônia: Manoel do Carmo e a Casa Familiar Rural de Gurupá-PA*. Masters' Thesis (Education): Belém: Universidade Federal do Pará.
- Gutiérrez, Gustavo. 1971. *Teología de la liberación: Perspectivas*. Lima: CEP.
- Håkansson, N. Thomas & Widgren, Mats (eds.). 2014. *Landesque Capital: The historical ecology of enduring landscape modifications*. London: Routledge.
- Hall, Anthony. 2000. Introduction and Environment and Development in Brazilian Amazonia: From Protectionism to Productive Conservation. In: Hall, Anthony (ed.). *Amazonia at the Crossroads: The Challenge of Sustainable Development*. London: Institute of Latin American Studies. p. 1-7; 99-114.
- _____. 1997. *Sustaining Amazonia: Grassroots Action for Productive Conservation*. Manchester: Manchester University Press.
- Hall, Stuart. 1981. Encoding and Decoding. In: Hall, Stuart; Hobson, Dooth; Lowe, Andre & Willis, Paul (eds.). *Culture, Media, Language*. London: Hutchinson. p. 107-116.
- Hames, Raymond & Vickers, William (eds.). 1983. *Adaptive Responses of Native Amazonians*. New York: Academic Press.
- Harris, Mark. 2017. *Rebelião na Amazônia: Cabanagem, raça e cultura popular no norte do Brasil, 1798-1840*. Campinas: Editora da UNICAMP.
- _____. 2010. *Rebellion on the Amazon: The Cabanagem, Race, and Popular Culture in the North of Brazil, 1798-1840*. v. 95. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 2008. O Lobisomem entre Índios e Brancos: o Trabalho da Imaginação no Grão-Pará no final do século XCVIII. *Revista IEB* 47:29-55.
- _____. 2000. *Life on the Amazon: The Anthropology of a Brazilian Peasant Village*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. 1999. The Brazilian floodplains: Where cholera does not kill caboclos. In: Day, Sophie; Papataxiarchis, Evthymios & Steward, Michael (eds.). *Lilies of the Field: How Marginal People Live for the Moment*. Boulder: Westview Press. p. 196-211.
- _____. 1998. What it means to be caboclo: Some critical notes Amazonian caboclo society as an anthropological object. *Critique of Anthropology* 18(1):83-95.
- Harris, Marvin. 1990. Charles Wagley's contribution to anthropology. *Florida Journal of Anthropology*, Special Number 6:1-14.
- _____. 1989. *Cows, Pigs, Wars, & Witches: The Riddles of Culture*. New York: Vintage.
- _____. 1970. Referential Ambiguity in the Calculus of Brazilian Racial Identity. *Southwestern Journal of Anthropology*. 26(1):1-14.
- Hecht, Susanna & Cockburn, Alexander. 2010 [1990]. *The fate of the forest: developers, destroyers and defenders of the Amazon*. Chicago: University of Chicago Press.
- Heckenberger, Michael James; Afukaka, Kuikuro; Urissapá; Tabata Kuikuro; Russell, Christian; Schmidt, Morgan; Fausto, Carlos & Franchetto, Bruna. 2003. Amazonia 1492: pristine forest or cultural parkland? *Science* 301(5640):1710-1714.

- Hemming, John. 1978. *Red Gold: The Conquest for the Brazilian Indians*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hendrickson [Talley], Monte. 2006. *Child Labor in the Brazilian Amazon: An Ethnographic Approach*. M.A. Thesis. Tennessee: Middle Tennessee State University.
- Heriarte, Mauricio de. 1662 [1964]. *Descrição do estado do Maranhão – Pará – Corrupção rio das Amazonas*; Graz: Akademische Druck.
- Hess, David. 1994. *Samba in the Night: Spiritism in Brazil*. New York: Columbia University Press.
- Hewitt, Warren. 1998. From Defenders of the People to Defenders of the Faith: A 1984-1993 Retrospective of CEB Activity in S. Paulo. *Latin American Perspectives* 25 (1):170-191.
- Hoddinott, John. 2010. Nutrition and Conditional Cash Transfer Programs. In: Adato, Michelle & John Hoddinott. *Conditional Cash Transfers in Latin America*. Baltimore, MD: The John Hopkins University Press. p. 231-257.
- Hodge, Shannon. 2019. Report of Investigations of “Vessel A” from the Site of Carrazedo, Pará. Unpublished Report. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.
- Homma, Alfredo. 1994. Plant extractivism in the Amazon: Limitations and possibilities. In: Clüsener-Godt, Miguel & Sachs, Ignacy (eds). *Extractivism in the Brazilian Amazon: Perspectives on regional development*. MAB [Man and the Biosphere] Digest 18. Paris: UNESCO. p. 34-57.
- Huber, Jacques. 1906. Plantas vasculares colligidas e observadas no baixo Ucayali e no Pampa del Sacramento, nos meses de outubro a dezembro de 1898. *Boletim do Museu Goeldi de Historia Natural e Ethnographia* 4:510-619.
- Huggins, Martha; Haritos-Fatouros, Mika & Philip Zimbaro. 2002. *Violence Workers: Police Torturers and Murderers Reconstruct Brazilian Atrocities*. Los Angeles: University of California Press.
- Hurley, Jorge. 1936. *Traços Cabanos*. Belém: Gráficas do Instituto Lauro Sodré.
- IBGE-Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). 2020. *Censo Demográfico*. Rio de Janeiro: IBGE.
- _____. 2018. Produção da Extração Vegetal e da Silvicultura. SIDRA (Sistema IBGE de Recuperação Automática). Available at: <https://sidra.ibge.gov.br/pesquisa/pevs/quadros/brasil/2018>
- _____. 2016-2017. *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua*. Rio de Janeiro: IBGE.
- _____. 2012. *Censo Demográfico e Censo Econômico*. Rio de Janeiro: IBGE.
- _____. 2010. *Censo Demográfico e Censo Econômico*. Rio de Janeiro: IBGE.
- _____. 1984. *Censo Demográfico e Censo Econômico*. Rio de Janeiro: IBGE.
- _____. 1956. *Censo Demográfico e Censo econômico de 1950*. Rio de Janeiro: IBGE.
- _____. 1940. *Censo Demográfico e Censo econômico de 1950*. Rio de Janeiro: IBGE.
- IDESP-Instituto do Desenvolvimento Econômico-Social do Pará. 1989. *Anuário Estatístico do Estado do Pará: 1986/87*. v. 9, book 1-2. Belém: IDESP.

- Instituto Peabiru. 2016. 'O Peconheiro:' Diagnóstico das Condições de Trabalho do Extrativista. Relatório final para o Programa Trabalho Seguro. Disponível em: <https://institutopeabiru.files.wordpress.com/2017/09/160915-o-peconheiro-diagnostico-acai.pdf>.
- Jelin, Elizabeth. 1990. Introduction. In Jelin, Elizabeth (ed.). *Women and Social Change in Latin America*. New Jersey: Zed Books. p. 1-7.
- Jurandir, Dálcido. 1978. *Ribanceira*. Rio de Janeiro: Record.
- Kalliola Risto; Salo, Jukka; Puhakka, Maarit & Rajasilta, Marjut. 1991. New site formation and colonizing vegetation in primary succession on the western Amazon floodplains. *Journal of Ecology* 79(4): 877-901.
- Kawa, Nicholas. 2016. *Amazonia in the Anthropocene: People, Soils, Plants, Forests*. Austin, TX: University of Texas Press.
- Kearney, Michael. 1996. *Reconceptualizing the Peasantry: Anthropology in Global Perspective*. Boulder, CO: Westview Press.
- Kelly, Arlene. 1984. Family, Church, and Crown: A Social and Demographic History of the Lower Xingu River Valley and the Municipality of Gurupá, 1623-1889. PhD dissertation. Gainesville: University of Florida.
- Kern, Dirse; Lima, Helena; Costa, Jucilene; Lima, Herdjania; Ribeiro, Anna; Moraes, Bruno & Kämpf, Nestor. 2017. Terras Pretas: Approaches to Formation Processes in a New Paradigm. *Geoarchaeology* 32:694-706.
- Kiemen, Mathias. 1954. *The Indian Policy of Portugal in the Amazon Region, 1614-1693*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press.
- Kitzinger, Jenny. 2004. *Framing Abuse: Media Influence and Public Understanding of Sexual Violence against Children*. London: Pluto.
- Kock, Alexander; Brierley, Chris; Maslina, Mark & Lewis, Simon. 2019. Earth system impacts of the European arrival and Great Dying in the Americas after 1492. *Quaternary Science Reviews* 207:13-36.
- Kottak, Conrad. 2014. Charles Wagley: His career, his work, his legacy. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* 9(3): 623-630.
- _____. 2009 [1990]. *Prime-Time Society: An Anthropological Analysis of Television and Culture*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press.
- _____. 1999. The New Ecological Anthropology. *American Anthropologist* 101(1): 23-55.
- _____. 1967. Race Relations in a Bahian Fishing Village. *Ethnology* 6:427-443.
- Kottak, Conrad & Pace, Richard. 2022 A Longitudinal Study of Media in Brazil. In: Costa, Elisabetta; Lange, Patricia, Haynes, Nell & Jolynna Sinanan (eds.). *The Routledge Companion to Media Anthropology*. Abingdon, UK: Routledge Press. p. 47-60.
- Krautler, Erwin. 1997. *Celebrando a Caminhada*. Altamira: Prelazia do Xingu.
- La Pastina, Antonio. 2001. Product Placement in Brazilian Prime Time Television: The Case of the Reception of a Telenovela. *Journal of Broadcasting & Electronic Media* 45(4): 541-557.

