

Iraildes Caldas Torres
Organizadora

AGROECOLOGIA E TRANSFERÊNCIA DE TECNOLOGIAS SOCIAIS NAS COMUNIDADES DO MÉDIO AMAZONAS

um olhar para as práticas sociais das mulheres da floresta



Iraildes Calds Torres
Organizadora

**AGROECOLOGIA E TRANSFERÊNCIA
DE TECNOLOGIAS SOCIAIS NAS
COMUNIDADES DO
MÉDIO AMAZONAS:
um olhar para as práticas sociais das
mulheres da floresta**

A presente obra foi financiada pela



COMITÊ CIENTÍFICO ALEXA CULTURAL

Presidente

Yvone Dias Avelino (PUC/SP)

Vice-presidente

Pedro Paulo Abreu Funari (UNICAMP)

Membros

Adailton da Silva (UFAM – Benjamin Constant/AM)
Alfredo González-Ruibal (Universidade Complutense de Madrid – Espanha)
Aldair Oliveira de Andrade (UFAM - Manaus/AM)
Ana Paula Nunes Chaves (UDESC – Florianópolis/SC)
Arlete Assumpção Monteiro (PUC/SP – São Paulo/SP)
Barbara M. Arisi (UNILA – Foz do Iguaçu/PR)
Benedicto Anselmo Domingos Vitoriano (Anhanguera – Osasco/SP)
Carmen Sylvia de Alvarenga Junqueira (PUC/SP – São Paulo/SP)
Claudio Carlan (UNIFAL – Alfenas/MG)
Denia Roman Solano (Universidade da Costa Rica - Costa Rica)
Débora Cristina Goulart (UNIFESP – Guarulhos/SP)
Diana Sandra Tamburini (UNR – Rosário/Santa Fé – Argentina)
Edgard de Assis Carvalho (PUC/SP – São Paulo/SP)
Estevão Rafael Fernandes (UNIR – Porto Velho/RO)
Evandro Luiz Guedin (UFAM – Itaquatiara/AM)
Fábia Barbosa Ribeiro (UNILAB – São Francisco do Conde/BA)
Fabiano de Souza Gontijo (UFPA – Belém/PA)
Gilson Rambelli (UFS – São Cristóvão/SE)
Graziele Accolini (UFGD – Dourados/MS)
Iraíldes Caldas Torres (UFAM – Manaus/AM)
José Geraldo Costa Grillo (UNIFESP – Guarulhos/SP)
Juan Álvaro Echeverri Restrepo (UNAL – Leticia/Amazonas – Colômbia)
Júlio Cesar Machado de Paula (UFF – Niterói/RJ)
Karel Henricus Langermans (USP/EcA - São paulo/SP)
Kelly Ludkiewicz Alves (UFBA – Salvador/BA)
Leandro Colling (UFBA – Salvador/BA)
Lilian Marta Grisólio (UFG – Catalão/GO)
Lucia Helena Vitalli Rangel (PUC/SP – São Paulo/SP)
Luciane Soares da Silva (UENF – Campos de Goitacazes/RJ)
Mabel M. Fernández (UNLPam – Santa Rosa/La Pampa – Argentina)
Marilene Corrêa da Silva Freitas (UFAM – Manaus/AM)
María Teresa Boschín (UNLu – Luján/Buenos Aires – Argentina)
Marlon Borges Pestana (FURG – Universidade Federal do Rio Grande/RS)
Michel Justamand (UNIFESP - Guarulhos/SP)
Miguel Angelo Silva de Melo - (UPE - Recife/PE)
Odenei de Souza Ribeiro (UFAM – Manaus/AM)
Patricia Sposito Mechi (UNILA – Foz do Iguaçu/PR)
Paulo Alves Junior (FMU – São Paulo/SP)
Raquel dos Santos Funari (UNICAMP – Campinas/SP)
Renata Senna Garraffoni (UFPR – Curitiba/PR)
Renilda Aparecida Costa (UFAM – Manaus/AM)
Roberta Ferreira Coelho de Andrade (UFAM - Manaus/AM)
Sebastião Rocha de Sousa (UEA – Tabatinga/AM)
Thereza Cristina Cardoso Menezes (UFRRJ – Rio de Janeiro/RJ)
Vanderlei Elias Neri (UNICSUL – São Paulo/SP)
Vera Lúcia Vieira (PUC – São Paulo/SP)
Wanderson Fabio Melo (UFF – Rio das Ostras/RJ)

Iraildes Caldas Torres
Organizadora

**AGROECOLOGIA E TRANSFERÊNCIA
DE TECNOLOGIAS SOCIAIS NAS
COMUNIDADES DO
MÉDIO AMAZONAS:
um olhar para as práticas sociais das
mulheres da floresta**



ALEXA
Embu das Artes / SP
2022



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS

CONSELHO EDITORIAL

Presidente

Henrique dos Santos Pereira

Membros

Antônio Carlos Witkoski

Domingos Sávio Nunes de Lima

Edleno Silva de Moura

Elizabeth Ferreira Cartaxo

Spartaco Astolfi Filho

Valeria Augusta Cerqueira Medeiros Weigel

COMITÊ EDITORIAL DA EDUA

Louis Marmoz - Université de Versailles

Antônio Cattani - UFRGS

Alfredo Bosi - USP

Arminda Mourão Botelho - Ufam

Spartacus Astolfi - Ufam

Boaventura Sousa Santos - Universidade de Coimbra

Bernard Emery - Université Stendhal-Grenoble 3

Cesar Barreira - UFC

Conceição Almeida - UFRN

Edgard de Assis Carvalho - PUC/SP

Gabriel Conh - USP

Gerusa Ferreira - PUC/SP

José Vicente Tavares - UFRGS

José Paulo Netto - UFRJ

Paulo Emílio - FGV/RJ

Élide Rugai Bastos - Unicamp

Renan Freitas Pinto - Ufam

Renato Ortiz - Unicamp

Rosa Ester Rossini - USP

Renato Tribuzy - Ufam

Reitor

Sylvio Mário Puga Ferreira

Vice-Reitora

Therezinha de Jesus Pinto Fraxe

Editor

Sérgio Augusto Freire de Souza

Agradecimentos

Com gratidão e reconhecimento acadêmico, agradeço a todos os membros da equipe Agroecologia que fizeram parte da rede de pesquisadores, por mim coordenada, a saber: Anndson Brelaz de Oliveira, Artemis de Araújo Soares, João Marinho da Rocha, Jucimara Carvalho da Silva, Júlio Cláudio da Silva, Manoel Ferreira Falcão, Maria do Socorro Libório dos Santos, Melissa Michelotti Veras e Naia Maria Guerreiro Dias. Um agradecimento de afeto e gratidão à Livia Vieira e Viviane Barreto que atuaram como colaboradoras desta pesquisa. Reservo um agradecimento especial aos coordenadores e coordenadoras das seis comunidades, locus de nossa pesquisa, que permitiram a entrada de nossa equipe em suas comunidades, Alzira, Valdecira, Vanilza, Saúde, Maria de Nazaré, Célia, Raimundo Ribeiro Costa e Rosário Macedo. Um agradecimento institucional é devido à Universidade do Estado do Amazonas/Campi-Parintins, ao Instituto Federal do Amazonas/Campi-Maués e Parintins que, junto com a Universidade Federal do Amazonas, compuseram a rede de pesquisadores desta investigação. Agradeço com carinho às rádios Guaranópolis e Independência da cidade de Maués, pela divulgação de nossa pesquisa. Por fim, agradeço imensamente às mulheres da floresta, trabalhadoras da Feira de Agroecologia, lideranças de suas comunidades, que nos conduziram nos caminhos da pesquisa. A todos e todas que nos acolheram em suas casas para a coleta de dados, nossa imensa gratidão. À Fapeam que aportou recursos à pesquisa por meio do Edital Universal/ Amazonas e à esta publicação, através do Edital do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA/ UFAM, nossos profundos agradecimentos.

Iraildes Caldas Torres
Professora Titular da Universidade Federal do Amazonas

© by Alexa Cultural

Direção

Gladys Corcione Amaro Langermans

Nathasha Amaro Langermans

Editor

Karel Langermans

Capa

Klanger

Revisão Técnica

Iraildes Caldas Torres

Revisão de língua

Wesley Cerdeira Dias e Sofia Maria de Oliveira e Oliveira

Edição e diagramação

Alexa Cultural

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

T693i - TORRES, Iraildes Caldas

Agroecologia e transferência de tecnologias sociais nas comunidades do Médio Amazonas: um olhar para as práticas sociais das mulheres da floresta. Iraildes Caldas Torres (org.). Alexa Cultural: São Paulo, SP; EDUA: Manaus, AM, 2022.

14x21cm -192 páginas

ISBN - 978-85-5467-273-7

1. Sociologia - 2. Agroecologia - 3. Trabalho das Mulheres - 4. Tecnologias Sociais- 5. Baixo Amazonas - I. Índice - II Bibliografia

CDD - 301

Índices para catálogo sistemático:

Sociologia

Agrotecnologia

Amazônia

Todos os direitos reservados e amparados pela Lei 5.988/73 e Lei 9.610

É terminantemente proibida a reprodução parcial ou integral do conteúdo desta obra sem a prévia autorização da autora e/ou editora.

Alexa Cultural Ltda

Rua Henrique Franchini, 256
Embú das Artes/SP - CEP: 06844-140
alexa@alexacultural.com.br
alexacultural@terra.com.br
www.alexacultural.com.br
www.alexaloja.com

Editora da Universidade Federal do Amazonas

Avenida Gal. Rodrigo Otávio Jordão Ramos,
n. 6200 - Coroado I, Manaus/AM
Campus Universitário Senador Arthur Virgílio
Filho, Centro de Convivência – Setor Norte
Fone: (92) 3305-4291 e 3305-4290
E-mail: ufam.editora@gmail.com

APRESENTAÇÃO

Esta pesquisa assumiu o propósito de verificar em que sentido o trabalho e as práticas sociais das mulheres da floresta e das águas, são entrelaçadas com a perspectiva de gênero e da agroecologia em seis comunidades rurais do Amazonas (Maués e Parintins), buscando perceber de que forma mulheres e homens elaboram suas estratégias de sobrevivência com a segurança alimentar, remetendo para o horizonte de transferência de tecnologias sociais. Trata-se de uma pesquisa financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas – FAPEAM, contemplada pelo edital Universal do Amazonas Nº 002/2018.

Nesse mister investigativo, nos ocupamos de uma análise sobre o trabalho das mulheres na área rural do Amazonas, apontando as tecnologias sociais presentes no trabalho com a meliponicultura, com a fabricação de artesanatos, com a pesca de camarão, com a agricultura familiar no contexto da agroecologia e da agrofloresta. Verificamos o nível de organização política e social dos moradores das comunidades pesquisadas, apontando as formas de expressão e manifestação simbólica nas festas e na sociabilidade de entretenimento comunitária.

A segurança alimentar, um dos eixos constitutivos desta pesquisa, é a pedra de toque dos moradores que se empenham de forma pertinaz para prover o sustento alimentício de sua unidade familiar. A luta pelo direito à vida sempre existiu nas diferentes formas de sociabilidade humana, “e sua primordial condição é a alimentação. O ato de alimentar-se representa uma apropriação do mundo em direção à construção da humanidade em nível individual e coletivo” (HIRAI, 2011, p. 19). Pode-se dizer, com Valente (2002, p. 27), que “a fome, desnutrição e o analfabetismo, constituem-se, portanto, em desumanização”.

A agroecologia e as relações de gênero se entrelaçam em nossa pesquisa na medida em que a relação das mulheres com a natureza, especialmente com a agricultura, conforme Stearns (2007), possui substrato vital de fecundidade e natalidade. A terra, assim como a mulher, é vida, ambas são fecundas e vitais. A agroecologia neste estudo é operada não como uma simples ferramenta do conhecimen-

to, mas sim como uma tendência do etnosa que se põe como uma possibilidade de descolonização do conhecimento.

Deve-se reconhecer, outrossim, que os estudos decoloniais emergem no tempo contemporâneo com grande potencial de análise, no dorso do pensamento ecológico. Nesse processo de decolonialidade, Santos (2006), sugere a construção de saberes ecológicos instaurados pelas culturas locais e suas tradições, como é o caso das experiências agroecológicas e agroflorestais dos povos tradicionais da Amazônia profunda. A agroecologia, na concepção de Gomes (2006, p. 04), assenta-se “em processo participativo que recriam os saberes dos agricultores, articulando-os com o conhecimento científico, e constituem a base do conhecimento agroecológico”.

Observe-se que tanto a perspectiva agroecológica quanto a agroflorestal, tem interlocução com o meio ambiente, sua conservação e preservação. E, a forma como as mulheres trabalham, engendra um ecoética de cuidado com o meio natural. Elas possuem uma racionalização estratégica conservacionista importante em relação ao solo, animais, plantas, água (TORRES, 2005).

Esta pesquisa, enfim, concentrou-se em dar suporte orientativo aos moradores das comunidades pesquisadas, sobretudo às mulheres que se empenham em tecer a organização comunitária. Nossa equipe de pesquisadoras e pesquisadores desenvolveu metodologias de transferência de tecnologias sociais, as quais conforme Dagnino (2007, p. 25), “se inserem numa preocupação fundamental dos estudos sobre ciências, tecnologia e sociedade [...], orientados à produção de bens e serviços.” A transferência de tecnologia é compreendida nesta investigação como a ação de formação socioeducativa, realizada por agentes do conhecimento, pesquisadores e extensionistas, que atuam em universidades, institutos e centros de pesquisa. Esses agentes repassam ideias, metodologias, técnicas e estratégias, voltadas para a criação ou potencialização de negócios e empreendimentos no âmbito do trabalho.

Este relatório apresenta os resultados da pesquisa realizada em quatro comunidades rurais de Parintins e duas comunidades rurais do município de Maués. São elas respectivamente: Nossa Senhora das Graças, São Sebastião da Brasília, São Paulo da Valéria, Santa Rita de Cássia da Valéria; São Raimundo do Mutuca e Menino de Deus. A escolha recaiu sobre as comunidades de pequeno, médio

e grande porte, e deveu-se ao fato de serem localidades pouco assistidas pelo poder público local e que poderiam ser instrumentalizadas com transferência de tecnologias rumo ao seu desenvolvimento social.

A metodologia assumiu o aporte das abordagens qualitativas sem exclusão dos aspectos quantitativos, sob a inspiração das teorias críticas e ecológicas. O trabalho de campo foi realizado junto a uma amostra de 30 moradores, homens e mulheres, numa das comunidades e 20 nas demais em razão das restrições do covid-19. Foram ouvidos sob a técnica de formulários contendo perguntas abertas e fechadas, ouvimos, também 02 lideranças sendo 01 masculina e 01 feminina, em cada comunidade; 01 agente de saúde, 01 mulher idosa, 02 professores e 01 representante da Secretaria Estadual de Produção Rural. Todos foram ouvidos sob a técnica de entrevista profunda, conforme sugere Bourdieu (2001). Trabalhamos, também, com 2 grupos locais com mulheres da meliponicultura e de artesanatos, com o intuito de orientá-las no processo de transferência de tecnologias sociais.

O relatório está seccionado em cinco capítulos articulados e didaticamente encadeados. O primeiro capítulo expõe o campo da pesquisa numa abordagem etnográfica das primeiras comunidades pesquisadas. Busca-se mostrar o contexto histórico-social de constituição destas comunidades, os processos de formação social de sua gente e seu contexto simbólico-cultural.

O segundo capítulo continua a deslindar o campo de pesquisa com um voo sócio-histórico, sobre as comunidades pesquisadas, mostrando os processos socioculturais, sobre as comunidades pesquisadas, mostrando os processos socioculturais de sua gente e sua formação social. O terceiro capítulo discute o entrelaçamento entre gênero e agroecologia, expondo as práticas sociais das mulheres da floresta, sua poesia e os aspectos do trabalho na pesca do camarão e na melipolicultura.

O quarto capítulo examina o sistema agroecológico e a segurança alimentar, dando especial relevo à produção de alimentos pelas mulheres, envolvendo a produção de artesanato para comercialização e sua relação com o meio ambiente. O quinto capítulo traz o tema da transferência de tecnologias sociais, dando destaque à percepção sobre os níveis de consciência política e organização

social dos moradores das comunidades locais da pesquisa. Expõe os tipos de benefícios sociais e geração de renda dos moradores com destaque para a feira agroecológica que acontece em Maués, sob a organização e liderança das mulheres da área rural deste município.