- Lathrap, Donald. 1970. *The Upper Amazon*. London: Thames & Hudson.
- Leacock, Seth & Leacock, Ruth. 1972. *Spirits of the Deep: A Study of an Afro-Brazilian Cult*. New York: American Museum of Natural History.
- League, Panayotis. 2014. São João in Campina Grande. *ReVista*, Cambridge 13(3):1-34.
- Leite, Serafim. 1943 [1938]. *História da Companhia de Jesus no Brasil. Tomo IV. Obras e Assuntos Gerais, Século XVII-XVIII*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro; Lisbon: Livraria Portugália.
- Lélis da Silva, Félix; Pita, Javier; Gomes; Maryjane; Lélis da Silva, Andréa; Lélis da Silva, Gabriell. 2021. Intraregional propagation of Covid-19 cases in Pará, Brazil: Assessment of isolation regime to lockdown. *Epidemiology and Infection*, 149, E72. p. 1-24.
- Leroy, Jean Pierre. 2002. Na Amazônia, a economia solidária começa com o manejo comunitário. *Boletim Projeto FASE Gurupá* 3(5).
- Levine, Daniel & Mainwaring, Scott. 1989. Religion and Popular Protest in Latin America: Contrasting Experiences. In: Eckstein, Susan (ed). *Power and Popular Protest: Latin American Social Movements*. Berkeley: University of California Press. p. 203-240.
- Levi-Strauss, Claude. 1973. *Tristes Tropiques*. London: Jonathan Cape.
- _____. 1969. *The Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon Press.
- Levitt, Peggy. 1998. Social remittances: Migration driven local-level forms of cultural diffusion. *International Migration Review* 32(4): 926-948.
- Ligon, Franklin K.; Dietrich, William E. & Trush, William J. 1995. Downstream Ecological Effects of Dams. *BioScience* 45 (3):183-192.
- Lima, Ana; Brondízio, Eduardo; Nardoto, Gabriela & Nascimento, Anna do. 2019. Conditional Cash Transfers in the Amazon: From the Nutrition Transition to Complex Dietary Behavior Change. *Ecology of Food and Nutrition* 59(2):120-153.
- Lima, Andrey. 2008. *É a Festa das Aparelhagens! Performances Culturais e Discursos Sociais*. Mestrado em Música. Belém: Universidade Federal do Pará.
- Lima, Deborah. 2004. "The Roça Legacy": Land Use and Kinship Dynamics in Nogueira, an Amazonian Community of the Middle Solimões region. In: Nugent, Stephen & Harris, Mark (eds). 2004. *Some other Amazonians: Perspectives on modern Amazonia*. London: Institute for the Study of the Americas. p. 14-36.
- _____. 1999. Equity, Sustainable Development, and Biodiversity Preservation: Some Questions about Ecological Partnerships in the Brazilian Amazon. In: Christine Padoch; Ayres, José; Pinedo-Vasquez, Miguel & Henderson, A. (eds). *Várzea: Diversity, Development, and Conservation of Amazonia's Whitewater Floodplains*. Bronx: New York Botanical Garden Press. p. 247-263.
- _____. 1997. Equidade, desenvolvimento sustentável e preservação da biodiversidade: Algumas questões sobre a parceria ecológica na Amazônia, In: Castro, Edna & Pinton, F. (eds.). *Faces do trópico úmido: Conceitos e questões sobre desenvolvimento e meio ambiente*. Belém: Cejup/UFGA-NAEA. p. 285-314.

- _____. 1992. *The Social Category Caboclo: History, Social Organization and Outsider's Social Classification of the Rural Population of an Amazonian Region*. PhD dissertation. Cambridge: University of Cambridge.
- Lima, Deborah & Pozzobon, Jorge. 2001. Amazônia socioambiental: Sustentabilidade ecológica e diversidade social. In: D'Incao, Maria; Vieira, Ima; Cardoso da Silva, José Maria & Oren, David (eds.). *Diversidade biológica e cultural da Amazônia hoje*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi/MCT. p. 195-251.
- Lima, Helena. 2019. Patrimônio para quem? Por uma arqueologia sensível. *Revista Habitus-Revista do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia* 17(1): 25-38.
- Lima, Helena; Barreto, Cristiana; Botelho, Gabriele; Marques, Fernando; Benathar, Cássia; Alho, Fábio Ezequiel Silva; Moraes, Bruno; Harper, Klye; Shepard Jr., Glenn & Pace, Richard. 2020. Oca, origens, cultura e ambiente: uma proposta de arqueologia colaborativa em Gurupá/PA. *Revista Arqueologia Pública* 14.1: 96-128.
- Lima, Helena & Fernandes, Glenda. 2016. *Cerâmicas arqueológicas de foz do Xingu: uma primeira caracterização*. In: Barreto, Cristiana; Lima, Helena & Betancourt, Carla. (eds.). *Cerâmica Arqueológicas da Amazônia: Rumo a uma nova síntese*. Belém: IPHAN/Museu Paraense Emílio Goeldi. p. 210-223.
- Lima, Helena; Marques, Fernando & Mesquita, Fernando. 2018a. *Forte Santo Antonio de Gurupá*. Belém: Marques.
- Lima, Helena; Moraes, Bruno; Botelho, G.; Rodrigues, L.; Pena, Laurênia, L.; Cunha, C.; Portal, V. 2018b. *Acompanhamento e Salvamento do Patrimônio Arqueológico Impactado na Rede de Distribuição Rural de Energia Elétrica "Comunidade Nossa Senhora de Nazaré"*. Unpublished Report. Belém: IPHAN. Process nº 01492000070/2017-92.
- Lima, Helena; Neves, Eduardo & Petersen, James. 2006. A fase Açutuba: um novo complexo cerâmico na Amazônia central. *Arqueologia Sul-Americana* 2(1): 26-52.
- Lima Filho; Ferreira, Manuel. 2017. Coleção William Lipkind do Museu Nacional: Trilhas Antropológicas Brasil-Estados Unidos. *Mana* 23(3): 473-509.
- Little, Paul. 2001. *Amazonia Territorial Struggles on Perennial Frontiers*. Baltimore, MD: The John Hopkins University Press.
- Lombardo, Umberto; Arroyo-Kalin, Manuel; Schmidt, Morgan. *et al.* 2022. Evidence confirms an anthropic origin of Amazonian Dark Earths. *Nature Communications* 13:1-6.
- Lopes, Robson. 2013. CEBs Ribeirinhas: Análise do processo de organização das Comunidades Eclesiais de Base em Gurupá-PA. PhD Dissertation (Ciências da Religião). Belém: Universidade do Estado do Pará.
- _____. 2004. *Folias, Irmandades e Festejos: Transformações e Resistência do Catolicismo Popular em Gurupá-PA*. Trabalho de conclusão de Curso. Belém: Universidade Estadual Vale do Acaraú.
- Cambridge 2001. (org.). *Ajué, meu São Benedito: Projeto Folias de Gurupá*. Belém: Gravodisco Ltda. (CD-ROM).
- Lorimer, Joyce. 1989. *English and Irish Settlement on the River Amazon: 1550-1646*. London: Hakluyt Society.

- Loureiro, Pedro Mendes & Saad-Filho, Alfredo. 2019. The Limits of Pragmatism: The Rise and Fall of the Brazilian Workers' Party (2002-2016). *Latin American Perspectives* 46(1): 66-84.
- Loureiro, Violeta. 1985. *Os Parceiros do Mar*. Belém: CNPq/Museu Paraense Emílio Goeldi.
- Loveless, Megwen. 2010. *The Invented Tradition of Forró: A 'rotos' Ethnography of Brazilian Musical 'Roots' Discourse*. PhD dissertation (Anthropology). Cambridge: Harvard University.
- Lutz, Catherine & Collins, Jane. 1993. *Reading National Geographic*. Chicago: University of Chicago Press.
- Machado-Borges, Thais. 2003. *Only for You! Brazilians and Telenovela Flow*. Stockholm University: Stockholm Studies in Social Anthropology, 52.
- MacLachlan, Colin. 1973. The Indian Labor Structure in the Portuguese Amazon, 1700-1800. In: Alden, Dauril (ed.). *Colonial Roots of Modern Brazil*. Berkeley: University of California Press, p. 199-230.
- _____. 1972. The Indian Directorate: Forced Acculturation in Portuguese America (1757-1799). *The Americas* 28:357-387.
- Magee, Pennie. 1986. *Plants, Medicine, and Health Care in Amazônia: A Case study of Itá*. MA Thesis. Department of Anthropology, University of Florida.
- Magalhães, Benedita. 2009. *Educação do Campo, Poder Local e Políticas Públicas: A Casa Familiar Rural de Gurupá-PA, Uma Construção Permanente*. PhD dissertation. Belém: Universidade Federal do Pará, Programa de Pós-Graduação em Educação.
- Maio, Marcos. 2019. Amazônia, Desenvolvimento e Relações Raciais na Antropologia de Charles Wagley (1940-1950). *Revista de História* 178:1-31.
- Maio, Marcos & Santos, Ricardo. 2015. Antiracism and the uses of science in the post-World War II: an analysis of UNESCO's first statements on race (1950 and 1951). *Vibrant*, Brasília, 12 (2): 1-26.
- Maligo, Pedro. 1998. *Land of metaphorical desires: The representation of Amazonia in Brazilian literature*. New York: Pete Lang.
- Marcy, Paul. 1875. *Travels in South America: From the Pacific Ocean to the Atlantic Ocean*. v. 1. London: Blackie & Son.
- Mata, Possidônio. 1992. A Igreja Católica na Amazônia da Atualidade. In: Hoornaert, Eduardo (ed.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes. p.341-365.
- Mathews, Mason, 2011. *Socio-economic Change in the Transition from Patron-Client to Social Movement Networks in Brazilian Amazonia*. Doctoral Dissertation (Anthropology). Gainesville: University of Florida.
- Mathews, Mason & Schminck, Marianne. 2015. Differentiated Citizenship and the Persistence of Informal Rural Credit Systems in Amazonia. *Geoforum*, 65: 266-277.

- Marett, Robert. 1909. *The Threshold of Religion*. London: Methuen.
- Martins, José. 1985. *A militarização da questão agrária no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- Martius, Karl von; von Spix Johann & Lloyd, Hannibal. 1824. *Travels in Brazil, in the Years 1817-1820: Undertaken by Command of His Majesty the King of Bavaria*. London: Longman, Hurst, Rees, Orme, Brown and Green.
- Maués, Raymundo. 2010. Comunidades “No sentido social da evangelização”: CEBs, camponeses e quilombolas na Amazônia Oriental Brasileira. *Religião e Sociedade* 30(2):13-37.
- _____. 2007. Religião e Medicina Popular na Amazônia: A Etnografia de um Romance. *Revista Antropológicas* 18(2):153-183.
- _____. 1995. *Padres, Pajés, Santos e Festas: Catolicismo Popular e Controle Eclesiástico: um Estudo Antropológico Numa Área do Interior da Amazônia*. Belém: Cejup.
- _____. 1990. *A ilha encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Belém: UFPA.
- Maw, Henry. 1829. *Journal of a Passage from the Pacific to the Atlantic, Crossing the Andes in the Northern Provinces of Peru, and Descending the River Marañon or Amazon*. London. John Murray, printed by W. Clowes.
- McGowan, Chris & Pessanha, Ricardo. 1998. *The Brazilian sound: samba, bossa nova, and the popular music of Brazil*. Temple University Press.
- McGrath, David. 1989. The Paraense traders: small-scale, long-distance trade in the Brazilian Amazon. PhD Dissertation (Geography). University of Wisconsin-Maison.
- McGrath, David; Castro, Fábio de; Fudemma, Celia; Domingues de Amaral, Benedito & Calabria, Juliana. 1993. Fisheries and the Evolution of Resource Management on the Lower Amazon Floodplain. *Human Ecology* 21(2):167-195.
- McGrath, David; Castro Fábio de; Câmara, Evandro & Fudemma, Célia. 1998. Manejo Comunitário de Lagos de Várzea e o Desenvolvimento Sustentável da Pesca na Amazônia. *Novos Cadernos NAEA* 1 (2):1-23.
- Meggers, Betty. 1971. *Amazonia: Man and Culture in a Counterfeit Paradise*. Chicago: Aldine Atherton.
- Meira, Marcio Augusto. 2017. *A persistência do aviamento: colonialismo e história indígena no noroeste amazônico*. São Carlos: EdUFSCar.
- Mendonça de Souza, João. 1950. *O grande Amazonas: mitologia, história e sociologia*. Manaus: Editoria Sérgio Cardoso Cia.
- Meirelles, João Filho. 2004. *O Livro de Ouro da Amazônia. Mitos e verdades sobre a região mais cobiçada do planeta*. Rio de Janeiro: Ediouro.
- Métraux, Alfred. 1951. UNESCO and Anthropology. *American Anthropologist* 53(2): 294-300.
- Milliken Willima; Miller, Robert; Pollard, Sharon & Wandelli, Elisa. 1992. *The Ethnobotany of the Waimiri Atoari Indians of Brazil*. Kew: Royal Botanic Gardens.

- Miller, Darrel. 1976. Itá in 1974. In: Wagley, Charles. *Amazon Town: A Study of Man in the Tropics*. New York: Oxford University Press. p. 296-325.
- _____. 1974. *Amazon Town*. MA Thesis. Department of Anthropology, University of Florida.
- Milton, Kay. 1996. *Environmentalism and cultural theory: Exploring the role of anthropology in environmental discourse*. New York: Routledge.
- Moisés J. Á.; Sanchez, B.R. 2016. Women's Political Representation in Brazil. In: Vianello, M. & Hawkesworth, M. (eds.). *Gender and Power*. London: Palgrave Macmillan.
- Monteiro, John. 1994. *Negros da Terra*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Monteiro, Walcyr. 2012. *Visagens e Assombrações de Belém*. 6. ed. Belém: Cromos.
- Moore, Jerry. 2009. *Visions of Culture: An Introduction to Anthropological Theories and Theorists* (5th ed). Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishing.
- Moore, Robin. 2012. *Musics of Latin America*. WW Norton.
- Moraes, Claide & Góes Neves, Eduardo. 2012. O ano 1000: adensamento populacional, interação e conflito na Amazônia Central. *Amazônica-Revista de Antropologia* 4(1):122-148.
- Moraes Rego, Orlando. 1977. Feitorias Holandesas da Amazônia. *Revista de Cultura do Pará XXVI & XXVII*.
- Morais, Tais & Silva, Eumano. 2005. *Operação Araguaia: Os arquivos secretos da guerrilha*. São Paulo: Geração Editorial.
- Moreira-Neto, Carlos. 1992. Os Principais Grupos Missionários que atuaram na Amazônia Brasileira Entre 1607 e 1759. p. 63-12. Reformulações da Missão Católica na Amazônia entre 1750 e 1832. p. 210-261 e Igreja e Cabanagem 1832-1849. p. 262-295. In: Hoornaert, Eduardo (ed.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes.
- Morales, Walter & Moi, Flávia. 2001. A cerâmica “neo-brasileira” nas terras paulistas: um estudo sobre as possibilidades de identificação cultural através dos vestígios materiais na vila de Jundiá do século XVIII. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia* 11:165-187.
- Moran, Emilio. 2014. Foreseeing the big scientific questions: a special give of Wagley's. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* 9 (3):631-636.
- _____. 1995. Disaggregating Amazonia: A strategy for understanding cultural diversity. In: Sponsel, Leslie (ed.). *Indigenous peoples and the future of Amazon: An ecological anthropology of an endangered world*. Tucson: University of Arizona Press. p. 71-95.
- _____. 1981. *Developing the Amazon*. Bloomington: Indiana University Press.
- _____. 1974. The adaptive system of the Amazonian caboclo. In: Wagley, Charles (ed.). *Man in the Amazon*. Gainesville: University of Florida Press. p. 136-59.
- Mota, Cleo; Ramos, Carlos Augusto & Monteiro, Pedro. 2002. Manejo e Processamento Comunitário de Produtos Florestais. In: FASE, *Relatório Final Belém e Gurupá*, jun. Mimeo.
- Müllener, Cristóvão. 1950. Livro de Tomo da Paróquia de Santo Antônio de Gurupá, 1950, and Livro de Ata da Irmandade de São Benedito de Gurupá. In: Arquivos Paroquiais de Gurupá. In: Lopes, Robson. 2004. *Folias, Irmandades e Festejos: Transformações e*