A relevância social desta pesquisa se faz pertinente não só para a temática das relações de gênero, que tem se debruçado sobre as práticas sociais e ecológicas das mulheres da floresta, mas, especialmente à luta social das mulheres de comunidades rurais dentro da agroecologia. Este diagnóstico poderá contribuir para a fundamentação de políticas públicas para as mulheres, junto aos poderes públicos.

Referências

BOURDIEU, Pierre. **A miséria do mundo**. Traduzido por Fernando Tomaz. 16 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012b.

DAGNINO, Renato. **Ciência e Tecnologia no Brasil**: o processo decisório e a comunidade de pesquisa. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

GOMES, Luis Carlos C. **As muitas dimensões da pesquisa em agroecologia**. São Paulo: Agriculturas, 2006.

HIRAI, Wanda Griep. **Segurança alimentar**: em tempos de (in) sustentabilidades produtivas. Jundiaí, SP: Paco Editorial, 2011.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2006.

STEARNS. Peter N. **História das relações de gênero**. São Paulo: Contexto, 2007.

TORRES, Iraildes Caldas. **As novas amazônidas**. Manaus: EDUA, 2005.

VALENTE, FL. S. **O direito humano à alimentação**: desafios e conquistas. São Paulo: Cortez, 2002.

SUMÁRIO

Apresentação

- 9 -

CAPÍTULO I **REGISTROS ETNOGRÁFICOS:** **DESLINDANDO O CAMPO DA PESQUISA**

A poética das águas e o deslindamento do campo da pesquisa

Iraildes Caldas Torres

- 19 -

Para uma etnografia histórico-social da Comunidade
Nossa Senhora das Graças

Iraildes Caldas Torres

- 33 -

São Raimundo do Mutuca e sua formação social

Melissa Michelotti Veras

- 49 -

CAPÍTULO II **CONFIGURAÇÃO SOCIAL E HISTÓRICA DAS COMUNI-** **DADES PESQUISADAS**

Região da Valéria: sua história e sua gente

Naia Maria Guerreiro Dias

- 57 -

São Sebastião da Brasília e o trabalho com a pesca artesanal

Júlio Cláudio da Silva e João Marinho da Rocha

- 69 -

Um sobrevoo sociohistórico sobre a
Comunidade Menino Deus
Maria do Socorro Libório dos Santos e Naia Maria Guerreiro Dias
- 79 -

CAPÍTULO III

GÊNERO, AGROECOLOGIA E TRABALHO

A poiesis das mulheres da floresta, a agrofloresta e a agroecologia
Iraildes Caldas Torres e Melissa Michelotti Veras
- 89 -

As mulheres e a meliponicultura: uma tecnologia agroflorestal
na comunidade São Raimundo do Mutuca
Anndson Brelaz de Oliveira e Melissa Michelotti Veras
- 101 -

As mulheres pescadoras de camarão e geração de renda em
São Sebastião da Brasília
Júlio Cláudio da Silva
- 109 -

CAPÍTULO IV

O SISTEMA AGROECOLÓGICO E A SEGURANÇA ALIMENTAR

Os alimentos agroecológicos produzidos no Paraná do Limão,
Valéria e São Sebastião da Brasília
Manoel Ferreira Falcão e Jucimara Carvalho da Silva
- 121 -

A agroecologia, as mulheres e o meio ambiente nas
comunidades pesquisadas
Melissa Michelotti Veras e Anndson Brelaz de Oliveira
- 131 -

A produção de artesanato e a reprodução de peças arqueológicas
na região da Valéria e na Comunidade do Menino Deus

Naia Maria Guerreiro Dias

- 137 -

CAPÍTULO V - TRANSFERÊNCIA DE TECNOLOGIA, CONSCIÊNCIA POLÍTICA E ORGANIZAÇÃO SOCIAL

Benefícios sociais e consciência política dos
sujeitos pesquisados

Jucimara Carvalho da Silva

- 151 -

Os grupos de mulheres e a geração de renda na
Comunidade Menino Deus

Maria do Socorro Libório dos Santos

- 165 -

A feira agroecológica de Maués: uma tecnologia social

Anndson Brelaz de Oliveira e Melissa Michelotti Veras

- 177 -

Conclusões

- 183 -

Sobre os(as) autores(as)

- 187 -

CAPÍTULO I
REGISTROS ETNOGRÁFICOS:
DESLINDANDO O CAMPO DA PESQUISA

A poética das águas e o deslindamento do campo da pesquisa

Iraildes Caldas Torres¹

O campo de pesquisa não é só uma localização espacial do empreendimento investigativo. Trata-se de um processo cognitivo que estatui sentidos e engendra representações de uma realidade que se revestirá de ciência, a partir de olhares que imprimem rigor e acurácia à construção do conhecimento.

O campo de pesquisa se apresenta como uma seara desconhecida que exige do pesquisador uma disciplina de auscultação e percepção, em escala aberta, com o intuito de construir possibilidades de sociabilidade e, assim, se assenhorear do Locus, para fins de investigação. O pesquisador precisa, por assim dizer, passar por um processo de preparação técnico-operativo sempre que for adentrar o campo de pesquisa.

É, pois, neste caudaloso e fecundo debate sobre o campo de pesquisa que este trabalho se assenta, expondo o registro da viagem e a forma pela qual o campo vai se mostrando aos pesquisadores, como uma espécie de aparição fenomenológica. O registro etnográfico concentra-se no empreendimento da viagem, com apresentação do manancial dos rios que levam até os campos e a percepção cognitiva do cenário, singrando as águas até a chegada à Comunidade Nossa Senhora das Graças, o encontro com as pessoas e a coleta de dados.

Esta pesquisa sobre gênero, Agroecologia e transferência de tecnologias sociais em cinco comunidades rurais, com o auxílio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas – FAPEAM, teve início na comunidade Nossa Senhora das Graças, no Repartimento do Limão de Cima, no município de Parintins. Os instrumentais de coleta de dados pautaram-se na etnografia, entrevista semiestruturada, conversa livre com idosos e observação direta intensiva. Neste processo, cumpre-nos apresentar a etnografia da viagem de campo e da comunidade em apreço, como elemento substantivo de constituição da memória da pesquisa.

¹ Doutora em Antropologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Professora Titular da Universidade Federal do Amazonas.

O texto deslinda o processo de entrada no campo, seguindo o caminho das águas, desbravando o rio Amazonas e o Paraná do Limão, até chegar à comunidade anotando tudo o que se vê. É assim que este trabalho assume fundamental importância para os estudos da Amazônia, na medida em que permitirá conhecer a estrada por onde transitam as gentes desta região, que são os rios com seus emaranhados de lagos, igarapés, paranás, furos e remansos que se entrelaçam, cortam e paralelizam os grandes, médios e pequenos rios que deságuam no máximo rio Amazonas.

A grafia da paisagem, os rios e o lugar

Principiava o poente na Ilha Tupinabarana, cidade de Parintins, no Amazonas, quando nossa equipe se deslocou ao trabalho de campo para darmos início à investigação na Comunidade Nossa Senhora das Graças, no rio Paraná do Limão. Nossa entrada a campo se deu pelo rio Amazonas com seus encantos e beleza, sempre nos precavendo dos perigos que este gigante nos inspira.

O Amazonas se revela fértil na minha imaginação como o rio mais extenso do mundo e com maior densidade de água doce. Não é um rio calmo, ao contrário, é remansoso, bravio e extremamente perigoso. Suas correntes de água e redemoinhos arrastam pessoas que nele caírem, sendo, pois, difícil encontrar seus corpos.

Em se tratando de Amazônia, torna-se difícil falarmos em serenidade dos rios, sobretudo os rios de água barrenta que se apresentam mais bravios e que se estilizam de forma violenta, conforme as circunstâncias da meteorologia. A viagem à comunidade locus de nossa pesquisa, transcorreu de forma tranquila, em cujo banheiro do rio Amazonas deslizava a voadeira² de 115 HP, dirigida por Miraldo Teixeira Azevedo, barqueiro que nos conduziu nas sendas do máximo rio³.

Os rios da Amazônia são pedras de toque inexcedíveis da sociabilidade, um anelo que dá conta do varar da vida, uma poética das águas que exige cuidado e habilidade na arte de navegar. Exige respeito às leis naturais, sendo, pois, necessário, pedir licença aos seres sobrenaturais para singrar suas águas. Os rios não só têm uma

2 Nome que se aplica à embarcação regional de pequeno porte com funcionalidade a gasolina sob a direção de um barqueiro ou comandante de barco.

3 Ver a este respeito João Daniel (2004).

função social nesta região, como também exercem poder de domínio espiritual sobre seus habitantes.

As águas comportam uma aporia bem delineada: produzem paradoxalmente vida e morte. No caso de perigos que podem levar à morte, os nativos evocam Iara, a mãe dos rios, que acalma as águas, dando proteção aos navegantes. Também nós, os pesquisadores, evocamos a Iara em algumas vezes, para nos livrar do perigo em face das intempéries do tempo, e sempre fomos bem sucedidos. Bachelard (2013, p. 198) ensina que, “se escutássemos as trombas e as rajadas, se estudássemos juntos os gritos e as caricaturas da gárgula [...], poderíamos perceber que o sino das águas é como sinos meio loucos com sons glaucos que soam com um certo verdor”.

O caráter mítico dos rios tece a espiritualidade na Amazônia. Há nas águas seres sobrenaturais que deixam no ar uma atmosfera de medo e mistério (GALVÃO, 1976), cujos presságios positivos e negativos emanam com teor de inevitabilidade, caso não ocorra a intercessão ou intermediação, de um outro ser sobrenatural que neutralize seus efeitos. Trata-se de representação mítica do imaginário social que se personifica em seres que habitam a floresta e os rios, a quem são atribuídos significados, valoração e simbologia. Para Lévi-Strauss (1985, p. 70), “o mito aparece como um sistema de equações em que os símbolos, nunca nitidamente apercebidos, entram por meio de valores concretos, escolhidos para dar a ilusão de que as equações subjacentes são solúveis”.

Dá-se conta, com assombro, da força titânica que os rios possuem na Amazônia. Há uma teia de lagos, igarapés, paranás, furos e enseadas que se entrelaçam, cortam e paralelizam os grandes rios beirando o leito do grande Amazonas. Atente-se, para o fato de que o rio, ao mesmo tempo em que é bravo e perigoso, pode ser também manso e bondoso, assim como de cujas águas os nativos podem extrair o alimento que garante a continuidade da vida. Ou seja, há uma sintonia entre o rio e a vida humana na Amazônia.

A canoa de várzea em cuja proa o trabalhador tradicional labuta o Pão de cada dia, extraindo peixes, mariscos e outras espécies animais, é ilustrativa da relação de afetividade e sociabilidade entre os rios e os nativos da região. Bachelard (2013, P. 199), sinaliza para o fato de que “a água é também um modelo de paz e de Silêncio. A água dormente e silenciosa introduz nas paisagens lagos de canto”.

Atente-se, mais uma vez, para o fato de que as normas sociais estabelecidas com a natureza têm que ser respeitadas. É por isso que, o pescador, não retira do rio nada a mais do que o necessário para a sobrevivência do seu núcleo familiar. O homem amazônico, como sentencia Lima (1975), não acumula, é desprovido de ambição no que diz respeito à obtenção de riqueza, e isto, foi confundido como preguiça pelo europeu. Trata-se de um sujeito aclimatado e em sintonia com a natureza com quem convive. Ele sabe que, se resvalar nos excessos, praticando a pesca predatória e desnecessária poderá ser punido e desafortunado pelos entes sobrenaturais das águas.

Era bem cedinho quando nossa equipe aportou nas terras de várzea, no rio Paraná do Limão, onde fomos recebidos pelo presidente da comunidade, Senhor Raimundo Ribeiro Costa. O presidente da comunidade é a liderança local e a autoridade que responde pelas gentes daquela localidade. Desempenha o papel voltado para a organização política e social dos moradores, em favor do bem comum frente ao desenvolvimento local. Raimundo Ribeiro Costa (67 anos), recebeu nossa equipe de forma amistosa e com grande satisfação, apresentando-nos os moradores da comunidade nos seguintes termos:

Sou nascido e criado no Limão, aqui tenho uma história de luta, minha mulher e eu somos envolvidos nas ações da comunidade, desde o religioso ao social. Aqui em Nossa Senhora das Graças, a gente tem lutado para a melhoria da igreja e da escola, e também para envolver mais os comunitários a participarem das coisas que promovemos [...]. A vida não é fácil, já que a gente vive entre a terra firme e a várzea. Todo ano é a mesma coisa e temos que cuidar das coisas da comunidade (Entrevista, 2020).

Gonh (2011, p. 52), chama a atenção para o fato de que “a participação dos indivíduos nos processos de elaboração de estratégias e de tomada de decisão só irá aparecer na década de 1980, em propostas associadas aos movimentos populares, em atuação conjunta com comunidades eclesiais de base”. De maneira formal, a participação social aparece com amparo constitucional em 1988, quando a Constituição Federal prevê o protagonismo dos sujeitos coletivos no âmbito da participação cidadã e participação social.

Após a apresentação de nossa equipe à comunidade e os cumprimentos matinais, passamos a nos situar no locus da pesquisa a partir dos bordejamentos iniciais de quem se submete à realidade com o propósito de auscultá-la, percebendo-a pelo seu avesso para, no ruminar da imaginação, confrontada em suas contradições, soldar ideias.

Antes de qualquer iniciativa de captura de informações de campo tornou-se imperioso construirmos uma relação de familiaridade, reciprocidade e confiança mútua com os comunitários. Oliveira (2006), recomenda disciplina no fazer antropológico centrado no ato de olhar, ouvir e escrever, que tem permitido ao pesquisador, a apreensão do real de forma mais aproximada.

Aproveitamos o momento do café coletivo para cumprimentarmos as pessoas com um abraço fraternal para, em seguida, darmos início à sessão de apresentação do projeto e de nossa equipe, abrindo o espaço para o debate com a comunidade. O debate se deu em torno da possibilidade de a metodologia do projeto incluir palestras e oficinas com temas escolhidos pelos comunitários, o que acatamos plenamente. Os temas sugeridos pelos comunitários são aqueles associados à participação cidadã e social, voltados para liderança comunitária, associativismo, cooperativismo, organização de mulheres, dentre outros.

Observe-se, que esses temas supõem a construção da cidadania como um princípio que inspira a ação organizativa rumo à conquista de direitos sociais. As asserções de Hannah Arendt nos remetem para “a conclusão de que os direitos humanos pressupõem a cidadania não como um meio, mas como um princípio, pois a privação da cidadania afeta substancialmente a condição humana” (FELÍCIO, 2008, p. 41).

Encerramos as discussões e debates sobre o projeto e as atividades a serem desenvolvidas, pactuando a realização da pesquisa na comunidade. O almoço com os comunitários constituiu-se num momento de confraternização e partilha, buscando fortalecer os laços. Após um breve descanso em roda de conversa iniciamos as abordagens de campo, ouvindo algumas lideranças em entrevista do tipo semiestruturada. Carlos Alberto Teixeira de Vasconcelos (50 anos), agente de saúde da Comunidade, aponta a seguinte situação no âmbito do seu trabalho. Vejamos:

Estou há alguns anos nesta atividade de saúde, não é muito fácil, porque a gente tem que ir de canoa, rabeta⁴, de casa em casa, e as vezes a Prefeitura não manda a gasolina e aí complica [...]. Todas as casas que visito é em terreno particular, então, não são pertos, fora quando vem a vazante aí tenho que ir para a terra firme. É uma luta. As doenças que ocorrem aqui são: Vomito, diarreia, malária e picadas de cobra surucucu que tem muito nessas bandas. Tem que levar a Parintins porque aqui não tem posto de saúde, a gente só orienta mesmo (Entrevista, 2020).

As dificuldades que os povos tradicionais da Amazônia profunda enfrentam são imensas. As desigualdades sociais com bolsões de carências e exclusões apresentam situações limítrofes bem definidas, com desdobramentos preocupantes no âmbito da saúde, da educação e de outros determinantes históricos que preconizam os serviços sociais e as políticas públicas na área rural. De acordo com Torres (2007, p. 188), “a ausência de condições básicas de saneamento compõe, certamente, um indicador de doenças dessa população [...] como diarreia, malária, hepatite, tuberculose, pneumonia, dentre outras”.

Para a finalidade desta pesquisa, é condição um inventário sobre a infraestrutura e os equipamentos sociais existentes na comunidade. A comunidade Nossa Senhora das Graças possui 32 famílias, aproximadamente 176 habitantes (SEMSA/Parintins, 2020), que residem em casas tipo palafitas⁵ cercadas com madeira e cobertas com palha de imajazeiro, palmeira típica da Amazônia, outras são cobertas com telhas.