- Resistência do Catolicismo Popular em Gurupá-PA*. Trabalho de Conclusão de Curso. Belém: Universidade Estadual Vale do Acaraú.
- Muller Letícia; Kipnis Renato; Santos, Maria do Carmo & Caldarelli, Solange. 2016. Considerações iniciais sobre a cerâmica arqueológica da Volta Grande do Xingu. In: Barreto Cristiana; Lima, Helena & Betancourt, Jaimes (eds.). *Cerâmicas Arqueológicas da Amazônia: Rumo a uma nova síntese*. Belém: IPHAN, Museu Paraense Emílio Goeldi. p. 196-209.
- Muniagurria, Lorena. 2018. O fazer musical do carimbó de Santarém Novo: música, política e a construção de um patrimônio cultural brasileiro. *Patrimônio e Memória* 14(2):240-255.
- Murrieta, Rui & Dufour, Darna. 2004. Fish and farinha: protein and energy consumption in Amazonian rural communities on Ituqui Island, Brazil. *Ecology of Food and Nutrition* 43(3):231-255.
- Murrieta, Rui; Dufour, Darna & Siqueira, A. 1999. Food consumption and subsistence in three caboco populations on Marajó Island, Amazonia, Brazil. *Human Ecology* 27(3): 455-75.
- Murrieta, Rui; Neves, Walter; Barretto Filho, Henyo & Adams, Christina. 2009. Conclusion. In: Adams, Cristina; Murrieta, Rui; Neves, Walter & Harris, Mark (eds). 2009 *Amazon Peasant Societies in a Changing Environment: Political Ecology, Invisibility, and Modernity in the Rainforest*. New York: Springer. p. 335-345.
- Murphy, Robert & Steward, Julian. 1956. Tappers and Trappers: Parallel Process in Acculturation. *Economic Development and Cultural Change* 4(4):335-355.
- Myrdal, Gunnar. 1957. *Rich Lands and Poor*. New York: Harpers.
- Natalio Filipe; Corrales, Tomas; Wanka, Stephanie; Zaslansky, Paul; Kappl, Michael; Lima, Helena & Tremel, Wolfgang. 2015. Siliceous spicules enhance fracture-resistance and stiffness of pre-colonial Amazonian ceramics. *Scientific Reports* 5(1):1-9.
- Napolitano, Marcos. 2014. *1964: História do regime militar brasileiro*. São Paulo: Contexto.
- Navarro Gonzalo & Maldonado, Mabel. 2004. *Geografía ecológica de Bolivia: vegetación y Ambientes acuáticos*. Cochabamba: Centro de Ecología Simón I. Patiño.
- Navindra, Seeram; Aviram, Michael; Zhang, Yanjun; Henning, Susanne; Feng, Lydia; Dreher, Mark; Heber, David. 2008. Comparison of Antioxidant Potency of Commonly Consumed Polyphenol-Rich Beverages in the United States. *Journal of Agricultural and Food Chemistry* 56(4):1415-1422.
- Neto, José. 1999. José Veríssimo: Social Thought and Ethnography of the Amazon (1877/1915). *Data* 42 (3):539-564.
- Neto, Mário. 2013. Amazon Town. *Revista PZZ*, March, 17:15-21. Available at: <http://revista-pzz.blogspot.com/2013/07/amazon-town-em-1948-o-antropologo.html>. Accessed: May 2021.
- Netting, Robert. 1993. *Smallholders, Householders: Farm Families and the Ecology of Intensive, Sustainable Agriculture*. Redwood City CA.: Stanford University Press.
- _____. 1965. A Trial Model of Cultural Ecology. *Anthropological Quarterly*, 81-96.

- Neves, Eduardo Góes. 2012. *Sob os tempos do equinócio: oito mil anos de história na Amazônia Central (6.500 AC-1.500 DC)* São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Neves, Eduardo; Guapindaia, Vera; Lima, Helena; Costa, Bernardo. 2014. A tradição Pocó-Açutuba e os primeiros sinais visíveis de modificações de paisagens na calha do Amazonas. In: Rostain, Stéphen (ed.). *Amazonia: Memorias de las Conferencias Magistrales del 3er Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica*. Quito: Ekseption. p. 137-158.
- Neves, Walter. 1991. *Origens, adaptações e diversidade biológica do homem nativo da Amazônia*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.
- Nimuendajú, Curt. 1948. Tribes of the lower and middle Xingu River. *Handbook of South American Indians* 3: 213-243.
- Nugent, David. 2008. Social Science Knowledge and Military Intelligence: Global Conflict, Territorial Control and the Birth of Areas Studies during WWII. *Anuário Antropológico*, 2006:33-68.
- Nugent, Stephen. 2018. *The Rise and Fall of the Amazon Rubber Industry: An Historical Anthropology*. London: Routledge.
- _____. 2007a. *Scoping the Amazon: Image, Icon, and Ethnography*. New York: Routledge.
- _____. 2007b. Some reflections on anthropological structural Marxism. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 13(2):419-431
- _____. 2004a. Introduction. In: Nugent, Stephen & Harris, Mark (eds.). 2004. *Some other Amazonians: Perspectives on modern Amazonia*. London: Institute for the Study of the Americas. p. 1-12.
- _____. 2004b. (Some) Other Amazonians: Jewish Communities in the Lower Amazon. In: Nugent, Stephen & Harris, Mark (eds). *Some other Amazonians: Perspectives on Modern Amazonia*. London: Institute for the Study of the Americas. p. 104-117.
- _____. 1993. *Amazonian Caboclo Society: An Essay on Invisibility and Peasant Economy*. Berg Publishers Ltd.
- Observatório Quilombola. 2014. Empresa Hadex doa unidade móvel de saúde à comunidade Quilombola. 12 de Agosto.
- Oliveira, Adélia. 1983. Ocupação Humana. In: Salati, Eneas; Otto, Herbert; Shubart, Roger. Junk, Wolfgang; Oliveira, Adelia Engrácia de. (eds.). *Amazônia: Desenvolvimento, Integração, Ecologia*. São Paulo: Brasiliense. p. 144-327.
- Oliveira, Elvino & Oliveira, Marcelo. 2016. Manejo dos Recursos Florestais em Áreas Protegidas no Estuário Amazônico, Pará. Master's thesis (Forest Engineering). Paragominas: Universidade Federal Rural da Amazônia.
- Oliveira, Elvino; Oliveira, Marcelo; Tenório Lima, César; Almeida, Oriana. 2016. Aspecto social do manejo florestal na parceria entre empresa-comunidade, Gurupá-PA. *Recursos Florestais e Engenharia Florestal/Manejo Florestal*. p. 1.
- Oliveira, Gustavo & Hecht, Susanna. 2016. Sacred groves, sacrifice zones and soy production: globalization, intensification and neo-nature in South America. *The Journal of Peasant Studies* 43(2)251-285.