O repartimento do Limão, onde está localizada a Comunidade Nossa Senhora das Graças, constitui-se num marco divisório entre os municípios de Barreirinha e Parintins⁶.

Assenta-se no território de várzea, área atingida pelo regime de enchente e vazante das águas. Os moradores da área de várzea têm a moradia dividida entre a área de várzea e a terra firme, aten-

4 Transporte regional precarizado, menor do que a voadeira. Improvisa-se uma canoa com um motor de popa de 5 HP para conduzir pessoas.

5 Habitações construídas em estrutura alta, edificadas em madeira consistente para moradia em regiões alagadiças, cuja função é evitar que as casas sejam arrastadas pela correnteza dos rios.

6 Esse marco divisório é composto por Repartimento do Limão de Cima, Repartimento do Limão de Baixo e Repartimento do Limão do Meio.

dendo às leis da natureza, seis meses de enchente (áreas alagadas) e seis meses de vazante (áreas de terra seca), referente à várzea. Então, as pessoas residem seis meses no período da vazante, nas terras secas, e outros seis meses migram para a terra firme onde as águas não alcançam.

O acesso à comunidade ocorre somente pela via fluvial. A viagem desta localidade, em barco de recreio, regional, em direção a Parintins tem duração de 2h e para Barreirinha a duração é de 45 minutos. O modo de vida é baseado na economia de subsistência, especialmente a pecuária com produção de leite e queijo, plantação de milho, melancia, jerimum, feijão, tomate, banana e diversas hortaliças. Lidam também com o trabalho da pesca e criação de animais de pequeno porte, aves (galinhas e patos), ovelhas e suínos. Esses produtos são comercializados tanto na comunidade como nas comunidades vizinhas e nas sedes dos municípios de Parintins e Barreirinha.

Castro e Pinton (1997, p. 224), consideram que os povos tradicionais da Amazônia têm “o trabalho como organização social dentro do território, colocando em destaque o regime dos rios, a reprodução das espécies e o ritmo da natureza.” Cumpre-nos, reconhecer a este propósito, que a comunidade é a encarnação da cultura e de seus significados simbólicos, e formada por pessoas que constroem coletivamente seu regime de verdade. Os povos tradicionais da Amazônia que vivem às margens dos rios, conforme Torres (2012, p. 42), convivem com a terra, floresta e rios em perfeita relação de reciprocidade. Constroem as suas relações sociais e de trabalho em estreita conexão com a natureza, de onde retiram os recursos para a sua sobrevivência.”

Em termos de equipamentos sociais a comunidade dispõe de uma infraestrutura precária, no limite dos bens e serviços que uma comunidade deve dispor, tais como: 01 escola de ensino fundamental, 01 igreja de credo católico, luz para todos, 01 centro social e esportivo e 01 motor bomba d’água com funcionamento a gasolina que leva água encanada até as casas.

A escola, o centro comunitário e sobretudo a igreja são aparelhos sociais necessários para que a localidade obtenha o *status* de comunidade, desde os primórdios dessa divisão regional na Amazônia, conforme explica Wagley (1988, p. 25):

O modelo de organização espacial observado em comunidades amazônicas é fruto da herança jesuíta na região, cujo plano estrutural tem na edificação da Igreja seu principal símbolo sendo geralmente localizada numa área central da comunidade e de frente para o rio.

No tempo contemporâneo o conceito de comunidade assume ampla expansão, para além dos limites territoriais e da geografia do lugar. A comunidade vai se fazendo no âmbito dos processos socio-culturais de forma ecológica (SANTOS, 2006), líquida (BAUMAN, 2001), e enquanto comunidade emocional (MAFFESOLI, 2014). O conceito tradicional de comunidade baseado nas crenças, mitos, símbolos, saberes e códigos de convivência mútua, assinalado por Wagley (1988), perde força nos tempos atuais em face sua fixidez, para dar lugar às construções coletivas flexíveis propensas a passar por constantes mudanças e ressignificação ao longo do processo histórico.

O modo de relação com o real estatui sentidos, imprime representação fazendo uma epifania do local pelos próprios indivíduos que vivem na comunidade e que compartilham modos de vida específicos e genuínos, mas que tais representações podem não ser fixas, tendendo a metamorfosear-se em meio às transformações da história.

A comunidade se faz no próprio fazer de seus moradores que se constroem a si próprios em meio às vicissitudes e o turbilhão de acontecimentos. Neste mister, lembremo-nos de Deleuze (1992, p. 124), quando nos interpela perguntando “quais são os nossos modos de existência, nossas possibilidades de vida ou nossos processos de subjetivação; será que temos maneiras de nos constituirmos como sujeitos e, como diria Nietzsche, maneiras suficientemente artísticas?”.

No que diz respeito à precariedade dos equipamentos sociais deve-se reconhecer que, mesmo em face da luta reivindicativa dos moradores de Nossa Senhora das Graças, a presença do Estado com bens e serviços é ainda bem escassa. Vejamos o que revela o presidente da comunidade:

Eu tenho nos últimos anos lutado junto com os moradores para que a gente venha melhorar a escola, a igreja e o nos-

so centro social. Não é fácil, a gente tem tido a ajuda dos próprios moradores e da Prefeitura através da SEMED, que tem vindo fazer alguns reparos na escola. Mas, na verdade, a gente é que faz bingos, promoções e outras coisas, visando o benefício comunitário, até porque é a gente que vive aqui, então cabe a nós fazer esse esforço (Raimundo Ribeiro Costa, entrevista, 2020).

O Estado é a instância institucional responsável pela proteção social voltada para o povo, sob a sua jurisdição. Atua com base em leis e outras disposições legais aferidas pela Constituição de seu país, que é a Carta Magna ou leis máximas. É, pois, nos marcos legais da Constituição brasileira de 1988 que estão circunscritas as garantias de direitos dos cidadãos. E, a cidadania, conforme Torres (2007, p. 161), “constitui-se no horizonte basilar de emancipação do ser social, é o *status* de respeito e de reconhecimento do ser humano, enquanto sujeito de direitos e deveres”.

É sob “a direção e organização dos moradores, dos trabalhadores e populares, que as políticas públicas chegam à comunidade, elas não vão cair do céu” (SANTOS, 1987, p. 81) e nem serão oferecidas por um espírito generoso ou um governante (TORRES, 2002). É, pois, na figura do cidadão, de sua ação reivindicativa e de sua efetiva participação política na polis ou na esfera pública (HABERMAS, 1980), que ocorrerá a transformação social.

A comunidade é, então, um primoroso e fecundo espaço de exercício da política e da cidadania. É o espaço do protagonismo social e de organização das festas para celebrar a fé e devoção aos seus santos. As festas religiosas conhecidas como festas de santo são em homenagem devocional a Nossa Senhora das Graças, padroeira da comunidade que ocorre no mês de novembro, durante três dias, e a de São Sebastião, que é organizada por uma família no mês de janeiro com duração de dois dias.

Note-se que os sujeitos coletivos se organizam com os vínculos de fé para celebrar a vida e agradecer aos pés da santa as bênçãos e graças recebidas, ao longo do ano. É nesse tempo que são realizados os batizados, casamentos, primeira eucaristia. Apenas o sacramento da crisma que é realizado na cidade de Parintins onde o bispo se encontra. De acordo com Levi- Strauss (1982), os grupos elaboram seus ritos, enterram seus mortos, vivem suas experiências.

Se for necessário inventam um mito para explicar os fatos, ou seja, “são as relações sociais construídas que dão significação às práticas sociais dos comunitários, cujos conteúdos estão arraigados à sua visão de mundo” (TORRES, 2012, p. 45).

As atividades lúdicas como os torneios de futebol aos domingos e as festas de laço de boi, são formas de entretenimento encontradas pelos moradores de Nossa Senhora das Graças para arrefecer a fadiga da labuta diária e as tensões das relações do dia a dia. Trata-se de um tipo de cultura popular inventada pelos próprios sujeitos coletivos, numa espécie de poiesis da vida. O conceito de cultura popular assume características híbridas “a partir da ideia de fronteiras nacionais e de segmentos sociais com interesses difusos, enquanto referenciais para descrição e análise de manifestações populares” (BRAGA, 2012, p. 79).

O conhecimento ecológico, emancipatório e descolonial, reconhece que essas festas são valorosas para as culturas locais, posto que são celebrativas e demarcam o estar-junto, aquilo que Maffesoli (2014), denomina de erótica social. São festas que emanam da imaginação criadora numa estética da vivência do emocional da erotização e da afloração do sentir o outro, numa abertura do ser para a experiência do mundo da vida.

A festa de laço de boi consiste num tipo de animação e descontração que ocorre sem data preestabelecida no contexto do dia a dia da comunidade. É uma forma de lazer que contribui para aliviar o peso da labuta, uma cultura popular de inventabilidade que simula a festa de rodeio que ocorre em outras regiões do país. O vaqueiro tange, conduz o boi, para o centro do terreiro da comunidade, para o animal ser laçado e assim promover a animação da brincadeira. Às vezes, os moradores improvisam a brincadeira expondo um cavalo de pau, de madeira, no terreiro para ser laçado, não utilizando o animal bovino propriamente dito.

Em se tratando de Amazônia é preciso saber decifrar a esfinge, ou melhor, as práticas socioculturais de seu povo, por meio da criatividade dos povos locais, sua poiesis de vida. Torna-se premente percebê-los por meio da cartografia, na relação com o lugar, com a cenografia, com a espacialidade, com os personagens. Vimos como que os moradores de Nossa Senhora das Graças constroem seus próprios delírios coletivos, o estar-junto em sua comunidade

emocional. São essas linhas de fuga, os furos feitos por eles próprios, que se traduzem em vetor e telos do pensamento ecológico no Repartimento do Limão.

As viagens à Comunidade Nossa Senhora das Graças e às outras comunidades, locus de nossa pesquisa se fizeram mais amiúdes, justamente, para nutrir o propósito de auscultar e nos apropriarmos do campo, antes de aplainar as ideias. Isto deve ser lido à luz da exigência de Bourdieu (2007, p. 651), segundo o qual, é necessário entrar na “vivência intensa da experiência, tomá-la como objeto de observação, aplicando a reflexividade”.

Essa perspectiva de construção e auscultação do campo da pesquisa como um mapa mental-disciplinar, tecendo sociabilidades, foi fundamental como exercício filosófico de tessitura do conhecimento. Aproximava-se o cair da tarde quando a nossa equipe se despediu, momentaneamente, dos moradores de Nossa Senhora das Graças, seguindo viagem a Parintins, deslizando o leito das águas do rio Paraná do Limão e rio Amazonas, no âmago da floresta amazônica.

A paisagem da selva, a dança dos pássaros, das andorinhas e batuíras, o balé dos botos e a presença dos mergulhões que pareciam acompanhar a nossa embarcação, nas brenhas do rio, enternecia-nos a alma e embebia o espírito em êxtase, como num recanto de prece que ecoa nos trópicos úmidos.

A vida tem esses momentos de êxtases como se aquela cena amazônica das andorinhas e batuíras, ficasse suspensa no ar, dando contorno multicolor à íris dos olhos de quem vê, numa surpreendente fragrância e beleza que o criador presenteia. O cair da noite e a exuberância do pôr-do-sol, recepcionavam a nossa chegada à cidade de Parintins, onde reside parte dos pesquisadores, e que acolheu a mim com afetuosidade até o meu retorno a Manaus no dia seguinte.

Referências

BACHELAR, Gaston. **A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria**. Traduzido por Antônio de Pádua Damesi. 2ª ed. São Paulo: WMF. Martins Fontes, 2013

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Traduzido por Plínio Deutzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BRAGA, Sergio Ivan Gil. **Culturas populares em meio urbano**. Manaus: Edua, 2012.

BOURDIEU, Pierre. **A distinção: Crítica social do julgamento**. Traduzido por Daniel Kern. Porto Alegre: Zouk, 2007.

CASTRO, Edna; PINTON, Florence. **Faces do trópico úmido. Conceitos e novas questões sobre desenvolvimento e meio ambiente**. Belém: Cejup: UFPA- NAEA, 1997

DANIEL, João. **Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas**. Vol. 1. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004

Deleuze, Gilles. **Conversações, 1972-1990**: Tradução por Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Edições 34, 1992

FELÍCIO, Carmelita Brito de Freitas. O direito à hospitalidade (para além) de um ponto de vista cosmopolita. In: CORREIA, Adriano; NASCIMENTO, Mariangela (org.). **HANNAH Arendt: entre o passado e o futuro**. Juiz de Fora: UFJF, 2008

GALVAO, Eduardo. **Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas**. 2ª ed São Paulo: Editora Nacional; Brasília: INL, 1976

GONH, Maria da Glória. **Conselhos gestores e participação socio-política**. 4ª ed. São Paulo: Cortez, 2011

HABERMAS, Jurgen. **A crise de legitimação do capitalismo tardio**. Traduzido por Vamireth Chacon. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1980

LÈVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco**. 3ª ed. Trazido por Mariano Ferreira. Petrópolis, RJ: Vozes, 1982

LÈVI-STRAUSS, Claude. **A oleira ciumenta**. Traduzido por José Antônio Braga Fernandez Dias. Lisboa: Edições 70, 1985

LIMA, Araújo. **Amazônia: a terra e o homem**. 4ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1975

MAFFESOLI, Michel. **Homo Eroticus: Comunhões emocionais**. Traduzido por Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense, 2014

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. **O trabalho do Antropólogo**. 3ª ed. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora Unesp, 2006

SANTOS, Milton. **O espaço do cidadão**. São Paulo: Nobel, 1987

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez, 2006.

TORRES, Iraildes Caldas. Constituição etnográfica da Comunidade Nossa Senhora de Nazaré do Barro Alto. In: TORRES, Iraildes Caldas (org). **O ethos das mulheres da floresta**. Manaus: Valer, 2012

TORRES, Iraildes Caldas. **As primeiras-damas e a assistência social: relações de gênero e poder**. São Paulo: Cortez, 2002

WAGLEY, Charles. **Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos**. 3ª ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1985.

Para uma etnografia histórico-social da Comunidade Nossa Senhora das Graças

Iraildes Caldas Torres⁷

Sobrevoos histórico

Pretender elaborar uma etnografia supõe que o pesquisador e pesquisadora tenham tido uma experiência expressiva, aproximada e segura com o objeto investigado. Esta experiência nos foi possível em razão de os pesquisadores terem contato de pesquisa com a comunidade de Nossa Senhora das Graças por mais de dois anos. A etnografia, conforme sinaliza Geertz (1989, p. 15), deve seguir as seguintes orientações: “Estabelece relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário [...] o que define é um tipo de esforço intelectual que ele representa: um risco elaborado para uma descrição.”

A etnografia é uma ferramenta metodológica, mas é também um tipo de ciência secular. É a cultura do olhar, ouvir e escrever como sugere Oliveira (2006). A etnografia é o registro pormenorizado e detalhado de todas as coisas que se vê no campo, aquilo que os campos contém, o que ele comporta em termos do estilo de vida, modos de viver, formas de trabalhos, aparelhos sociais, expressões e manifestações socioculturais, incluindo seus acervos mitológicos e saberes tradicionais, bem como as narrativas orais que advém da experiência vivida.

A arte de narrar é uma sabedoria. E, essa arte de narrar, conforme Benjamin (2012, p. 221), “floresceu num meio artesão, no campo, no mare na cidade, é ela própria [...] uma forma artesanal de comunicação. Ela não está interessada em transmitir o ‘puro em si’ da coisa narrada, como uma informação ou um relatório” É, pois, nesta perspectiva, de esse texto não se constituir nem relatório, mas num inventário, que deslindaremos o campo da pesquisa, desbulhando os principais aspectos de sua composição.

Em uma das viagens investigativas que realizamos à comunidade Nossa Senhora das Graças, ouvimos em entrevista a moradora

7 Doutora em Antropologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Professora Titular da Universidade Federal do Amazonas.

mais antiga da comunidade, Zenaide Da Silva Ribeiro que no ano de 2020 tinha 88 anos de idade, a qual nos narrou como ocorreu a fundação da comunidade, sua origem. Ouçamo-na: “O fundador da comunidade, é o senhor Quirino Cordulo Ribeiro, criador de gado, pescador, fazia roça de mandioca e confeccionava tarrafa⁸ para vender. Quirino já é falecido. Ele comprou o terreno que hoje é a comunidade Nossa Senhora das Graças” (Entrevista, 2020).

E prossegue a narrativa dizendo o seguinte:

Quirino começou a trabalhar com 8 anos, ajudando na roça. Aprendeu a escrever na folha de bananeira com osso de peixe (costela de tambaqui). Aprendeu a ler retirando letras da bíblia. Depois que ele comprou este terreno pessoas foram chegando e começaram a tirar o terço e ladainha na casa de Quirino. Os padres que vinham de Maués incentivaram os moradores, para não reunirem para rezar na casa de Quirino, mas que deveriam fazer um barracão para rezar coletivamente o terço. Fizeram o barracão e assim foi fundada a comunidade, o nome é em homenagem a nossa Senhora das Graças, porque em 1960 chegou aqui uma imagem grande dessa santa, encomendada pelo João Ribeiro Pires que fez promessa com Nossa Senhora das Graças e alcançou uma graça. Por isso se chama Nossa senhora das Graças. Essa imagem está até hoje aqui na igreja (Zenaide da Silva Ribeiro).

Interessante notar que a constituição histórica da comunidade em apreço, tem estreita ligação de pertencimento com a religiosidade popular.

Embora o terreno tenha sido comprado pelo primeiro morador, Quirino Córdulo Ribeiro, não foi quem atraiu as pessoas para essa localidade, mas sim a reza do terço e das ladainhas. Observe-se que já é o elemento nucleador da espiritualidade, ela atua como um balsamo para a alma. E, a imagem dos santos e do sagrado, é algo instituinte dessa espiritualidade, é o referente que remete o cristão à esfera da transcendentalidade. Conforme Durkheim (1989, p. 59), “sob o símbolo é preciso saber atingir a realidade que ele expressa e que lhe dá a sua verdadeira significação.”

A construção espiritual dos fenômenos do sagrado acompanha a humanidade desde os primórdios, quando os pré-socráticos

8 É um implemento tecido com linha de náilon para a pecaria, para fazer captura de peixe.

percebiam uma força cósmica presente nos elementais. A busca de sentido para satisfazer a vida, como solicitude da condição humana tem na transcendentalidade a sua pertinência. De acordo com Geertz (1989, p. 60), há um “padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolo, um sistema de concepções herdadas e expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida”. A estrutura física da comunidade Nossa Senhora das Graças segue o padrão regional. As casas são construídas umas perto das outras.

Nossa Senhora Das Graças é uma comunidade de médio tamanho que possui 01 agente de saúde, 07 professores e 01 cozinheira que prepara a merenda das crianças. Todas as crianças em idade escolar, frequentavam a escola. É oferecido na comunidade somente o ensino fundamental, sendo necessário que os adolescentes deixem a comunidade sempre que possível. De acordo com Torres (2012, p. 33), “embora a carta Magna de 1988 tenha acionado o estado brasileiro para que garantisse a educação para todos, o sistema educacional de caráter integracionista não encorpou esta prerrogativa.”

A família é um valor central no contexto comunitário de Nossa Senhora das Graças, sendo as mulheres o sujeito mais atuante no que diz respeito ao bem-estar dos filhos e do marido, sendo sobrecarregada com os serviços domésticos. Waldeísse Vasconcelos Costa (55 anos), uma das mulheres ouvidas nessa pesquisa, revela o seguinte:

As mulheres da comunidade são muito voltadas para os filhos, para a família. Por isso, ela se exclui, se esquia de participar e de se organizarem movimentos sociais. O trabalho doméstico retira as mulheres da participação social. Elas querem estudar, mas tem muita dificuldade (entrevista, 2020).

Waldeisa Costa é uma liderança atuante na comunidade, teve onze filhos, é professora e reside nesta comunidade desde 1983. Del Priori (2005, p. 246), é enfática em afirmar que as mulheres em seu papel social são “aquelas que realizam complemento de tarefas, mas igualdade entre homens e mulheres nunca”. Também Silva (1995, p. 28), chama a atenção para o fato de que “a mulher no seu papel de mãe e esposa [...] conforma-se em ser só a colaboradora do homem.”

O trabalho doméstico, historicamente, constitui-se num corolário para as mulheres, uma sobrecarga que, somando ao trabalho fora de casa, institui a dupla jornada de trabalho, mas sobretudo das demandas da casa e da família. Trata-se de uma dupla jornada de trabalho com enorme desgaste a saúde das mulheres. Na fala de Waldeise Vasconcelos Costa percebemos que há uma consciência de gênero, uma compreensão de que o trabalho doméstico deve ser compartilhado entre mulheres e homens. Vejamos:

Quando eu casei em 1981 já disse para meu marido que ele tinha que me ajudar nos afazeres domésticos. Ele me ajudava até lavando roupa, mas as pessoas da comunidade chamavam ele de mulherzinha. Mas, ele continuava me ajudando. Aqui na comunidade já mudou muito já ajudam em casa (entrevista, 2020).

Algumas mulheres, como Waldeise Costa, tem convicção que o trabalho doméstico deve ser compartilhado. Não deve se constituir numa atividade unicamente feminina, pois a “dupla jornada torna o trabalho da mulher mais pesado” (TORRES, 2012, p. 139). As mulheres trabalham mais, conforme esta autora, “por que além do trabalho da roça, elas também têm de dar dos afazeres da casa e do cuidado com os filhos” (IBIDEM, p.138).

Outras mulheres, com efeito, ainda não despertaram para a consciência de gênero, considerando ser o trabalho doméstico uma prerrogativa da mulher, como vimos na fala de Waldeisa Costa. Trata-se de uma concepção arraigada à cultura do patriarcado com o corolário das desigualdades de gênero. Isto, conforme Souza-Lobo (1991), acrescenta-se numa certa mística feminina do simbolismo dos papéis. A casa está para as mulheres e a rua ou a esfera pública está para o homem.

Essa visão de muitas mulheres da comunidade Nossa Senhora das Graças, centradas nas ideias do patriarcado de submissão da mulher, vista como um ser de segunda categoria, acaba por contribuir para incidência de violência doméstica na comunidade. É o que revela Waldeisa Vasconcelos Costa, a saber: “Tem violência doméstica na comunidade. É um problema muito difícil de resolver aqui. Precisamos organizar as mulheres para saírem da violência. Temos a educação familiar. Algumas mulheres abandonam o homem, deixando crianças e vão embora com outros homens” (entrevista, 2020).

A violência doméstica é um outro corolário que atinge historicamente as mulheres. Ou seja, permanecer sob o jugo do patriarcado que advoga a supremacia do homem sobre a mulher, é dar vazão à violência doméstica. A violência contra a mulher assume um contorno naturalizado na sociedade capitalista, assentado nas grandes desigualdades de gênero.

Historicamente, as formas de interação entre homens e mulheres, afirmaram-se no binarismo entre masculino e feminino, abrindo a sangria da desigualdade de gênero. De acordo com Almeida (2007, p. 27) trata-se de “concepções dominantes de feminilidade, que vão se configurando a partir de disputas simbólicas e materiais”. Em outras palavras, “a dominação patriarcal é o passo fundo para explicar a situação estrutural de desigualdade que inferioriza e subordina as mulheres aos homens” (RUSSEL; RADFORD, 2000, p. 20).

O ambiente doméstico e familiar é o espaço mais arriscado para as mulheres, pois, é onde se esconde este tipo de violência. O lugar de privacidade, de intimidade, onde os sujeitos se relacionam nos afetos e nos amores, é mais perigoso para as mulheres. Bourdieu (2009), deixa claro que a objetivação das mulheres ou a constituição patriarcal do seu ser, surge da crença construída na sua inferioridade, iniciada por uma dominação masculina. Toda dominação pressupõe uma violência possível, se motivada pelo ódio e quando esse ódio é direcionado às mulheres, caracteriza-se a misoginia.

A violência contra a mulher é tida atualmente como o mal do século. Dito de outra forma, é um mal-estar que expõe fortemente as contradições da moral burguesa, fundada na ideia de um deus judaico-cristão que confere à mulher o legado de Eva como libertina e lasciva sexual. Esse tipo de violência ocorre de forma capitalizada na sociedade, sem distinção de classe, raça, etnia, geração. Ocorre no espaço da cidade, do campo e em todos os ambientes quer sejam da rua, da casa, comunidade e até em clubes sociais. É uma situação que se prolifera e se naturaliza nos tempos atuais, de forma vil e sem controle institucional.

Sobrevoos social e cultural no contexto da segurança alimentar, lazer e festas

A geografia do Baixo Amazonas é caracterizada pelas áreas de várzeas e terra firme. A comunidade Nossa Senhora das Graças

retratada nesta pesquisa encontra-se localizada na área de várzea. O aspecto geomorfológico do sistema de várzea e seu ecossistema biológico tem ampla pertinência na construção dos saberes tradicionais dos moradores da comunidade, incluindo suas formas de interpretar sua realidade.

A Comunidade Nossa Senhora das Graças, no Repartimento do Limão está situada na divisão geográfica dos municípios de Parintins e Barreirinha, é uma área de planície que enfrenta o regime de enchente e vazante do rio todos os anos. Na área principal, está localizada a igreja, a escola municipal, o barracão de festas e de reuniões e uma pequena casa que serve para abrigar o gerador de luz.

As áreas de várzeas do Baixo Amazonas apresentam uma rica diversidade biológica, é um ecossistema composto pela formação de vegetais que resistem às inundações periódicas e possibilitam a renovação das pastagens naturais, mas dependendo da proporção das enchentes e vazantes, muitas vezes as pastagens são solapadas pelas correntezas ou secas, o que prejudica o ecossistema natural e o modo de vida dos habitantes dessas localidades. Em Matos (2008, p. 234) podemos perceber que,

[...] O rio vai secando, os campos submersos, que num certo momento eram apenas transitáveis por embarcações (canoas, cascos, rabetas) ou frequentados por pescadores e serviam de abrigo aos seres de vida aquática (peixes, répteis, aves, insetos etc.). Começam a aparecer e começas as gramíneas apetitosas dão alimentos aos animais domésticos entre eles bovinos, ovinos, caprinos. A vazante do rio continua e os humanos, que num determinado período utilizaram a área para obtenção de comida, fazem dela uma referência para se divertirem.

É o ciclo da várzea presente no cotidiano dos povos tradicionais desses espaços, onde o ritmo das enchentes e das vazantes se configura como fenômeno natural e os moradores aprendem a conviver com esses fenômenos. Quando as terras voltam a ressurgir os campos precisam de reparos devido a enchente, toras de madeira, árvores completas levadas pela correnteza ficam no meio do campo. A correnteza também produz muitos buracos, que no dizer dos moradores são as “baixadas”. Se não ocorrer a limpeza do espaço pode

prejudicar até o lazer e os jogos de futebol dos moradores. Conforme Matos (2008, p. 235),

Os espaços físicos onde se realizam os jogos são delimitados como uma exigência da regra do esporte praticado, esse é um fato, mas, independentemente da regra, a natureza vai demarcar a área de jogo que não pode ser na capoeira (vegetação secundária), e muito menos no rio, mas sim, no campo de futebol, espaço construído pela união de força motriz – puxirum - provinda dos braços dos humanos. Tanto para limpar ou para construir ou preparar um novo campo, é a ajuda mútua que contribui na realização de tais metas.

É um modo de vida desafiador, tendo em vista que esses moradores estão sempre na dependência do ciclo anual das águas no sistema de várzea. Pedro Vasconcelos (morador da comunidade há mais de 80 anos) compreende bem este processo, é um dos moradores que passa a época das enchentes na própria área de várzea. Ou seja, não se desloca para a terra firme como é o caso da maioria dos moradores dessas áreas, que são compelidos a deixar suas casas, em razão das enchentes e mesmo nas grandes vazantes. De acordo com Pedro Vasconcelos (98 anos),

Na várzea temos fartura e na terra firme muitas vezes fica difícil, antigamente não, mas agora a alimentação na terra firme está mais difícil [...]. Aqueles que são mais experientes na pesca não passam fome na terra firme, mas para os mais novos a coisa fica complicada [...]. Aqui na várzea qualquer curumim pesca porque é fácil, tem fartura de tudo quanto é peixe, é só ir ali para a beirada do rio jogar o anzol com uma isca e com meia hora já pegou o almoço. Até com o terçado é possível pescar, não é preciso nem malhadeira, basta pegar a lanterna ou a poronga e sair aí pelas beradas à noite e pronto. Mas na terra firme não é pra nem muito velho e nem muito novo, aquele que não forpeguçoso passa é bem (Entrevista, 2020).

Nas palavras de Pedro Vasconcelos, fica claro que o peixe é o alimento principal no cotidiano dos moradores da área rural, há uma diversidade desses peixes nas áreas de várzea. Em função das enchentes, os peixes se tornam mais difíceis de serem capturados,

enquanto nas áreas de terra firme, a escassez de peixes já se constitui um dos problemas vivenciados por essas comunidades.

No que tange à segurança alimentar, a agricultura constitui-se numa das principais bases da dieta alimentar. Depois do ressurgimento das terras, os agricultores podem contar com as vantagens do solo fértil, em razão da sedimentação causada pela enchente e vazante periódica, permitindo maior êxito da produção agrícola. Conceição Vasconcelos (76 anos), uma das mulheres agricultoras ouvidas nesta pesquisa, diz o seguinte,

As plantações ocorrem assim que as terras começam a surgir depois das enchentes, preparam-se as áreas com cercas, porque agora a maioria dos moradores são criadores de gado, porcos, carneiros e cavalos, mas as plantações são poucas [...]. Alguns somente plantam melancia, milho e jerimums [...]. Depois que surgiram as facilidades de transporte devido a troca da canoa com o remo pelo motor rabeta, as pessoas perceberam que era só colocar um isopor com gelo na canoa, pescar e levar o peixe para cidade e vender. Então, deixaram de plantar a juta, a malva, os grandes milharais e melanciais desapareceram [...]. As facilidades do transporte trouxeram essas mudanças em nosso meio (Entrevista, 2020).

De acordo com Torres (2012), a sustentabilidade alimentar das comunidades tradicionais da Amazônia têm, no trabalho das mulheres, a preocupação de dar segurança alimentar ao grupo familiar, sendo, pois, elas, os sujeitos centrais da organização da economia doméstica. Conceição Vasconcelos expõe os tempos de fartura dos peixes e da agricultura. Devido as ações antrópicas de agressão ao meio ambiente nessas áreas, ocorreram alterações que interferiram na segurança alimentar. A derrubada de árvores, extração de madeiras, pesca predatória e a pecuária extensiva, foram fatores cruciais que determinaram a ocorrência de grandes alterações no ecossistema natural, e assim, prejudicaram a qualidade de vida dos povos tradicionais no meio rural.

As famílias faziam os puxiruns e plantavam em suas plantações periódicas, produziam e consumiam seus alimentos adquiridos nos seus próprios terrenos de várzea. Assim, os laços de sociabilidade tornavam-se mais fortes, todos os membros da família e da

comunidade trabalhavam em torno de uma mesma atividade, como lembra Conceição Vasconcelos. Vejamos:

O meu pai, Américo Tavares de Vasconcelos junto com meu irmão Alício Vasconcelos, eram grandes pescadores do peixe pirarucu que tinha em fartura naquela *época* [...]. O meu irmão mais novo além do pirarucu também era um grande caçador de capivaras, este conseguiu viver com sua família da pesca e caça no passado [...]. Minha mãe Augusta Vasconcelos, junto com minhas irmãs e irmãos plantavam juta, milho e melancias, mas hoje isso tudo acabou, alguns moradores plantam pequenos melancias e alguns balcões dehortaliças (Entrevista, 2020).

Em Perrot (2008), compreendemos que as famílias ainda são regidas pelas noções do patriarcado, no que diz respeito à supremacia dos pais sobre os filhos, sobre a mulher e toda a sua propriedade. No sistema de várzea amazônico constatamos que, embora a mulher tenha proeminência sobre a organização da economia doméstica, os homens continuam a exercer forte autoridade na manutenção do domicílio (TORRES, 2005).

No relato de Conceição Vasconcelos, aparece a pesca com a fartura do peixe pirarucu, que existia em grandes quantidades. A arte de sua captura é um fenômeno de aprendizagem desses sujeitos, assim como ocorre na captura da caça. Os moradores faziam utensílios para a captura das capivaras, como por exemplo, uma espécie de apito feito com tampinhas de garrafas. Essas tampinhas eram dobradas ao meio e faziam um pequeno furo, assim as capivaras se confundiam com o chamado de um de seus bandos e eram capturadas com um tiro de espingarda.