- Oliveira, Paulo Jr. 1991. Ribeirinhos e Roceiros: Gênese, Subordinação e Resistência Camponesa em Gurupá-PA. M.A. thesis. São Paulo: Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas.
- Oliveira, Pedro. 1976. Catolicismo Popular e Romanização do Catolicismo no Brasil. *Revista Eclesiástica Brasileira (REB)*, 36(141):131-141.
- Ostrom, Elinor. 1990. *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Oviedo, Antonio & Ruffino, Mauro. 2003. *Acordos de Pesca: a comunidade é quem faz*. Brasília: WWF-ProVárzea.
- Pace, Richard (ed.). 2018. *From Filmmaker Warriors to Flash Drive Shamans: Indigenous Media Production and Engagement in Latin America*. Vanderbilt University Press.
- _____. 2014a. Os Tapirapé, Tenetehara, e gurupaenses através das lentes da máquina de Charles Wagley: uma análise de conteúdo (The Tapirapé, Tenetehara and Gurupaenses though the camera lens of Charles Wagley: a content analysis). *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* 9(3):675-694.
- _____. 2014b. A Community in an Underdeveloped Area: The Struggle for Liberation and Sustainable Development. In: Wagley, Charles. *Amazon Town: A Study of Human Life in the Tropics*. Anniversary Edition, p. 256-293. New York; Oxford: Oxford University Press.
- _____. 2013. Wagley, Charles Walter (1913-1991). In: Warms, R. & McGee, J. (eds.). *Theory in Social and Cultural Anthropology: An Encyclopedia*. Los Angeles: Sage Pub. p. 901-903.
- _____. 2009. Television's Interpellation: Heeding, Missing, Ignoring, and Resisting the Call for Pan-National Identity in the Brazilian Amazon. *American Anthropologist* 111(4):407-419.
- _____. 2006. O Abuso Científico do Termo Caboclo? Dúvidas de Representação e Autoridade. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* 1(3):79-92.
- _____. 2004. Failed Guardianship or Failed Metaphors in the Brazilian Amazon? Problems with 'Imagined Eco-Communities' and Other Metaphors and Models for the Amazon Peasants. *The Journal of Anthropological Research* 60:231-259.
- _____. 1998. *The Struggle for Amazon Town: Gurupá Revisited*. Boulder, Co.: Lynne Reinner Press.
- _____. 1997. The Amazon Caboclo, What's in a Name? *The Luso-Brazilian Review*. 34 (2):81-89.
- _____. 1995. The New Amazons in Amazon Town? A Case Study of Women's Public Roles in Gurupá, Pará, Brazil. *The Journal of Anthropological Research* 51(3):263-278.
- _____. 1993. First-Time Televiewing in Amazônia: Television Acculturation in Gurupá, Brazil. *Ethnology* 32(2):187-205.
- _____. 1992. Social Conflict and Political Mobilization in the Brazilian Amazon: A Case Study of Gurupá. *American Ethnologist* 19(4):710-732.
- _____. 1987. Economic and Political Change in the Amazonian Community of Ita, Brazil. Ph.D. Dissertation (Anthropology). Gainesville: University of Florida.

- Pace, Richard & Hinote, Brian. 2013. *Amazon Town TV: An Audience Ethnography in Gurupá, Brazil*. Austin: University of Texas Press.
- Pace-Cisneros, Cynthia. 2018. *Ripple Effects of the Belo Monte Dam: A Syndemic Approach to Addressing Health Impacts for the Downstream Community of Gurupá*. PhD Dissertation (Anthropology). Tampa: University of South Florida.
- Pacheco, Agenor. 2016. Diásporas africanas e contatos afro-indígenas na Amazônia Marajoara (African diasporas and afroindígenas contacts in Marajoara Amazon). *Cadernos de História*, 17 (26):27-63.
- Parker, Eugene. 1985. *The Amazon Caboclo: Historical and Contemporary Perspectives*. Studies in Third World Societies. College of William and Mary.
- Paróquia de Santo Antônio de Gurupá. 2004. A vocação do folião. Relatório do V Encontro de Foliões de Gurupá. Arquivo da Paróquia, digitalizado, Gurupá.
- Parry, Luke; Day, Brett; Amaral, Silvana & Peres, Carlos A. 2010. Drivers of Rural Exodus from Amazonian Headwaters. *Population and Environment*, 32(2): 137-176.
- Pantoja, Vanda. 2011. Santos e Espírito Santo, ou católicos e evangélicos na Amazônia Marajoara. Tese (Doutorado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Universidade Federal do Pará, Belém.
- Petit, Pere. 1996. *A Esperança Equilibrista: A Trajetória do PT no Pará*. Belém: NAEA; Jinkings Editores Associados.
- Perota, Celso. 1992. Adaptação agrícola no baixo Xingu. In: Meggers, Betty (ed.). *Prehistoria sudamericana*. Washington D.C.: Taraxacum. p. 211-218.
- Petersen, James; Neves, Eduardo & Heckenberger, Michael. 2001. Gift from the Past: Terra Preta and Amerindian Occupation of Amazonia. In: McEwan, Colin; Barreto, Cristiana & Neves, Eduardo (eds.). *Unknown Amazonia: Culture in Nature in Ancient Brazil*. London: British Museum. p. 86-107.
- Peterson, Mark. 2003. *Anthropology & Mass Communication: Media and Myth in the New Millennium*. New York: Berghahn Books.
- Pina-Rodrigues Fátima; Costa, Sandra; Oliveira, Renata; Monteiro, Pedro. 2000. Manejo e Processamento Comunitário de Produtos Florestais. In: FASE, *Relatório de Atividades 2000, Belém e Gurupá*. Mimeo.
- Pinedo-Vasquez, Miguel & Padoch, Christine. 2009. Urban, rural and in-between: multi-sited households, mobility and resource management in the Amazon floodplain. In: Alexiades, Miguel, N. (ed.). *Mobility and Migration in Indigenous Amazonia: Contemporary Ethnoecological Perspectives* Berghahn, Oxford.
- Pinheiro, Luís. 2001. *Visões da Cabanagem: uma Revolta Popular e suas Representações na Historiografia*. Manaus: Valer.
- Pink, Sarah. 2007. *Doing visual ethnography: images media and representation in research*. 2. ed. Los Angeles: Sage.
- Pinto, Jorge. 2001. Pesca Artesanal. In: FASE, *Relatório de Atividades de 2000, Belém e Gurupá*. Dez. 2001, Mimeo.

- Piperata, Baraba; McSweeney, Kendra & Murrieta, Rui. 2016. Conditional Cash Transfers, Food Security and Health: Biocultural Insights for Poverty-Alleviation Policy from the Brazilian Amazon. *Current Anthropology* 57(6):806-826.
- Piperata, Barbara Ann; Spence, Jennifer; Da-Gloria, Pedro & Hubbe, Mark. 2011. The Nutrition Transition in Amazonia: Rapid economic change and its impact on growth and development in Ribeirinhos. *American Journal of Physical Anthropology*, 146(1):1-13.
- Piperno, Dolores; McMichael, Crystal & Bush, Mark. 2015. Amazonia and the Anthropocene: What was the spatial extent and intensity of human landscape modification in the Amazon Basin at the end of prehistory? *The Holocene* 25(10):1588-1597.
- Pires, João & Prance, Ghillean. 1985. The Vegetation Types of the Brazilian Amazon. In: Prance, Ghillean & Lovejoy, Thomas. *Key Environments: Amazonia* (eds.). Oxford: Pergamon Press. p.109-145.
- Posey, Darrell. 2000. Biodiversity, Genetic Resources and Indigenous Peoples in Amazonia: (Re)Discovering the Wealth of Traditional Resources of Native Amazonians. In: Hall, Anthony (ed.). *Amazonia at the Crossroads: The Challenge of Sustainable Development*. London: Institute of Latin American Studies. p. 188-204.
- Posey, Darelle & Baleé William (eds.). 1989. *Resource Management in Amazonia: Indigenous and Folk Strategies*. Advances in Economic Botany 7. Bronx: New York Botanical Garden.
- Plotkin, Mark & Famolare, Lisa (eds.). 1992. *Sustainable Harvest and marketing of Rain Forest Products*. Covelo, CA: Conservation International, Island Press.
- Pressler, Gunter. 2012. Gurupá - das ruínas aos cemitérios. *Estudos Avançados* 26 (76):351-372.
- Printz, Christine. 2020. Música, Alma da Nossa Cultura: A Qualitative Case Study of Community Music Pedagogy in Amazonian Communities. Doctoral dissertation. University of St. Thomas. ProQuest Dissertations & Theses. (Publication n. 28739305).
- Ramos, Carlos & Miranda, Nilza. 2002. Manejo Florestal Comunitário. In: FASE, *Relatório de Atividades de 2002*. Belém, dezembro. Mimeo.
- Rappaport, Roy. 1968. *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. New Haven: Yale University Press.
- Redford, Kent. 1990. The ecologically noble savage. *Orion Nature Quarterly* 9(3):25-29.
- Redford, Kent & Padoch, Christine (eds.). 1992. *Conservation of Neotropical Forests: Working from Traditional Resource Use*. New York: Columbia University Press.
- Reily, Suzel. 2000. Introduction: Brazilian musics, Brazilian identities. *British Journal of Ethnomusicology* 9(1): 1-10.
- Reis, Artur. 1993. *A Política de Portugal no Vale Amazônico*. Belém: Secult.
- Reis, Raul. 2000. A Gente se Fala Depois da Novela: An Ethnography of Television Viewing in the Brazilian Amazon. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi - Antropologia* 16(2):109-275.
- Redfield, Robert. 1956. *The Little Community*. Chicago: University of Chicago Press.