As famílias plantam e criam animais domésticos nesse curto tempo de terra na várzea, mesmo em pequenos períodos, e conseguem conviver de acordo com os ritmos das cheias e das vazantes no cotidiano de suas experiências. Para Loureiro (2000, p. 61), “a cultura pode ser considerada como um feixe de representações, de símbolos, de imaginário, de atitudes e referências suscetíveis de irrigar, de modo desigual, mas globalmente, o corpo social.”

Os grupos humanos que vivem nesse ambiente das águas barrentas adaptam-se a geomorfologia de várzea, sobrevivendo às

condições da dinâmica geográfica, seguindo os ritmos sazonais de várzea e terra firme. Conforme Jacira Vasconcelos (74 anos):

Todos os anos é um recomeço, temos que arrumar nossas casas devido as grandes enchentes e as fortes correntezas que muitas vezes acabam afetando os esteios e as casas são tombadas [...]. Temos problemas com a moradia, mas também com a água, quando a vazante é grande os rios ficam com pouca água e o barro toma conta. Tomamos água dessa água barrenta, é o jeito, às vezes adoecemos, mas vamos levando, fazemos nossos remédios caseiros, só procuramos tratamento na cidade quando fica muito sério, aí é o jeito ir [...] (Entrevista, 2020).

Observe-se que as mulheres são sujeitos centrais na organização da comunidade, conforme compreende Torres (2012). São elas que acompanham todo o núcleo familiar nas atividades que desenvolvem dentro da comunidade. Diante destes relatos, percebemos as dificuldades enfrentadas, principalmente no aspecto psicológico, na medida em que os moradores veem suas casas serem afetadas pelas enchentes, suas plantações de balcões de tomates, cheiro verde, alfaces, pimenta, sendo levadas pela correnteza. Trata-se de uma pedagogia da sobrevivência e de resiliência, incluindo o cuidado com a saúde, com a cura dos males com remédios caseiros. São eles que suprem as necessidades básicas de saúde, frutos de conhecimentos adquiridos através das várias gerações.

Os moradores sabendo que esse fenômeno é algo natural, projetam suas atividades de acordo com as possibilidades sazonais, mas nos últimos anos as enchentes e vazantes, apresentam um desequilíbrio e os seus planejamentos ficam comprometidos. Jacira Vasconcelos relata que “a vida segue e por aqui passeamos acompanhando nossos filhos e marido nos jogos de futebol.” (entrevista, 2020). É um exercício de cidadania e qualidade de vida característicos no contexto das comunidades, cujos moradores desfrutam momentos de lazer com a família.

Em campo, observamos crianças jogando bola nas proximidades do campo de futebol onde seus pais se reúnem para os jogos de futebol. Meninas e meninos que pertencem à igreja católica e à igreja adventista do 7º dia⁹, mas que se unem em torno da prática do

9 A igreja adventista do 7º Dia encontra-se localizada na Comunidade Harmonia, nessa mesma região.

futebol. Os times das comunidades algumas vezes se deslocam para jogar em outras localidades, um compromisso cuja organização é realizada pelo presidente do time. O presidente junto com os jogadores e espectadores fazem o frete de um barco para irem ao evento, são percursos de até três horas de viagens pelo rio, que é antes de tudo um passeio. A torcida é composta pelos amigos e familiares dos jogadores, que juntos vão apreciando a vista da paisagem nas margens dos rios e observando as aves, os peixes, enfim, a natureza serve de entretenimento.

A energia fornecida nessas casas é à base de motor gerador de luz mantido à gasolina ou diesel, e por uma questão de custo, eles optam por ligar o gerador somente a noite. A maioria dos moradores não tem televisão, então, eles se dirigem à casa mais próxima para assistir a novela ou jogo de futebol.

O meio de comunicação mais utilizado nestes espaços ainda é o rádio. Nas casas dos moradores sempre se tem um rádio à pilha, no qual eles escutam os avisos, os jornais, os programas infantis, ouvem músicas e a narração das partidas de futebol. O rádio possui uma função social como veículo da comunicação. A primeira emissora de rádio no Amazonas a transmitir informações esportivas foi a “Voz de Manaus”, foi criada em 1927 por Ephigênio Salles, mas a energia elétrica era racionada pelos ingleses e a transmissão apresentava muitas dificuldades. É por meio da televisão e do rádio que eles são informados sobre as disputas dos grandes clubes brasileiros. Os times favoritos dos moradores são os seguintes: Flamengo, Vasco, Fluminense, Botafogo, Corinthians, São Paulo, Palmeiras e Santos.

Nos encontros entre moradores é muito comum ouvir, “deu no aviso do rádio” ou “fiquei sabendo pelo programa de rádio”. Nas transmissões os locutores utilizam a seguinte chamada quando é de uma informação sobre doença ou falecimento: “atenção muito atenção para este aviso”, seguido de um fundo musical que já é conhecido dos moradores, o qual faz com que todos fiquem atentos à notícia e ao final do texto o locutor lê: “quem ouvir este aviso favor retransmitir ao destinatário pelo que muito agradeço.”

O modo de vida das pessoas de área rural é associado às suas práticas de sobrevivência e convívio com a natureza terra/floresta/água. Esta é, pois, uma uma relação de reciprocidade e de pertencimento com o meio ambiente.

A economia das áreas de várzea do Baixo Amazonas se caracteriza por ciclos econômicos em função de sua geomorfologia. Ressalte-se, no entanto, que estes ciclos têm um começo e fim, haja vista que não são empreendimentos projetados de forma sustentável, pois não há acompanhamento sistematizado por parte do poder público. Os recursos tendem a se esgotar tanto em virtude do próprio sistema de várzea, quanto em razão da ação antrópica.

As várzeas tem grande importância para os setores produtivos da pecuária, da pesca e das atividades agrícolas do milho, melancia, jerimum. Estes setores são rentáveis para a população, mas devido as enchentes periódicas, os moradores deslocam-se para as terras firmes e, muitas vezes, vão para as cidades e não retornam. Buscam uma melhor qualidade de vida na cidade.

A pesca constitui uma das principais fontes na provisão de alimento e renda para a população local. Os peixes típicos mais comuns são: pirarucu, tambaqui, curimatã, aruanã, pacu, acari bodó, piramutaba, surubim, tucunaré, piranha, acará-ázú, apapá, pirapitinga, pirarara e a traíra. A pecuária é um setor importante para a economia local, a maioria das famílias possui rebanho de animais e dentre os principais destacam-se a criação de bovino, suíno, bubalino, galinhas e ovinos. Essa produção impulsiona a economia dos municípios de Parintins e Barreirinha.

No que diz respeito às festas e manifestações religiosas na comunidade Nossa Senhora das Graças, os moradores seguem a tradição do catolicismo cristão que está arraigado nas mentes e nos corações dos moradores desde a fundação da comunidade. É o que informa uma das moradoras mais antigas da comunidade, Zenaide da Silva Ribeiro (88 anos). Vejamos:

O nome da comunidade é em homenagem à Nossa Senhora das Graças porque os primeiros moradores receberam uma imagem de Nossa Senhora Das Graças das mãos de Antonio Viera. Ana Pantoja comprou a imagem e começaram a rezar o terço, cantar a ladainha e foi assim que foi criada a comunidade (Entrevista, 2018).

Hobsbawam (1997) lembra que a tradição está associada à memória de um povo, é a pedra angular do seu pertencimento. Tam-

bém Da Matta (1981) considera que a cultura popular está arraigada à religião. A data da festa religiosa da padroeira da comunidade de Nossa Senhora das Graças, é um momento de expectativa que envolve o sagrado e o profano, ou seja, envolve as atividades de terço, novenário, missa, procissão, mas também realizam torneio de futebol e festa dançante. Para Lévi-Strauss (2003), a festa corresponde a uma espécie de celebração cultural de um povo, com seu sistema de parentesco e cultura, desenvolvido ao longo de sua tradição.

É um momento de sociabilidade dos comunitários, envolvendo a participação das crianças, dos adultos e idosos. Esses encontros permitem que nos finais da tarde os times treinem para os torneios que acontecerão no dia da festa religiosa. Nos dias que antecedem a festa, seja nos dias de futebol ou em outras atividades, a fé é vivida pelos fiéis com mais intensidade, eles têm orgulho de mostrar os símbolos de sua fé, estampado em camisas, pulseiras e bonés. Conforme Eliade (1992, p. 88),

[...] o calendário sagrado regenera periodicamente o tempo, porque faz coincidir com o tempo de origem, o tempo ‘forte’ e ‘puro’. A experiência religiosa da festa, a participação no sagrado, permite aos homens viver periodicamente na presença dos deuses. Ao imitar seus deuses o homem religioso passa a viver o tempo de origem, o tempo mítico ‘sai’ da duração profana para reunir-se a um tempo ‘imóvel’, à ‘eternidade’.

Na semana da festa chegam colaboradores das comunidades vizinhas ou da cidade e participam das atividades, inclusive dos treinos e dos torneios de futebol, sendo um momento de abertura e sociabilidade entre os novos sujeitos que chegam para a festa. O momento da organização da festa é muito trabalhoso para os comunitários, mas é uma atividade prazerosa, pois para eles é uma “obra santificada”, assim, eles tentam conciliar a vida cotidiana com as atividades das datas festivas na comunidade. É o que revela Conceição Vasconcelos, a saber:

[...] É um trabalho prazeroso por ser algo feito para o sagrado, ou seja, para a padroeira da comunidade. Os comunitários fazem melhorias no campo de futebol, na capela, no barracão de festa, ornamentam com bandeirolas,

melhoram a iluminação, preparam as guloseimas, fazem doações voluntárias e vão em busca de doações que são os chamados donativos feitos por diversas comunidades (Entrevista, 2020).

Nesses momentos surgem pessoas com capacidade de organização e liderança, são consideradas pessoas de prestígio por seus pares comunitários. A identificação desses líderes com a religiosidade popular é marca peculiar dos povos da área rural. Todos são verdadeiros devotos da santa padroeira. Se analisarmos sob o prisma da devoção religiosa, a participação nos torneios de futebol se torna algo além do jogo, como se fosse a “purificação” do espírito do atleta, por envolver trabalho, religiosidade e liderança. O evento ocorre uma vez por ano, daí ser considerado o principal momento de expressão individual e coletiva da comunidade. Tertulina Souza (91 anos) revela o seguinte:

Aqui na comunidade nos dias da festa da padroeira de Nossa Senhora das Graças, nós reunimos várias comunidades que vem rezar e os homens da comunidade aproveitam a festa e realizam os jogos de bola, é bem proveitoso porque rezamos e nos divertimos com o futebol (Entrevista, 2020).

Há preparativos durante o ano todo para a realização desse momento de festa, é um momento de vivência da religiosidade, os comunitários procuram de alguma forma se planejar para esse dia, geralmente criam pequenos animais domésticos para doarem aos festejos. É um evento em que o aspecto sagrado tece a crença dos moradores, a fé na santa, momento em que os moradores pagam suas promessas. E esses promesseiros promovem almoços comunitários, novenas e bailes dançantes.

O futebol acontece frequentemente aos domingos nessa comunidade, sendo um atrativo para o encontro entre os parentes e amigos da comunidade, possibilitando-lhes a socialização dos saberes produzidos na prática da roça, da pesca e da criação de animais. Essas práticas estão inter-relacionadas à perspectiva de gênero, naquilo que Scott (1991), assinala como sendo uma organização pela via das relações de poder. Na prática do futebol, as mulheres aparecem como coadjuvantes do gênero masculino numa flagrante relação de poder de forma desigual.

Um aspecto que nos chama atenção na área rural é o processo socioeducativo dos pais para com os filhos. As várias gerações passam por um processo de aprendizado no qual os filhos acompanham os pais nas diversas atividades, assim florescem os conhecimentos aprendidos com a prática da pesca, pecuária, caçada, roça e do vaivém das canoas e rabetas. Não se trata de exploração do trabalho infantil como ocorre nas sociedades ocidentais modernas, mas é pois, uma maneira socioeducativa de preparar as novas gerações.

As canoas com motor rabeta na parte de trás (polpa) são o meio de transporte mais comum existente nas comunidades rurais, também utilizada para ir à cidade. As relações sociais no cotidiano da comunicação, se refletem nesses encontros do vaivém das rabetas, a chegada na comunidade, as correntezas, os animais, os peixes pulando, enfim, todos esses fenômenos fazem parte do contexto local. As trocas de informações ocorrem instantaneamente em meio a risos, alegria e desconstrução, numa harmonia natural e fraternidade necessária ao bom convívio.

Referências

DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis**. Rio de Janeiro, Zahar, 1981.

ELIADE, Mircea. **Tratado de História das Religiões**. São Paulo. Editora Martins Fontes.1992.

HOBSBAWM, Eric; TERENCE, Ranger. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Tradução de Chaim Samuel Katz e Egnaldo Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Obras reunidas, volume 4**. São Paulo: Escrituras Editora, 2000.

MATOS, G. C. G. de. **Práticas socioculturais, figuração, poder e diferenciação em Bicó, Cuimucu e Canela-Fina, comunidades amazônicas**. 2008. Tese (Doutorado em Educação Física) – Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), 2008.

PERROT, Michele. **Minha História das Mulheres**. São Paulo:

Contexto, 2008.

SCOTT, Joan. **Gênero: uma categoria útil de análise histórica.** Tradução de Christine Rufino Dabat e Maria Betânia Avila. Recife, SOS Corpo, 1991.

TORRES, Iraildes Caldas. **As novas amazônidas.** – 1 ed. – Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2005.

TORRES, Iraildes Caldas. **Gênero e Sustentabilidade na Amazônia.** In: TORRES, Iraildes Caldas (org.). O ethos das mulheres da floresta. Manaus: Valer, 2012.

São Raimundo do Mutuca e sua formação social

Anndson Brelaz de Oliveira¹⁰

Melissa Michelotti Veras¹¹

De acordo com o último censo, a população estimada de Maués em 2010 é de 52.236 pessoas distribuídos em uma área territorial de 39.991,066km², sendo 50,17% da população residente no meio rural (IBGE, 2021), distribuídos na sede do município e nos 12 polos que compõem a área rural do município. De acordo com a distribuição sócio-territorial do município, a Comunidade São Raimundo do Mutuca pertence à zona rural de Maués e está situada na margem direita do Rio Paraná do Urariá, na abrangência do Setor do Lago Grande, localizado no polo 10 de Maués.

Os primeiros moradores chegaram na comunidade em 2006, onde hoje vivem 15 famílias agricultoras que desenvolvem além da pesca artesanal, agricultura de base familiar e agroextrativismo.

A dinâmica Amazônica dos ciclos de cheias e secas define a forma de acesso à comunidade e também os desafios para o escoamento da produção e reprodução da vida. Durante a época da cheia o acesso à comunidade é feito por um igarapé até a sede da comunidade e, à medida que as águas recuam e diminuem o leito dos rios, as caminhadas se ampliam até um limite onde os moradores se deslocam até a comunidade São José do Palhal e percorrem uma estrada de aproximadamente 3 Km até chegar às suas casas.

A comunidade possui solo com boa fertilidade, atributo raro na região amazônica, onde predominam os solos ácidos desfavoráveis à agricultura. Essa característica favorável para o desenvolvimento de atividades agrícolas foi um fator preponderante para a escolha do local para a formação da comunidade.

Tendo em vista que a comunidade ainda não possui uma escola, cerca de 20 estudantes em diferentes idades escolares, se deslocam diariamente via fluvial e terrestre até a sede do município de Maués para garantir seus estudos na rede pública de ensino. Frente

10 Mestre em Educação Agrícola pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Professor do Instituto Federal do Amazonas, Campus/Maués.

11 Mestre em Agroecossistemas pela Universidade Federal de Santa Catarina. Professora do Instituto Federal do Amazonas, Campus/Maués.

a essa realidade desafiadora, que os faz acordar antes do alvorecer, observa-se a desmotivação das crianças para participar da escola. Além disso, elas relatam que o que é aprendido na escola está muito distante da realidade vivida no seu cotidiano e manifestam o desejo de ter uma escola na comunidade que abranja uma educação contextualizada.

A comunidade possui uma casa de oração onde são realizadas as reuniões do grupo da catequese, do grupo de jovens, do grupo de orações, além do grupo de trabalho da comunidade, funcionando também como sede da associação comunitária. As famílias possuem uma Associação de Produtores e Meliponicultores da Comunidade São Raimundo do Mutuca – AMPMA e criaram um grupo de trabalho que se reúne semanalmente para realizar as tarefas previamente definidas em reunião.

A ausência do Estado é sentida não apenas na dimensão produtiva mas também no âmbito da educação e da saúde. Conforme mencionado pela comunitária, “todos nós sentimos a falta de políticas de apoio à saúde.” (Entrevista, 2021), o que reflete uma realidade vivenciada por grande parte das populações rurais, sobretudo no interior do Amazonas.

Entre as principais estratégias encontradas pelos comunitários para superar as dificuldades pela ausência de políticas públicas para o setor produtivo está a troca de trabalho, traduzida com *puxirum*. O *mutirão* ou *puxirum*, como é conhecido na região, é uma estratégia local amplamente difundida entre agricultores familiares nas comunidades rurais do país que guardam suas especificidades regionais e tem como traço comum o trabalho não remunerado, a partilha, a ajuda e a cooperação.

Na comunidade pesquisada, o grupo de trabalho organiza o *puxirum* para realizar algum trabalho vinculado à produção, ao cuidado com os recursos naturais ou a algum indivíduo ou família em situação de dificuldade, e ao desenvolvimento social da comunidade. O coordenador de grupo é quem organiza o *puxirum* e todos participam da atividade. Segundo relatado por uma agricultora, “Decidimos juntos quando vamos trabalhar. Quem faz o alimento, o que vai fazer” (Entrevista 2021). Conforme relata uma agricultora, “nos organizamos em grupos, para não depender de políticos e ser comandados por eles” (Entrevista 2021). Assim, a comunidade de-

senvolve uma dinâmica própria de organização, que é também uma forma de garantir a autonomia das famílias frente às oligarquias de poder que operam no âmbito municipal.

As mulheres das florestas Amazônicas carregam em seus corpos-territórios as culturas matrísticas, expresso, segundo Maturana (2004), em um ideal de liberdade e autonomia. Elas também são responsáveis por produzir, portar e transmitir saberes através da oralidade, cuidado e experiências vivenciadas, corroborando com o dito pela agricultora, “eu sempre trabalhei para ter minha liberdade, tenho iniciativa para aproveitar e aprender, buscar meio de sobrevivência” (Entrevista 2021). A partir dessa realidade, as mulheres não só produzem sua existência, mas também refletem a luta pela sobrevivência de seus saberes e práticas.

Ressalte-se que a troca de trabalho entre as famílias representa uma forma de construir relações de reciprocidade. De acordo com Sabourin (2009), a reciprocidade constitui uma relação de troca reversível entre sujeitos, ou seja, uma forma de organização presente nas práticas de agricultores familiares e porque não dizer, entre os povos e comunidades tradicionais, constituindo um desafio permanente e uma fundamente essencial na estruturação de sociedades equilibradas.

Essa forma de trabalho através de *puxirum* é a mesma praticada nos tempos dos seus pais e avós e garante a união da comunidade em torno de uma ideia de trabalho e de ajuda mútua, conforme relata: “através do grupo de trabalho de terça e sexta, tem as atividades de *puxirum* que inclui limpeza, plantio e outros. Iniciamos com oração, repartindo alimento e depois iniciamos os trabalhos.” (Entrevista, 2021). A reciprocidade é o fundamento que constitui a comunidade. É no gesto de compartilhar comida, sementes, experiências e outros valores que evidencia-se elementos profundos da relação comunitária.

Todos os comunitários participam do *puxirum*, sendo que a divisão sexual do trabalho e dos espaços de poder é verificada nesta outra fala: “Quando o trabalho é na roça, o homem organiza, se é na horta, a mulher.” Assim, o trabalho da mulher evidencia-se no âmbito reprodutivo, relacionado às atividades que envolvem a subsistência familiar. Nas atividades produtivas o trabalho masculino está na centralidade e o trabalho feminino muitas vezes é visto como

ajuda, conforme fica explícito nesta outra fala “os homens vão para o puxirum e as mulheres ajudam organizando a cozinha. Já quando o trabalho é na horta, são as mulheres que comandam e decidem o que será feito.” (Entrevista 2021). Observa-se que a mulher é a principal responsável pela manutenção dos quintais e a ela são atribuídos também a aplicação e a transmissão de conhecimentos gerados nestes espaços.

Note-se que a divisão sexual do trabalho se define pelo que é realizado pelas mulheres no trabalho da casa, pelo que é reprodutivo, e relacionado com a alimentação dos demais membros da família e, de outro lado, por aquilo que é considerado produtivo, que gera riqueza e se relaciona com o mundo público e geralmente está associado ao homem que é o provedor da família. Nas sociedades patriarcais, as relações entre homens e mulheres e a divisão sexual do trabalho entre os gêneros estão historicamente estabelecidas e demarcam relações hierárquicas desiguais de poder entre homens e mulheres. Em que pese, há uma valorização maior da representação social masculina em detrimento das atividades femininas que são desvalorizadas quando não invisibilizadas.

As hortas familiares ainda podem ser compreendidas como importantes espaços de partilha de saberes entre gerações e de intercâmbio cultural entre as famílias. Ali são guardadas diversas espécies vegetais associadas à identidade cultural das famílias e aos costumes regionais. Das práticas ali desenvolvidas, surgem os elementos da saúde comunitária, da alimentação saudável, da solidariedade e da agroecologia como uma ação política no território.

Entre as principais atividades de agricultura desenvolvidas está o cultivo de macaxeira (*Manihot esculenta*), feijão-de-corda (*Vigna unguiculata*), jerimum (*Curcubita* spp.), hortaliças (Tabela 1) e espécies frutíferas.

Tabela 1 - Plantas e hortaliças cultivadas com mais frequência na Comunidade São Raimundo do Mutuca.

Ordem de importância	Planta ou hortaliça
1º	Cheiro Verde (Cebolinha e coentro)
2º	Chicória
3º	Pimentão
4º	Couve
5º	Maxixe
6º	Pimenta-de-cheiro
7º	Pimenta-queimosa
8º	Alfavaca
9º	Jerimum
10º	Alface
11º	Tomate
12º	Pepino
13º	Feijão-de-corda
14º	Berinjela

Fonte: Pesquisa de campo, 2021.

Segundo a entrevistada, no trabalho com a roça, “A mulher faz o plantio de semente na terra aberta e no roçado. O homem faz colheita e estocagem, até o desenvolvimento da farinha. Quando a mandioca chega no barracão ou cozinha, aí é com as mulheres.” (Entrevista, 2021). Além da agricultura, as famílias praticam a pesca artesanal e desenvolvem junto com a agroflorestal e a meliponicultura, a criação de pequenos animais.

De acordo com a pesquisa realizada, as mulheres assumem posições de liderança na comunidade e estão ativas na organização social conforme ilustra a fala da agricultora “nas reuniões tem voz ativa e por muito tempo a coordenação da comunidade foi liderada por mulher. A presidente da AMPMA é mulher.” (Entrevista, 2021).

Referências

SABOURIN, Eric. **Camponeses do Brasil**: entre a troca mercantil e a reciprocidade. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

SILVA, Ana Carolina Batista da. **A cadeia de valor do guaraná de Maués**. / Ana Carolina Bastida da Silva; Eric Marotta Brosler; Laís Bentes de Almeida; Marina Yasbek Reia; Ramon Weinz Morato. – Manaus: IDESAM, 2018.

CAPÍTULO II
CONFIGURAÇÃO SOCIAL E HISTÓRICA DAS
COMUNIDADES

Região da Valéria, sua história e sua gente

Naia Maria Guerreiro Dias¹²

A região da Valéria, está situada geograficamente na divisa entre o Estado do Amazonas com o Pará, pertence à área rural do município de Parintins, Amazonas. Tem como cartão postal a Serra de Parintins ou Serra da Valéria, como os moradores locais costumam se referir a “essa área de terras altas, correspondentes as formações dissecadas da formação Alter do Chão/PA, com altitudes que podem chegar a 100m. A Serra de Parintins, é o maior exemplo, com 115metros” (AZEVEDO FILHO, 2013, p. 176).

A historiografia sobre a região da Valéria aponta que essa localidade amazônica foi território ocupado por diferentes grupos étnicos ao longo de seu processo histórico. Apesar dos estudos arqueológicos realizados no final do século XX e início do século XXI não há uma definição precisa de quais foram realmente os primeiros a habitarem a localidade. Encontramos nas descrições de Heriarte (1975, p. 162), informações de que possivelmente os povos indígenas “Aratu, Apoicuitara, Godui, Yara e Curiató tenham sido os primeiros moradores locais. Posteriormente estes foram subjugados pelos Tupinambá que vinham da faixa atlântica do Brasil fugindo da conquista portuguesa”.

Esses povos foram se misturando por força de casamento intertribal e foram se tornando uma nação poderosa não só no Amazonas, mas se estendeu por todo o território brasileiro. Porro (1995), destaca que os Tupinambá cujo cronista Acuña encontrou na Ilha, eram descendes dos Tupinambá que habitaram a costa do Atlântico nos primeiros séculos de colonização portuguesa no litoral. A partir da mistura étnica ficaram conhecidos como Tupinambarana – falso Tupi.

Baena (1839) destaca que os índios Parintintin do grupo Tupi também chegaram a residir nessa localidade no século XVIII, mas por pouco período, pois não eram nativos locais e sim um grupo étnico que andava por toda a Amazônia, saindo de seu lugar natural, o rio Madeira e dirigindo-se a outros lugarejos para saquear, guerrear,

12 Doutora em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas. Professora da Secretaria de Educação e Desporto do Estado do Amazonas.

roubar mulheres de outras tribos e depois retornaram ao rio Madeira. Essa presença dos Parintintin também é confirmada pelo Padre Vitor Hugo (1959), segundo o qual os Parintintin passaram pela Serra e ficaram por pouco tempo, regressando ao lugar de origem.

Apesar de os Parintintin não serem os primeiros a habitarem a localidade, eles destacaram-se por sua forte determinação em não ser subjugado pelo colonizador. Os ancestrais dos atuais habitantes dessa região travaram diversas batalhas e deixaram seu legado na historiografia local. A tradição oral foi a grande responsável em consolidar a homenagem que os Parintintin receberam quando em 30 de outubro de 1880, a Vila Bela da Imperatriz foi elevada à categoria de cidade recebendo o nome de Parintins, e a Serra passou a ser denominada Serra de Parintins, hoje chamada também de Serra da Valéria.

Mas por que passou a ser chamada de Serra e Região da Valéria? Por que apesar do peso da colonização e do patriarcado que nela se instaurou, traz um nome feminino? De acordo com a memória coletiva local, Valéria é cultuada pelos moradores como uma mulher politicamente forte que teria chegado a esta localidade no contexto historiográfico da maior revolta popular do período regencial que foi a Cabanagem. Ela teria vindo do Pará juntamente com outras pessoas e ao chegarem à Serra, perceberam que era um lugar propício para se esconder dos ataques contra os cabanos.

Por sua habilidade de liderança, Valéria foi conduzindo às demais pessoas que a acompanhavam, organizou a distribuição de tarefas e os locais onde cada pessoa ficaria para que do alto da Serra pudessem observar quem se aproximava e assim tinham tempo de se esconder, adentrando a alta e extensa floresta que compõe a geografia local. Com o tempo, alguns dos membros do grupo que a acompanhava, partiram para outras localidades *mata a dentro, ou rio a fora*,¹³ mas Valéria ficou, construiu sua moradia às margens do lago que compõe o aspecto geográfico da região. Cabe destacar que neste contexto, essas terras eram devolutas¹⁴, por isso Valéria

13 Expressão utilizada por Elias para explicar como as pessoas que acompanhavam a Valéria seguiram seus caminhos diversos, ou seja, muitos adentraram as matas profundas e outros optaram em seguir via fluvial.

14 A Repartição Geral de Terras Públicas foi criada em 30 de janeiro de 1854, através do decreto n. 1.318, que regulou a execução da lei n. 601, de 18 de setembro de 1850, conhecida como Lei de Terras. Em seu 21º artigo, a Lei de Terras autorizava o governo a estabelecer, para a sua execução, uma repartição responsável por dirigir a medição, a divisão e a descrição

não encontrou resistência em ocupá-las. À medida que alguém chegava à localidade e desejasse trabalhar, ela oferecia um trecho da terra para cultivo e até mesmo moradia. Valéria tinha uma relação de cuidado e pertença a terra, a floresta e as águas dessa localidade, conforme relata um dos moradores mais antigos da região.

O nome da nossa região é Valéria, porque toda essa terra pertencia a Valéria, ela não casou, nem teve filhos, não tinha herdeiros. Como gostava de ajudar a todos que chegavam em busca de local para trabalhar e morar, ela arrendava um pedaço de terra para a pessoa trabalhar e viver, mas tinha que zelar, respeitar as regras dela. A Valéria, contava meu avô, era uma mulher muito forte, bondosa e séria nas coisas dela. Era admirável por todos. Com sua morte, as terras ficaram para quem já estava morando aqui. Então deixou tudo pra gente. É costume aqui no interior chamar o lugar onde a pessoa mora pelo seu nome. Aí a Valéria como morava aqui na margem do lago, então o Lago é da Valéria e depois essa imensidão de terras também ficou sendo chamada de Região da Valéria (Elias Xavier, 94 anos, Entrevista realizada em 2018).

Note que a narrativa de Elias retrata a face de uma mulher muito humana, solidária, acolhedora. Sua história e protagonismo ultrapassam gerações, as quais através da tradição oral narram e vivenciam em seu cotidiano a força e os grandes feitos da Valéria, que mesmo depois de morta continuou a ajudar a todos, pois quem não tinha terra passou a ocupar as terras da Valéria.

Essa memória aparece como um vestígio de uma matriarcalidade¹⁵ na região e uma possibilidade de quebrar o silêncio de gênero na Amazônia. “Gênero constitui uma categoria ontológica, enquanto o mesmo não ocorre com a categoria patriarcado ou ordem patriarcal de gênero” (SAFFIOTI, 2009, p. 36). A categoria gênero lança luz sobre a história das mulheres, como construto sócio-histórico,

das terras devolutas, bem como a conservação, a fiscalização da venda e a distribuição dessas terras. Para além das competências gerais, já apontadas pela lei de 1850, a Repartição Geral teria ainda a seu cargo determinar quais porções de terras devolutas deveriam ser reservadas para a colonização indígena, para a fundação de povoações ou para outros estabelecimentos públicos, bem como informar ao ministro da Marinha quais eram aproveitáveis para a extração de madeiras próprias para a construção naval (GUIMARÃES, 1968).

15 Uma maneira específica e particular de manifestação da matrifocalidade. A matrifocalidade, identifica uma complexa teia de relações formadas a partir de um grupo doméstico onde, mesmo com a presença masculina, o lado feminino é favorecido. Isso pode ser visto desde as relações mães-filhos até as manifestações culturais e religiosas que destacam o papel da mulher. Sobre isso consultar Smith (1973).

incluindo as relações que elas estabelecem com o masculino, a natureza e a sociedade de maneira geral. As concepções de gênero estão para além das relações entre mulher/homem e homem/mulher, situa-se como um elemento que permite captar as texturas das interações sociais construídas social, histórica e culturalmente.

Para os atuais moradores da região da Valéria, essa localidade é um espaço que acolhe pessoas de várias localidades e embora esteja situada na divisa do estado do Amazonas com o Pará, ela não segrega, ao contrário, une, junta forças no sentido de promover o bem-estar de todos. A Valéria é uma face do princípio feminino que habita a Amazônia, é ainda, o mito feminino fundador da região (DIAS, 2020).

Perceba que a região da Valéria passou por diferentes momentos de ocupação de seu território ao longo do seu contexto histórico. Foi um aldeamento indígena, missão jesuítica, um local de entreposto fiscal, até que no final do século XIX e início do século XX foi se transformando em um grande núcleo comunitário e a partir da década de 1950 passou a ser legitimada como região da Valéria, na qual estão assentadas as Comunidades Tradicionais São Paulo, Santa Rita de Cássia, Betel, Bete Semes e Samaria, as quais convivem e interagem diariamente com os dois sítios arqueológicos identificados e catalogados pelo IPHAN como AM-PT-01 e AM-PT-2 pertencentes à tipologia Terra Preta de Índio, indicando que houve um processo intenso de ocupação anterior à conquista (HILBERT E HILBERT, 1980).

Podemos chegar até a região via fluvial através de pequenas ou grandes embarcações e também pela estrada do Projeto de Assentamento¹⁶ da Gleba de Vila Amazônia que liga as comunidades da região da Valéria e de toda a extensão do Assentamento até a comunidade Santa Maria de Vila Amazônia utilizando como transportes o ônibus, carro, motocicleta, bicicleta e mesmo carroças.