- Ribeiro, Anna; Lima, Helena; Marques, Fernando; Schmidt, Morgan & McDaniel, Kevin. 2016. Results from Pilot Archaeological Fieldwork at The Carrazedo Site, Lower Xingu River, Amazonia. *Latin American Antiquity* 27(3):318-339.
- Ribeiro, Darcy. 1962. *A Política Indigenista Brasileira*. 1. Brasília: Ministério da Agricultura, Serviço de Informação Agrícola.
- Richardson, Laurel. 1997. *Fields of Play: Constructing an Academic Life*. New Jersey: Rutgers University Press.
- Robbins, Paul; Heynen, Nik; Prudham, Scott & McCarthy, James (eds.). 2007. *Neoliberal Environments: False Promises and Unnatural Consequences*. London: Routledge.
- Rocha, Ludmila. 2019. *Interferência da cerâmica em solo antropogênico em Gurupá/PA*. Relatório de Iniciação Científica. Belém: CNPq/MPEG. Não Publicado.
- Roe-Fehrman, Erica & Pace, Cynthia [Cisneros]. 2007. *Growth and Nutritional Status: Changes among School-aged Children in the Brazilian Amazon*. Washington, DC: American Anthropological Association. Paper read at the Annual Meeting.
- Roller, Heather. 2014. *Amazon Routes: Indigenous Mobility and Colonial Communities in Northern Brazil*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Royce, Anya & Kemper, Robert. 2002. Long Term Fieldwork Research: Metaphors, Paradigms, and Themes. In: Kemper, Robert & Royce, Anya (eds.). *Chronicling Cultures: Long-Term Field Research in Anthropology*. Lanham, MD: AltaMira Press. p. xiii-xxxviii.
- Roosevelt, Anna (ed.). 1994. *Amazonian Indians from Prehistory to the Present: Anthropological Perspectives*. Tucson, AZ: University of Arizona Press.
- _____. 1991. *Moundbuilders of the Amazon: Geophysical Archaeology on the Marajo Island, Brazil*. San Diego, CA: Academic Press.
- Ross, Eric. 1978. The Evolution of the Amazon Peasantry. *Journal of Latin American Studies* 10 (2):193-218.
- Rostain, Stéphen. 2014. *Amazonia. Memorias de las Conferencias Magistrales del 3er Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica*. Quito: Ekseption.
- _____. 2013. *Islands in the rainforest: landscape management in pre-Columbian Amazonia*. v. 4. Walnut Creek, CA: Left Coast Press.
- _____. 2009. Between Orinoco and Amazon: The Ceramic Age in the Guianas. In: Whitehead, Neil & Alemán, Stephanie (eds.). *Anthropologies of Guayana: Cultural Spaces in Northeastern Amazonia*. Tucson: University of Arizona Press. p. 36-54.
- _____. 2008. The Archaeology of the Guianas: an overview. In: Silverman, Helaine & Isbell, William. (eds.). *Handbook of South American Archaeology*. New York: Kluwer/Plenum. p. 279-302.
- _____. 1994. *L'occupation amérindienne ancienne du littoral de Guyane*. Doctoral Dissertation. Paris: Univ. Paris 1.
- Rostow, Walt. 1960. *Stages of economic growth*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Royer, Jean Marie. 2003. *Logiques Sociales et Extractivisme. Etude Anthropologique d'une Collectivité de la Forêt Amazonienne, Etat du Pará, Brésil*. PhD dissertation. Sorbonne: Université Paris III-Sorbonne Nouvelle, Institut des Hautes Etudes d'Amérique Latine.

- Salazar, Marcelo (Instituto Socioambiental). 2012. Personal communications with Cynthia Pace-Cisneros author, July 2012.
- Saldanha, João & Cabral, Mariana. 2016. Estruturas rituais pré-coloniais na costa do Amapá. *Revista Habitus-Revista do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia* 14(1):73-86.
- _____. 2012. Potes e pedras: uma gramática de monumentos megalíticos e lugares naturais na costa norte do Amapá. *Revista de Arqueologia* 25(1): 48-57.
- Saldanha, João; Cabral, Mariana; Nazaré, Alan; Lima, Jelly & Silva, Michel. 2016. Os complexos cerâmicos do Amapá: proposta de uma nova sistematização. In: Barreto, Cristina; Lima, Helena & Betancourt, Jaime (eds.). *Cerâmicas Arqueológicas da Amazônia: Rumo a uma nova síntese*. Belém: IPHAN; Museu Paraense Emílio Goeldi. p 86-96.
- Salles, Vicente. 1988 [1971]. *O negro no Pará sob o Regime da Escravidão*. Brasília, DF: Ministério da Cultura; Belém: Secretaria de Estado da Cultura; Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves.
- Sampaio-Silva, Orlando. 2007. *Eduardo Galvão: Índios e Caboclos*. São Paulo: Annablume.
- Santa Rosa, Henrique. 1922. *História do Rio Amazonas*. Belém: Tese da Subseção do Congresso Internacional de História da América, promovido pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.
- Santos, Elizete. 2011. Modernization and its discontents: Discourses on the transformation of caipira into sertanejo music. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology* 8(1):291-321.
- Santos, Émina. 2008. A Construção de Espaços Públicos na Política Educacional em Gurupá. PhD Dissertation. Universidade Federal do Pará Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Belém.
- Santos, Roberto. 1980. *História Econômica da Amazônia (1800-1920)*. São Paulo: T. A. Queiroz.
- Saragoça, Lucinda. 2000. *Da "Feliz Lusitânia" aos confins da Amazônia (1615-62)*. Lisboa: Edições Cosmos; Santarém: Câmara Municipal de Santarém.
- Sawyer, Donald. 1979. Peasants and Capitalism on an Amazon Front. PhD dissertation. Cambridge: Harvard University
- Schaan, Denise & Martins, Cristiane. 2010. *Muito além dos campos: arqueologia e história na Amazônia Marajoara*. Belém: G.K. Noronha.
- Schaan, Denise. 2004. The Camutins Chiefdom: Rise and Development of Social Complexity on Marajo Island, Brazilian Amazon. Doctoral Dissertation. University of Pittsburgh.
- _____. 2012. *Sacred Geographies of Ancient Amazonia: Historical Ecology of Social Complexity*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press.
- Schiffer, Michael & Skibo, James. 1997. The Explanation of Artifact Variability. *American Antiquity* 62(1): 27-50.
- Schmidt, Morgan; Py-Daniel, Anne; Moraes, Claide; Valle, Raoni; Caromano, Caroline; Texeira Wenceslau; Barbosa, Carlos; Fonseca, João; Magalhães, Marcos; Santos, Daniel; Silva, Renan; Guapindaia, Vera; Moraes, Bruno; Lima, Helena; Neves, Eduardo &

- Heckenberger, Michael. 2014. Dark Earths and the Human Built Landscape in Amazonia: a Widespread Pattern of Anthrosol Formation. *Journal of Archaeological Science* 42:152-165.
- Schmink, Marianne & Wood, Charles H. 1992. *Contested Frontiers in Amazonia*. New York: Columbia University Press.
- Schmink, Marianne. 2014. Charles Wagley's legacy of interdisciplinary graduate research and training programs at the University of Florida. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* 9(3):661-674.
- Schmink, Marianne; Hoelle, Jeffrey; Gomes, Carlos & Thaler, Gregory. 2019. From contested to 'green' frontiers in the Amazon? A long-term analysis of São Félix do Xingu, Brazil. *The Journal of Peasant Studies* 46(2):377-399.
- Schneider, Sérgio. 2003. Teoria Social, Agricultura Familiar e Pluriatividade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 18(51):99-121.
- Schwartz, Stuart. 1978. Indian Labor and New World Plantations: European Demands and Indian Responses in Northeastern Brazil. *The American Historical Review* 83:43-79.
- Schwartzman, Stephan. 1989. Extractive reserves: The rubber tappers' strategy for sustainable use of the Amazon rain forest. In: Browder, John (ed.). *Fragile lands in Latin America: The search for sustainable uses*. Boulder, CO: Westview Press. p. 150-165.
- Schwartzman, Stephan; Nepstad, Daniel & Moreira, Adriana. 2000. Arguing Tropical Forest Conservation: People Versus Parks. *Conservation Biology* 14 (5):1370-1374.
- Schwebel, Joan Andre. 1756. *Coleção das Perspectivas das Aldeias, Notáveis Lugares e Pessoas que Estão Representadas no Mapa Elaborado pelos Engenheiros Durante Sua Expedição que começou a Partir da Cidade do Pará até a Aldeia de Mariaua sobre o rio Negro*. [iconografia pertencente ao acervo da Biblioteca Nacional]. World Digital Library. Disponível em: www.wdl.org. Acesso em: maio 2021.
- Scudder, Thayer. 2006. *The future of large dams: dealing with social, environmental, institutional and political costs*. London: Routledge.
- Shanin, Teodor. 1990. *Defining Peasants: Essays Concerning Rural Societies, Exploratory Economies and Learning from Them in the Contemporary World*. Oxford, UK: Blackwell.
- Shepard Jr, Glenn. 2012. Relatório Emergencial sobre Ameaças ao Patrimônio Histórico e Arqueológico na Região de Gurupá, PA. Report on file. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.
- Shepard, Glenn; Neves, Eduardo; Clement, Charles; Lima, Helena; Moraes, Claide & Santos, Gilton Mendes dos. 2020. Ancient and Traditional Agriculture in South America: Tropical Lowlands. *Oxford Research Encyclopedia. Environmental Science*. Oxford: Oxford University Press. p. 1-48.
- Shepard, Jr., Glenn H. & Pace, Richard. 2021. Authenticity and Anthropophagy in Kayapó Video Production. *Current Anthropology* 62 (3):309-332.
- Sigaud, Lygia. 2004. Armadilhas da honra e do perdão: usos sociais do direito na mata pernambucana. *Mana* 10 (1): 131-163.
- Silva, Adriane dos Prazeres. 2016. *O Vale do Tocantins e a Lei Anilzinho: a Lei dos Posseiros (1961-1981)*. Dissertação de Mestrado (História), Universidade Federal do Pará, Belém.

- Silva, Benedito. 2009. *Gurupá dos Mariocays*. Gurupá: Edição do Autor.
- Silva, Neila Soares da. 2004. Like a Mururé: Social Change in a Terra-Firme Community on the Amazon Estuary. MA thesis. Department of Anthropology, University of Florida.
- Silva, Pablo. 2022. O Quilombo Jocojó: uma comunidade de negros em Gurupá-PA. Dissertação de Mestrado. Belém: PPGDS/Museu Paraense Emílio Goeldi.
- Simonian, Lígia. 2001. *Mulheres da Floresta Amazônica Entre o Trabalho e a Cultura*. Belém: UFPA/NAEA, 2001.
- SINASC-Brazil Live Birth Information System - Secretariat of Health Surveillance. 2009. Rio de Janeiro: Ministério da Saúde.
- Siqueira, Andrea. 2009. Women, Gender Relations and Decision-Making in Caboclo Households in the Amazon Estuary. In: Adams, Cristina; Murrieta, Rui; Neves, Walter & Harris, Mark. (eds.). *Amazon Peasant Societies in a Changing Environment: Political Ecology, Invisibility, and Modernity in the Rainforest*. New York: Springer. p. 241-257.
- Skidmore, Thomas. 1990. *The Politics of Military Rule in Brazil (1964–1985)*. Oxford: Oxford University Press.
- Skidmore, Thomas; Smith, Peter & Green, James. 1992. *Modern Latin America*. 3rd ed. New York: Oxford University Press.
- Slater, Candice. 2002. *Entangled Edens: Visions of the Amazon*. Berkeley: University of California Press.
- _____. 1994. *Dance of the Dolphin: Transformation and Disenchantment in the Amazonian Imagination*. Chicago: University of Chicago Press.
- Soares, Sergei. 2012. *Bolsa Família, its design, its impacts and possibilities for the future*. Brasília: International Policy Centre for Inclusive Growth.
- Sommer, Barbara. 2006. Cracking Down on the Cunhamenas: Renegade Amazonian Traders under Pombaline Reform. *Journal of Latin American Studies* 38 (4):767-791.
- _____. 2005. Colony of the Sertão: The Amazonian Expeditions and the Indian Slave Trade. *The Americas* 61 (3):401-428.
- Sousa, Romier; Miranda, Katiuscia & Freire, Jacqueline. 2011. *Manejo Comunitário de Camarão e sua Relação com a Conservação da Floresta no Estuário do Rio Amazonas: Sistematização de uma Experiência em Gurupá-PA*. Belém: IEB-Instituto de Educação do Brasil.
- Souza, Edgar Pantoja de. 2016. *Nossa Luta, Nosso Sonho: História e Acontecimentos Passado, Presente e Futuro*. Gurupá: Edição do Autor.
- Sponsel, Leslie. 1995. Relationships among the world system, indigenous peoples, and ecological anthropology in the endangered Amazon. In Sponsel, Leslie (ed). *Indigenous peoples and the future of Amazonia*. Tucson: University of Arizona. p. 264-293
- Sponsel, Leslie; Bailey, Robert & Headland, Thomas. 1996. Anthropological Perspectives on the Causes, Consequences, and Solutions of Deforestation. In: Sponsel, Leslie; Headland, Thomas & Bailey, Robert (eds.). *Tropical Deforestation: The Human Dimension*. New York: Columbia University Press. p 3-52.
- Smith, Alden & Wishnie, Mark. 2000. Conservation and subsistence in small-scale societies. *Annual Review of Anthropology* 26(29):493-524.

- Smith, Nigel. 2014. *Palms and people in the Amazon*. New York: Springer.
- Smith, Nigel; Vásquez, Rodolfo & Wurst, Walter. 2007. *Amazon River fruits: flavors for conservation*. Missouri: Amazon Conservation Association; Missouri Botanical Garden Press.
- Stepan, Nancy. 2001. *Picturing tropical nature*. Ithaca; New York: Cornell University Press.
- Sternberg, Hilgard. 1956. *A água e o homem na várzea do Careiro*. Tese de concurso para a cátedra de Geografia do Brasil. Faculdade Nacional de Filosofia, Universidade do Brasil, Rio de Janeiro. v. 1, text; v. 2, maps.
- Stevens, Evelyn. 1973. Machismo and Marianismo. *Society* 10:57-63.
- Steward, Julian (ed.). (1946-1950). *Handbook of South American Indians*. Washington, D.C.: Government Printing Office.
- Stivali, Matheus. 2017. Idade Mínima para a Aposentadoria rural – A proposta da PEC é adequada? *Nota Técnica*, n. 38. Disoc. IPEA
- Straubhaar, Joseph. 2007. *World Television: From Global to Local*. Los Angeles: Sage.
- Stroud, Sean. 2016. *The defense of tradition in Brazilian popular music: politics, culture and the creation of Brazilian popular music*. London: Routledge.
- Sweet, David. 1974. *A Rich Realm of Nature Destroyed: The Middle Amazon Valley, 1640-1750*. PhD Dissertation. Madison: University of Wisconsin.
- Szved, John & Marks, Morton. 1988. The Afro-American Transformation of European Set Dances and Dance Suites. *Dance Research Journal*, 20(1): 29-36.
- Tallman, Paula Skye; Riley-Powell, Amy; Schwarz, Lara; Salmón-Mulanovich, Gabriela; Southgate, Todd; Pace, Cynthia; Valdés-Velásquez, Armando; Hartinger, Stella; Paz-Soldán, Valerie & Lee, Gwenyth. 2020. Ecosyndemics: The potential synergistic health impacts of highways and dams in the Amazon. *Social Science and Medicine*. Available at: <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2020.113037>. Accessed: January 2022.
- Talley, Monte. 2019. *Paradoxes in Sustainable Rainforest Production: Childhood and Child Labor in Açai Extraction in the Brazilian Amazon*. PhD dissertation (Anthropology). Nashville: Vanderbilt University.
- Talley, Monte; Pace [Cisneros], Cynthia; Miller [Dodd], Lucy & Hurst-Dodd, Simon. 2014. Receiving the Mantle: Perspectives from Third Generation Researchers in Gurupá. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* 9 (3): 701-712.
- Telles, Edward. 2004. *Race in Another America: The Significance of Skin Color in Brazil*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Terborgh, John. 2000. The fate of tropical forests: A matter of stewardship. *Conservation Biology* 14:1358-1361.
- Tönnies, Ferdinand. 1957 [1887]. *Community & society (Gemeinschaft und Gesellschaft)*. Piscataway, NJ: Transaction Publishers.
- Torres, Gilvandro. 2019. *Gurupá: Uma Conquista pelo povo*. Belém: Paka-Tatu.