No percurso fluvial de Parintins até a região da Valéria, ao longo das margens do rio Amazonas é possível avistar várias comunidades tradicionais pertencentes a área rural do município de

16 Projeto de Assentamento da Vila Amazônia, criado através do processo nº 1443/96, desapropriação por interesse social, Portaria MIRAD nº 14º porto04 de 26 de outubro de 1988, com uma área de 78. 270 hectares, pelo Decreto nº 94.969 de 25 de setembro de 1987, Número 2092, Ofício 1º, Livro 02 – H, Folhas 159, Registro 001, data 02 de março de 1988, Comarca de Parintins/AM. A esse respeito ver RODRIGUES E ALBUQUERQUE, 2005.

Parintins. Ao adentrarmos no Paraná de Parintins, é possível avistar, ainda de longe, a Serra da Valéria, a qual nos proporciona uma visão poética e imaginária. Em nosso imaginário parece que a Serra está nos chamando, nos aguardando com toda sua dinâmica e formas de vida que nela existem.

A Serra é encoberta por uma diversificada vegetação. Também há uma grande quantidade de pedras ou rochas com as quais os moradores têm convivido desde a ocupação da localidade. Todos os dias faça chuva ou sol, mulheres, homens e crianças sobem e descem a Serra por uma estrada construída por eles para obterem acesso ao seu local de trabalho e de entretenimento, que é o campo de futebol.

Na base da Serra foi assentada a comunidade tradicional São Paulo da Valéria, também denominada pelos moradores de Boca da Valéria - termo popular utilizado para se referir à entrada para chegar até o lago, é outra forma de expressar que a região é regida pelo espírito de uma mulher. É uma comunidade católica cujo santo padroeiro é São Paulo, tendo as celebrações festivas e religiosas nos meses de janeiro e fevereiro. Por toda a extensão territorial da comunidade, há residências organizadas de maneira horizontal. As casas são construídas de madeira e assoalho alto porque nessa área a terra é plana e chega a inundar por ser de várzea.

Na parte um pouco mais elevada foram construídas uma escola e uma igreja de alvenaria, com uma torre ainda em construção. A comunidade São Paulo possui ainda uma casa de motor de luz, uma caixa de água e um poço artesiano, dois barracões de madeira que os moradores denominam barracão de leilão ou reunião e o outro é tratado como cozinha da festa, durante a realização do arraial do padroeiro da comunidade e também para as reuniões, trabalhos da escola e da Associação de Artesãos (ARTESAMPA).

De acordo com os dados da Secretaria Municipal de Saúde – SEMSA (2019), a comunidade tem o total de 38 famílias, tendo em média um número de 3 a 8 moradores com faixa etária diversa em suas residências. Logo atrás das casas estão suas plantações de alimentação diária e algumas ervas medicinais como: hortelão, cidreira, arruda, capim santo e outros, plantadas em balcões construídos de madeira e nele colocaram estrumo/adubo para cultivar as hortaliças e alguns remédios que julgam ser importante para a saúde.

O cultivo da roça e demais atividades agrícolas são realizadas no topo da Serra, denominado pelo INCRA como Colônia São Paulo. É uma vasta extensão de terra preta de índio onde o solo é fértil e não alaga podendo plantar produtos de longa duração como macaxeira, mandioca, cará, milho, feijão, manicoera¹⁷ e outros produtos utilizados tanto para a subsistência, quanto para a venda nas comunidades próximas e na cidade de Parintins/AM. Observe a tabela a seguir.

Tabela 1 - Plantas e hortaliças cultivadas com mais frequência na Comunidade São Paulo da Valéria

Ordem de importância	Plantas e hortaliças
1º	Mandioca
2º	Macaxeira
3º	Cebolinha
4º	Banana
5º	Maxixe
6º	Pupunha
7º	Jerimum
8º	Alface
9º	Quiabo
10º	Melancia
11º	Feijão

Fonte: Pesquisa de campo, 2019.

Perceba que na ordem de importância está em primeiro a mandioca, isso ocorre porque dessa raiz, é possível produzir seus diversos derivados como a farinha, a goma de tapioca, o tucupi, crueira, beiju, tarubá e outras. Muitas vezes, conforme a tradição de comunidades amazônicas, os moradores ao arrancarem as mandiocas das roças reutilizam o local de roçado para o plantio do milho, do feijão, cará, do tomate e outros. Eles reaproveitam o solo para, de alguma forma, protegerem o meio ambiente.

Essa prática é desenvolvida da mesma maneira nas demais comunidades que fazem parte da região da Valéria sendo elas: Betel e Bete Semes, ambas de denominações evangélicas e estão assentadas às margens do lago da Valéria. A comunidade de Santa Rita de Cássia

¹⁷ Mandioca doce, serve para fazer uma bebida temperada com vários ingredientes como cará, arroz, tapioca e banana.

que embora tenha relação direta com o lago por ser o porto de embarque e desembarque, para avistá-la é necessário subir uma trilha ou estrada, como os moradores denominam, para chegar até o espaço onde estão as moradias, escolas e outras instituições que formam a comunidade.

Por sua vez, a comunidade Samaria, está situada na parte central da região da Valéria, é tratada como Colônia ou Centro - na área rural, o centro é local de trabalho da agrícola- e é na Samaria que a maior parte dos moradores das comunidades pertencentes a região da Valéria desenvolvem o trabalho agrícola, mantém relação de afetividade com a terra, água, floresta e uns com os outros através de diversas atividades coletivas como por exemplo, o puxirum¹⁸.

Embora tenhamos nos dedicado a estudar de maneira mais profunda as comunidades São Paulo e Santa Rita de Cássia, não poderíamos deixar de apresentar um pouco as peculiaridades das outras três, as quais estão interligadas uma as outras pelas veias dos rios, da floresta e da terra. Tecem juntas as linhas que formam a malha da vida local. “As linhas da malha não são conectoras. Elas são os caminhos ao longo dos quais a vida é vivida. E é na ligação das linhas, não na conexão de pontos, que a malha é constituída” (INGOLD, 2015, p. 224).

A comunidade Santa Rita de Cássia, foi a primeira comunidade da região a ser instituída pela Prelazia de Parintins. Elias Xavier, diz que “os Xavier, foram os que receberam da Valéria a doação majoritária de suas terras” (Entrevista, 2018). Esse dado é encontrado no livro de Registros da Diocese de Parintins, em que consta a doação de Terras realizado por Pedro Xavier para a Prelazia de Parintins, a qual institui o antigo núcleo em Comunidade da Valéria. Assim foi “fundada em 25 de maio de 1957, tendo como padroeira Santa Rita de Cássia” (CÉRQUA, 2009, p. 155).

Do ponto de vista territorial, é a maior comunidade assentada sobre o sítio arqueológico AM-PT-01. Por essa razão funciona como o centro de referência ou como eles denominam é a comunidade polo da região da Valéria. Local onde todas as demais comunidades se reúnem para tratar de assuntos comuns entre elas, seja para resolver um conflito ou para propor algum evento que envolve a região de um modo geral.

18 Puxirum é uma prática herdada dos antepassados, é um ajuntamento de pessoas, agrega homens, mulheres, jovens e crianças, no trabalho cooperativo ou colaborativo da roça. Nesta prática, membros de várias famílias vizinhas trabalham um ajudando o outro, em um laço de fortalecimento comunitário.

No aspecto da segurança pública, apesar da Comunidade ter um agente de polícia escolhido através de eleição realizada pelos comunitários, recebe também apoio da Polícia Militar de Parintins que envia um policial militar a cada mês para ajudar na manutenção da ordem local. Em relação a área educacional, a comunidade tem uma Escola denominada Marcelino Henrique, que atende alunos de todos os níveis da Educação Básica, tendo como órgãos mantenedores de 1º ao 9º ano do Ensino Fundamental, a Secretaria Municipal de Educação de Parintins (SEMED) e o Ensino Médio ministrado através da mediação por tecnologia, mantido pela Secretaria de Estado da Educação do Amazonas (SEDUC) em parceria com a prefeitura. A Escola é parceira do projeto ambiental “pé de pincha”, que protege os quelônios da região.

A fonte de renda dos moradores da região da Valéria está pautada no trabalho da agricultura, pecuária, pesca, dedicam-se ainda à produção de artesanatos, além de associarem estas atividades tradicionais ao turismo sazonal. Associam ao seu modo as atividades tradicionais com a prática do turismo. Veja a tabela a seguir,

Tabela 3 – Origem da Renda familiar nas Comunidades São Paulo e Santa Rita de Cássia, região da Valéria

Ordem de importância	Renda
1º	Trabalho agrícola
2º	Pesca convencional
3º	Bolsa família
4º	Aposentadoria
5º	Artesanato
6º	Turismo
7º	Benefício de Prestação Continuada (BPC)
8º	Pesca de camarão
9º	Pensão
10º	Pecuária
11º	Outros

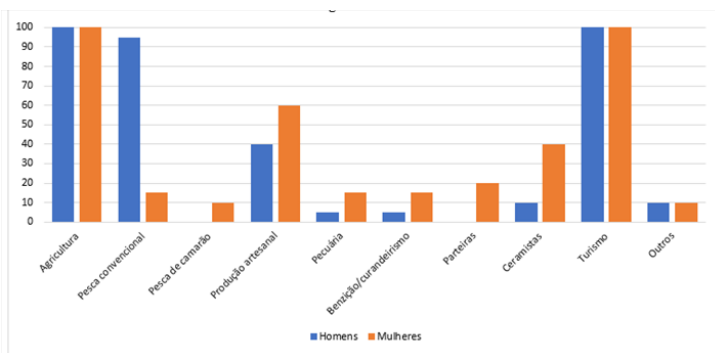
Fonte: Pesquisa de campo, 2019.

Perceba que a economia local é permeada pela combinação de diferentes recursos, como: trabalho agrícola, pesca, aposentadoria, bolsa família, trabalho assalariado, pecuária, pensão e outros que lhes conferem sua fonte de renda. Mesmo com pouco acúmulo de capital, os moradores da região da Valéria acabam driblando algumas de suas dificuldades econômicas pela criatividade que possuem com a arte e pela prática da atividade turística.

Além de realizarem a venda de seus artesanatos, eles oportunizam aos turistas passeios de canoa pelo igarapé e lago da Valéria, pesca esportiva, passeios a pé por trilhas, passeio pelo sítio arqueológico, em meio a rios e florestas; há oportunidade de se fazer escalada na Serra da Valéria, onde, apesar da dificuldade, do topo se pode contemplar o rio Amazonas, o lago e o igarapé da Valéria e desse modo mergulhar no imaginário e na sociodiversidade local.

Cabe destacar que mulheres e homens da região da Valéria participam ativamente dos diversos trabalhos realizados para a obtenção de renda, como podemos observar no gráfico a seguir,

Gráfico 1- Trabalho de Mulheres e homens nas comunidades São Paulo e Santa Rita de Cássia, região da Valéria



Fonte: Pesquisa de campo, 2019.

Analisando o gráfico pela perspectiva de gênero é possível captar as texturas das relações sociais de trabalho na região da Valéria. Gênero é uma categoria de análise que lança luz sobre a história das mulheres, e está para além das relações entre mulher/homem e homem/mulher. Situa-se como “um conceito heurístico, iluminador das relações que engendram a condição humana em todos os tempos e lugares, pode transformar-se num recurso candente de contribuição para a perenidade do planeta” (TORRES, 2012, p. 106).

Perceba que mulheres e homens se fazem presentes em diferentes atividades, seja na agricultura, pesca, pecuária, benção, parteira, artesanato, turismo e outras. E um dado importante refere-se ao crescente número das mulheres presentes em atividades de trabalho consideradas masculinos, como por exemplo na pesca, na caça, a pecuária, na liderança na esfera pública, quer dizer, na Valéria, as mulheres se reinventam e se fazem atuantes em diversos espaços sociais. De alguma maneira elas criaram estratégias de inserção no processo produtivo da comunidade, visando seu sustento e de sua família.

De um modo geral, mulheres e homens moradores de comunidades tradicionais da Amazônia não só participam do processo de trabalho, mas possuem domínio cognitivo das técnicas e formas de uso dos espaços e desenvolveram habilidades específicas adaptadas ao contexto local. A esse respeito, Torres (2004, p. 59) pondera que “o trabalho é um fator de efetivo interrelacionamento com os elementos da natureza: a terra, rios e floresta, e alimentam a vida material e imaterial desses povos”.

A autora chama a atenção ainda para o fato de que não se deve compreender o trabalho na Amazônia apenas do ponto de vista do capital, mas do ponto de vista dos processos socioculturais e das diferentes manifestações simbólicas que engendram as relações homem/natureza e cultura e na Valéria, não foge a essa compreensão.

Referências

AZEVEDO FILHO, João D’Anúzio Menezes de. **A produção e a percepção do turismo em Parintins**. Tese (Doutorado). São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2013.

BAENA, Antonio Ladislau Monteiro. **Ensaio corográfico sobre a Província do Pará**. Brasília: Senado Federal; Conselho Editorial, 1839/2004.

CERQUA, Dom Arcângelo. **Clarões de fé no Médio Amazonas**. 2. ed. Manaus: Prograf, 2009.

DIAS, Naia Maria Guerreiro. **Valéria, uma arqueologia ancestral: protagonismo mítico matriarcal na Serra de Parintins, Amazonas**.

Tese de Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia. Manaus: UFAM, 2020.

GUIMARÃES, Gilberto Passos. **Quatro séculos de latifúndios**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

HERIARTE, Maurício de. **Descrição do Estado do Maranhão, Pará, Corupá e Rio Amazonas**. História Geral do Brasil. 8ª ed. São Paulo: Melhoramentos, 1975.

HUGO, Pe. Vitor. **Desbravadores**. Manaus, Edição da Missão Salesiana de Humaitá, 1959.

INGOLD, Tim. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. São Paulo: Vozes, 2015 RODRIGUES E ALBUQUERQUE, 2005.

SAFFIOTI, Heleieth. Contribuições feministas para o estudo da violência de gênero. **Cadernos Pagu**, São Paulo: PUC, 2009.

TORRES, Iraildes Caldas. Constituição etnográfica da comunidade Nossa Senhora de Nazaré do Barro Alto. In: TORRES, Iraildes Caldas (org.). **O Ethos das mulheres da floresta**. Manaus: Editora Valer/ FAPEAM, 2012.

TORRES, Iraildes Caldas. Noção de trabalho e trabalhadores na Amazônia. **VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais**. Centro de Estudos Sociais, Faculdade de Economia, Universidade de Coimbra, 2004.

,São Sebastião da Brasília e o trabalho com a pesca artesanal

Júlio Claudio da Silva ¹⁹

João Marinho da Rocha ²⁰

Notas sobre Brasília

São Sebastião da Brasília, comunidade tradicional amazônica, está situada à margem esquerda do rio Amazonas, em frente à cidade de Parintins, Amazonas. Tem como limite, ao norte, o Paraná do Espírito Santo, o rio Amazonas ao sul, a comunidade de Catispera a leste e de São José a oeste (BRASIL, 2016). Assim como ocorreu com várias outras comunidades tradicionais do Amazonas, São Sebastião da Brasília foi instituída como Comunidade Católica em 28 de março de 1968, através da Comunidade Eclesial de Base, cuja missão era reorganizar as localidades rurais, levando aos irmãos do interior os ensinamentos segundo os preceitos católicos (CERQUA, 1980).

Em Brasília, há uma constituição social diversificada com memórias afro-indígenas que pouco entraram nas narrativas oficializadas sobre a oficialização do “histórico da comunidade”. Assim, nesse contexto de silenciamentos devidos da diversidade histórica de sua configuração, há especialmente memórias que narram de famílias portuguesas que teriam ocupado aquelas terras em tempos não registrados pelos moradores, mas associam ao contexto da extração da juta²¹, como atesta o Sr. Antônio Soares Ribeiro Filho

Eles vieram de Portugal e se coisaram aqui através da juta, e foram se mudando, se mudando e aí trabalhava na juta e aí foram construindo assim a família, um filho casava com um, outro filho casava com outra e assim ia saindo à comu-

19 Doutor em História Social pela Universidade Federal Fluminense. Professor da Universidade do Estado do Amazonas.

20 Doutor em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas. Professor da Universidade do Estado do Amazonas.

21 Sobre isso, ver VIEIRA, Everton Dorzane; SILVA, Júlio Cláudio da. Oralidades da Amazônia: história e memória do trabalho com a juta na Comunidade São Sebastião da Brasília, Parintins-AM (1950-1980). In: anais do III Seminário Internacional em Sociedade e Cultura na Pan-Amazônia Universidade Federal do Amazonas - UFAM Manaus (AM), de 21 a 23 de novembro de 2018.

nidade aqui foi aumentando, ainda não era comunidade, não era comunidade, era só os moradores a granel, cada um fazia sua casa²²

Na comunidade residem cerca de 70 famílias, em casas construídas sobre palafitas, dispersas pelo terreno da comunidade, tendo ainda a igreja de São Sebastião, padroeiro local e o Centro Social Comunitário.