- Treccani, Girolamo Domenico. 2006. *Regularizar a Terra: um desafio para as populações tradicionais de Gurupá*. Dissertação de Mestrado (Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido). Universidade Federal do Pará, Belém.
- _____. 2001. *Violência e Grilagem: instrumentos de aquisição da propriedade no Pará*. Belém: UFPA; ITERPA, 2001.
- Tribuna em Pauta. 2014. *ARQMG e Empresa Hadex entregam computadores para quilombolas de Gurupá*. 30 de janeiro.
- Trindade, Rosimeire & Gorayeb, Inocência. 2010. Maruins (Diptera: Ceratopogonidae: Culicoides), após a estação chuvosa, na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Itatupã-Baquiaí, Gurupá, Pará, Brasil. *Rev Pan-Amaz Saude* 1(2):121-130.
- Tufte, Thomas. 2000. *Living with the Rubbish Queen: Telenovelas, Culture and Modernity in Brazil*. Luton, UK: University of Luton Press.
- Ugarte, Auxiliomar. 2009. *Sertões de bárbaros: o mundo natural e as sociedades indígenas da Amazônia na visão dos cronistas ibéricos (séculos XVI-XVII)*. Manaus. AM: Valer.
- Ulhoa, Martha; Azevedo, Cláudia & Trotta, Felipe (eds.). 2014. *Made in Brazil: studies in popular music*. London: Routledge.
- Valadares, Alexandre & Galiza, Marcelo. 2016. Nota Técnica - Providência rural: Contextualizando o debate em torno de financiamento e das regras de acesso. N° 25. Brasília, DF: IPEA.
- Van den Bel, Martjn. 2010. A Koriabo site on the Lower Maroni River: results of the preventive archaeological excavation at Crique Sparouine, French Guiana. In: Pereira, Edithe da Silva & Guapindaia, Vera. *Arqueologia Amazônica 1*. Belém: MPEG/ IPHAN. p. 61-93.
- Van der Ploeg & Douwe, Jan. 2008. *The New Peasantries: Struggles for Autonomy and Sustainability in an Era of Empire and Globalization*. London: Earthscan.
- Varnhagem, Francisco. 1962. *História Geral do Brasil. Antes de sua separação e independência de Portugal*. São Paulo: Cayeras.
- Vergara-Camus, Leandro & Kay, Cristóbal. 2017. The Agrarian Political Economy of Left-Wing Governments in Latin America: Agribusiness, Peasants, and the Limits of Neo-Developmentalism. *Journal of Agrarian Change* 17: 415.
- Vergolino, Anaíza & Figueiredo, Napoleão. 1990. *A presença africana na Amazônia Colonial*. Belém: Arquivo Público do Pará.
- Verissimo, José. 1915. *Interesses da Amazonia*. Rio de Janeiro: Typ. do "Jornal do Commercio," de Rodrigues & C.
- Vieira, Pedro Alves & Treccani, Girolamo. 2001. *Documentar a terra: uma luta constante*. Gurupá: STR; FASE.
- Vink, Nico. 1988. *The Telenovela and Emancipation: A Study of Television and Social Change in Brazil*. Amsterdam: Royal Tropical Institute.
- Vissicaro, Pegge. 2004. *Studying Dance Cultures around the World: An Introduction to Multicultural Dance Education*. Dubuque, IA: Kendall/Hunt Publisher.

- Viveiros de Castro, Eduardo. 1996. Images of nature and society in Amazonian ethnology. *Annual Review of Anthropology* 25:179-200.
- Wade, Bonnie. 2004. *Thinking musically: Experiencing music, expressing culture* (Global music series). New York: Oxford University Press.
- Wagley, Charles. 2014 [1953, 1964, 1968, 1976]. *Amazon Town: A Study of Human Life in the Tropics*. Anniversary Edition. New York; Oxford: Oxford University Press.
- _____. 1974. Introduction. In: Wagley, Charles (ed.). *Man in the Amazon*. Gainesville: University Presses of Florida. p. 3-20
- _____. 1963. *An Introduction to Brazil*. New York: Columbia University Press.
- _____. 1957 [1976]. *Uma Comunidade Amazônica: estudo do homem nos trópicos*. São Paulo: Itatiaia.
- _____. 1959. On the Concept of Social Race in the Americas. 17. In: *Actas de XXXIII Congresso Internacional de Americanistas*. San José. Reprinted In: Wagley's *The Latin American Tradition*. New York: Columbia University Press, 1968.
- _____. 1946. Review of *The Masters and the Slaves: A Study in the Development of Brazilian Civilization.*, by Gilberto Freyre and Samuel Putnam. *Political Science Quarterly* 61(4):625-627.
- Wagley, Charles & Galvão, Eduardo. 1949. *The Tenetehara Indians of Brazil*. New York: Columbia University Press.
- _____. 1948a. The Tenetehara. *Handbook of South American Indians*. B. *Bureau of American Ethnology, Washington*, 143(3).
- _____. 1948b. The Tapirapé. *Handbook of South American Indians*. B. *Bureau of American Ethnology* 143(3). Washington
- Wagley, Charles & Harris, Marvin. 1955. A typology of Latin American subcultures. *American Anthropologist* 57 (3): 428-451.
- Wallerstein, Immanuel. 1976 [2011]. *The modern world-system: Capitalist agriculture and the origin of the European world-economy in the sixteenth century*. New York: Academic Press.
- Watson, Marnie. 2018. "It Tells All of Our History!": The Boi-Bumbá Festival of Manaus. *Journal of Anthropological Research* v. 74, n. 1 (2018): 74-99.
- Watling, Jennifer; Iriarte, José; Mayle, Francis; Schaan, Denise; Pessnedá, Luiz C.; Loader, Luiz Neil; Street-Perrott, Alayne; Dickau, Ruth; Damasceno, Antonia; Ranzi; Alceu, 2017. Impact of pre-Columbian - geoglyph - builders on Amazonian forests. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 114:1868-1873.
- Watling, Jennifer; Shock, Myrtle; Monegló, Guilherme; Almeida, Fernando; Kater, Thiago; Oliveira, Paulo de; Neves, Eduardo. 2018. Direct archaeological evidence for Southwestern Amazonia as an early plant domestication and food production centre. *PLoS One* 13(7):1-28.
- Weinstein, Barbara. 1983. *The Amazon Rubber Boom*. Stanford, CA: Stanford University.
- Welch, Clifford Andrew & Sauer, Sérgio. 2015. Rural Unions and the Struggle for Land in Brazil. *The Journal of Peasant Studies*, Nov. 1109-1135.

- West, James. 1945. *Plainville, U.S.A.* New York: Columbia University Press.
- White, Leslie. 1943. Energy and the Evolution of Culture. *American Anthropologist*. 45 (3):335-356.
- Wilk, Richard. 2002. "It's Destroying a Whole Generation": Television and Moral Discourse in Belize. In: Askew, Kelly & Wilk, Richard (eds.). *The Anthropology of Media*. Malden, MA: Blackwell. p. 286-298.
- _____. 1996. *Economies and cultures: Foundations of economic anthropology*. Boulder, CO: Westview Press.
- Winklerprins, Antoinette & Aldrich, Stephen. 2010. Locating Amazonian dark earths: creating an interactive GIS of known locations. *Journal of Latin American Geography* 9(3): 33-50.
- Wolf, Eric. 1999. *Envisioning Power: Ideologies of Dominance and Crisis*. Berkeley, CA: University of California Press.
- _____. 1982. *Europe and the People Without History*. Berkeley: University of California Press.
- Woods, William I.; McCann, Joseph M. 1999. *The Anthropogenic Origin and Persistence of Amazonian Dark Earths*. Yearbook. Conference of Latin Americanist Geographers 25:7-14.
- Woortman, Klaas. 1990. Com Parente Não se Neguceia: o campesinato como ordem moral. *Anuário Antropológico* 12(1):11-73.
- World Commission on Dams. 2000. *Dams and Development: A New Framework for Decision-making: The Report of the World Commission on Dams*. Nov.
- World Wildlife Fund. 2010. Gurupá Várzea. Available at: worldwildlife.org/wildworld/profiles/terrestrial/nt/nt0126_full.html. Accessed May 2021.
- Wright, Terence. 1992. Photography: theories of realism and convention. In: Edwards, Elizabeth (ed.). *Anthropology and photography, 1860-1920*. New Haven: Yale University Press. p. 18-31.
- Young, Glynn. 1983. *Elizabeth Bishop: The Complete Poems 1927-1979*. New York: Farrar Straus Giroux.
- Zanforlin, Luís. 2018. *The History of Brazilian Sertanejo Music*. Available at: <http://luiszanforlin.com>. Accessed May 2021.
- Zedeño, María Nieves & Bowser, Brenda J.. 2009. *The Archaeology of Meaningful Places*. Salt Lake City: The University of Utah Press.
- Zimmermann, Clóvis. 2006. Os programas sociais sob a ótica dos direitos humanos: O caso do Bolsa Família do governo Lula no Brasil. *SUR Revista Internacional de Direitos Humanos* 4(3): 144-159.

Editora Pública



DALCÍDIO
JURANDIR



MUNICIPALIDADE DE
Gurupá | GOVERNO
DO TRABALHO

MG
MUSEU GOELDI

MINISTÉRIO DA
CIÊNCIA, TECNOLOGIA
E INOVAÇÃO

GOVERNO FEDERAL
BRASIL
UNIÃO E RECONSTRUÇÃO

APOIO

IOE
Imprensa Oficial do Estado

GOVERNO DO
PARÁ
POR TODO O PARÁ