As atividades socioeconômicas são desenvolvidas nas unidades produtivas familiares e comunitárias, organizadas considerando o período da cheia e de vazante. Os moradores de São Sebastião da Brasília apresentam atividades econômicas variedades que dialogam com cada período do ano, o que demonstra versatilidade e adaptabilidade dos moradores dessas comunidades da várzea amazônica, que ao longo de suas trajetórias históricas desenvolveram estratégias de lidar com o ambiente de maneiras horizontalizadas, ou numa espécie de “adaptação ecológico-cultural” (ROOSEVELT (1992, p. 57).

No entanto, são inúmeras as configurações deterministas quando se trata das práticas sociais e de existências de homens e mulheres da Várzea, pois, “a teoria ambiental do desenvolvimento cultural da Amazônia não previu corretamente a história indígena da região” (ROOSEVELT, 1992, p. 55). Dentre outras coisas, “ao nosso pouco acurado conhecimento das características do ambiente para a adaptação humana (...) (ROOSEVELT, 1992, p. 55). Segundo a lógica do determinismo ambiental,

O habito básico dos povos pré-históricos foi caracterizado como densa floresta tropical úmida com solos ácidos pobres, incapazes de proporcionar aos caçadores-coletores uma abundância de animais e plantas comestíveis e inadequados para a adoção da agricultura intensiva. Esta limitação (...) foi vista como fator que restringia o aumento da densidade populacional e a permanência dos assentamentos e, em consequência, as possibilidades de desenvolvimento autóctone de culturas complexas (ROOSEVELT (1992, p. 55)

A evidências e investimentos em outras formas de interpretar da arqueologia em seus diálogos interdisciplinares, tem evidencia-

22 Sr. Antônio Soares Ribeiro Filho. Entrevistas no dia 26/03/2017, na comunidade de São Sebastião da Brasília, In: VIEIRA& SILVA, 2018, p. 5.

do outras formas de existências, especialmente apara as várzeas. Ao contrário, das ideias deterministas, essas novas pesquisas informam dentre outras coisas que,

As várzeas amazônicas, locais onde a grande maioria das pessoas viveu nos tempos arcaicos, divergem de modo considerável deste quadro de ambiente de floresta tropical úmida. A maior parte dessas áreas possui ricos solos aluviais e um clima sazonal (...). Com precipitações relativamente abundantes, fortes radiações solares e solos ricos, oferecem alta quantidade de biomassa aproveitável e excelente recursos para o cultivo de plantas. (ROOSEVELT, 1992, p. 55)

Ainda sobre os ambientes amazônicos da várzea, vale destacar sua importância para o desenvolvimento de práticas sociais e de trabalhos “as vastas extensões dos solos aluviais das várzeas amazônicas que se desenvolveram a partir de sedimentos erodidos dos Andes” (ROOSEVELT, 1992, p. 55). Isto por que, “[...] as várzeas dos rios [...] apresentam concentrações de pesca e caça que poderiam ter sustentado populações de caçadores-coletores” (ROOSEVELT, 1992, p. 57).

As questões sobre as potencialidades desses ambientes, também nos remete a processos de compreensões das diversas conexões existentes nesses mundos da várzea com os demais ambientes amazônicos. Como aliás como, parece se reatualizar em práticas e relações contemporâneas entre a várzea (Costa do Amazonas) de Parintins e a sede da cidade, para onde diariamente homens e principalmente as mulheres atravessam o rio Amazonas para comercializar seus produtos, advindos desse ambiente de Várzea, historicamente apropriado.

Lançar luz sobre essas relações é também compreender como as relações e práticas sociais se configuram na região e que apresentem outras imagens, pois “a Amazônia surge como mais rica, complexa e variada do que pensávamos” (ROOSEVELT, 1992, p. 57).

As relações e práticas sociais demonstradas pelas comunidades da várzea com a sede do município de Parintins, nos fazem perceber as formas de produção de suas vidas e como essas existências estão para além de narrativas eurocentradas, que elegem marcos existenciais e formas narrativas únicas. Pelo contrário, apontam ancestralidades outras, pois:

as novas evidências arqueológicas provenientes das várzeas sugerem terem aí existido, por mais de mil anos, sociedades complexas populosas vivendo em assentamentos de escala urbana, com elaborados sistemas de agricultura intensiva e de produção de artesanato e com rituais e ideologia hoje ausentes entre índios da atualidade (ROOSEVELT, 1992, p. 57).

Sobre a variedade econômica dos ambientes de várzea e que dão as bases de sustentação para os moradores de comunidades contemporâneas, como São Sebastião da Brasília, vale destacar que,

Além de sua importância socioeconômica, a pesca do camarão também é um demarcador das relações de gêneros, pois é uma atividade que envolve a participação direta de mulheres, que, desde crianças, vivenciam as experiências de pescadoras da várzea. Vale sublinhar que essas mulheres também desempenham atividades ligadas à agricultura familiar tais como o cultivo das hortaliças e ervas medicinais em canteiros suspensos (SILVA; TORRES, 2019, p. 223).

Os dados de campo dão conta de que temos entre as cinco primeiras atividades relacionadas as ações de pesca (camarão e peixes) e pequena agricultura (*ver tabela 01*)

Tabela 01 – Origem da Renda familiar na Comunidade São Sebastião da Brasília

Ordem de importância	Renda
1º	Pesca de peixe
2º	Pesca de camarão
3º	Aposentadoria
4º	Bolsa família
5º	Trabalho agrícola
6º	Pensão
7º	Benefício de Prestação Continuada (BPC)
8º	Pecúária
9º	Outros

Fonte: Pesquisa de campo, 2019.

Como principal atividade socioeconômica e cultural para a maioria das famílias, destaca-se a pesca, especialmente a do camarão sendo esta uma das principais referências da comunidade, que possui vários lagos com grande riqueza piscosa e em crustáceos (Brasil, 2016). Em São Sebastião, portanto,

a pesca do camarão assume uma centralidade nesta comunidade devido à sua importância socioeconômica, e também por ser demarcador das relações de gêneros, pois é uma atividade que envolve a participação direta de mulheres que, desde criança, vivenciam as experiências de pescadoras da várzea [...] (SILVA; TORRES, 2019, 82).

Em Brasília também se desenvolvem atividades agrícolas como o cultivo de hortaliças, legumes, frutas, grãos e raízes. São práticas com forte “atuação das mulheres nas atividades ligadas à agricultura familiar e no cultivo das ervas medicinais” (SILVA; TORRES, 2019, 82) e que se destinam ao comércio na sede do município de Parintins (*ver tabela 02*).

Tabela 02 - Plantas e hortaliças cultivadas com mais frequência na Comunidade São Sebastião da Brasília

Ordem de importância	Plantas e hortaliças
1º	Maxixe, quiabo
2º	Alface, cebolinha, couve
3º	Melancia, milho, jerimum
4º	Macaxeira
5º	Feijão de corda
6º	Banana
7º	Outros

Fonte: Pesquisa de campo, 2019.

Os moradores de São Sebastião da Brasília contam ainda com a criação de animais de pequeno e de grande porte destinados tanto para a própria subsistência, como também para venda em Parintins, (*ver tabela 03*);

Tabela 03 - Criação de animais na Comunidade São Sebastião da Brasília

Ordem de importância	Animal
1º	Galinha
2º	Pato
3º	Porco
4º	Bois
5º	Cavalo
6º	Carneiro
7º	Cabras

Fonte: Pesquisa de campo, 2019.

As práticas sociais e de trabalho estão conectas as atividades socioreligiosas que estão em tanto em diálogos com o catolicismo românico, como também com inúmeras performances do catolicismo popular²³ que é uma das marcas da diversidade das comunidades amazônicas. Assim, “na comunidade, atualmente, são comemoradas duas festas. A primeira é realizada no mês de janeiro com duração de três dias, em homenagem ao padroeiro São Sebastião, festa realizada e organizada pela Igreja Católica e a diretoria da comunidade” (VIEIRA & SILVA, 2018, p. 7).

(RE) pensando olhares!

O exercício da produção do conhecimento sobre povos e comunidades tradicionais amazônicas, se torna significativo e desafiador para a história do tempo presente na Amazônia. Dentre outros fatores por que

o ideário de civilização que mobilizou o ocidente alguns séculos atrás e impulsionou a colonização europeia nas Américas é atualizado constantemente [...], pois as matrizes conceituais e ideológicas do evolucionismo e do colonialismo perduram no inconsciente ocidental (CASTRO, 2010, 102).

Também pelo fato de que novos personagens entram em cena e decidem pautar outros aspectos de suas histórias e isto ilumi-

23 Ver CAMPOS, Manuel do Carmo. A decadência do catolicismo popular na região parintense (1955-1975). Revista de Cultura Teológica, 1995.

na para as diversidades sócio históricas existentes. Estas, conectadas a fazeres e saberes, práticas e especialmente existências qualificadas a partir de demandas que não dialogam estritamente com as concepções esquadrinhadas por uma história que foi “construída entre mitos e violências” (LOUREIRO, 2002), que mais confabulou do que informou acerca de tais realidades.

Isto por que, “as primeiras impressões sobre a região que apareceram nas lentes de cronistas, naturalistas e outros navegantes do período quinhentista, foram simultaneamente, construindo conceitos e pré-noções cristalizadas sobre os habitantes destas paragens” (TORRES, 2008, p.171).

Como acessar aspectos desses mundos amazônicos representados pelos povos e comunidades? Porque as técnicas tradicionais não foram suficientes para identificá-las, descrevê-las, explicá-las em suas significâncias?

Nesse sentido, procedimentos multivocais e que se abrem a escutam das “Vozes das Matas” (ROCHA, 2019) aparecem como uma possibilidade no registro de aspectos das muitas “histórias em aberto” (CRUZ, 2012) que configuram as Amazônias múltiplas.

Isto se apresenta como desafiador aos que se dispuserem a interpretar a Amazônia, especialmente quando se trata de coletivos fluídos que se apresentam em espaços vivos, torna-se um grande desafio, principalmente para a história regional e local.

Dentre os impasses, estão a produção de mecanismos que possibilitam compreender quem são essas tais comunidades? Perceber também, como constroem seus processos presentes existências e de luta por reconhecimentos, direitos e a busca da chamada cidadania formal? Como (re) elaboram as memórias sobre seus passados, aliás, que passados são estes, (re) construídos, a partir das demandas do presente? Como se conectam às demais experiências históricas dos mundos amazônicos, brasileiros e latino-americanos? Como produziram seus novos modos de vidas, ser e apresentar-se como moradoras de comunidades rurais do Baixo Amazonas, quase sempre desassistidas pelo Estado Brasileiro? Como articulam suas práticas de trabalho e formas de vidas?

Uma das possibilidades para iluminar aquelas e outras questões abertas, está nas perspectivas dos *diálogos interdisciplinares*.

Destacamos aqui o campo dos estudos da História Social, imbuídos com as preocupações em identificar, descrever e compreender os protagonismos visualizados nas, e a partir das trajetórias e experiências, que configuram as paisagens socioculturais de comunidades do Baixo Amazonas.

Nos últimos vinte anos a história do tempo presente, assiste a emergências de personagens que se articulam aos demais grupos sociais para (re) existirem e, que nestas décadas iniciais do século XXI, aproveitando-se dos “cenários de direitos” (ROCHA, 2019), constituem-se como novos sujeitos políticos e de direitos. Promovem ações políticas de afastamento da concepção homogênea de “caboclos” (LIMA, 1999), como eram tratados pelo Estado brasileiro, constituindo-se politicamente como “povos tradicionais e comunidades tradicionais”, segundo critérios de auto declaração, de acordo com as convenções internacionais com a convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho-OIT, da qual o Brasil tornou-se signatário.

Outra potencialidade para visualização dessas comunidades está nas relações ente *História e Gênero*. As trajetórias de trabalho, práticas sócio culturais e religiosas de mulheres nos remete em muito para pensar as histórias em aberto que podem romper com cenários onde predominam “histórias invisíveis” (DEL PRIORY, 2010). Romper com isto, significa possibilidades para uma outra história social de comunidades.

Identificamos as presenças e ações significativas de inúmeras mulheres, que vêm construindo formas de existências nas relações com os demais sujeitos. No entanto, quase sempre referenciadas, a partir de homens, nas narrativas oficiais dos chamados “históricos de comunidades”. Apesar de serem desenhadas por ações protagonistas de mulheres como Dona Maroca, dona Maria do Rosário, que emergem nessas novas possibilidades de fontes e (re) escritas das histórias de comunidades amazônicas a partir das vozes de seus personagens. Ambas possibilidades estarão presentes na escrita do item 2.3. *As mulheres pescadoras de camarão e geração de renda em São Sebastião da Brasília*, na parte II. deste relatório, intitulada “GENERO, AGROECOLOGIA E TRABALHO”.

Referências

BRASIL, João Bosco dos Santos. Mulheres pescadoras da Várzea do município de Parintins – AM: **A pesca do camarão nas comunidades da Brasília e Catispera**. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, UFAM, Manaus, 2016.

CAMPOS, Manuel do Carmo. A decadência do catolicismo popular na região parintinense (1955-1975). **Revista de Cultura Teológica**, 1995.

CASTRO, EDNA. Políticas de Estado e atores sociais na Amazônia contemporânea. In: BOLLE, W.; CASTRO, E.; VEJMEKA, M. (Orgs). **AMAZÔNIA: região universal e teatro do mundo**. – São Paulo: Globo, 2010.

CERQUA, Arcângelo. **Clarão de fé no médio Amazonas**. Manaus: Imprensa Oficial, 1980.

ROOSEVELT, Anna Curtenius. ARQUEOLOGIA AMAZÔNICA. In: CUNHA. Manuela Carneiro da. **História dos índios no Brasil** — São Paulo: Companhia das letras Secretaria Municipal de Cultura: f*pf.sp. 1992

SILVA, Júlio Claudio da; TORRES, Iraildes Caldas. Memórias amazônicas nas narrativas de pescadoras de camarão da comunidade São Sebastião da Brasília, Parintins (AM). **Revista Brasileira de História Oral**. 2019; p. 81-101.

SILVA, Júlio Claudio da; TORRES, Iraildes Caldas. Nas narrativas de dona maroca: possibilidades de intersecção entre gênero, trabalho na história do tempo presente– parintins/amazonas (1960-2009). In. REIS ,Tiago Siqueira et al. (Orgs) Coleção história do tempo presente : volume 1 /. Boa Vista: Editora da UFRR, 2019.

TORRES, Iraildes Caldas (Org.). O Ethos das Mulheres da Floresta. Manaus: Editora Valer/Fapeam, 2012.

VIEIRA, Everton Dorzane; SILVA, Júlio Cláudio da. Oralidades da Amazônia: história e memória do trabalhado com a juta na Comunidade São Sebastião da Brasília, Parintins-AM (1950-1980). In: **anais do III Seminário Internacional em Sociedade e Cultura na**

Pan-Amazônia. Universidade Federal do Amazonas - UFAM Manaus (AM), de 21 a 23 de novembro de 2018.

Um sobrevoo sociohistórico sobre a Comunidade Menino Deus do Limão

Maria do Socorro Libório dos Santos²⁴

Naia Maria Guerreiro Dias²⁵

A comunidade Menino Deus pertence ao polo 1 do Setor Baixo Maués-Açu, está localizada à margem esquerda do Rio Limão Grande, ficando à distância de 15km em linha reta da cidade de Maués-AM, cerca de 20 minutos de voadeira. Sua fundação ocorreu no ano de 1970, pelo senhor Manoel Leite Batista. É o que nos informa a moradora Maria Graciete (65 anos),

A nossa comunidade teve como fundador o senhor Manoel Leite Batista, meu sogro. Ele junto com sua família e alguns conhecidos, parentes próximos se reuniam no barracão de fazer canoas e lá faziam orações, celebrava os festejos de natal e final de ano, e, com o tempo foi juntando mais gente nesse local. Aí num desses encontros o seu Manoel manifestou seu desejo criar uma comunidade e teve o apoio de todos seus familiares e amigos. Ele era dono dessas terras então como um grande líder daqui, doou parte de sua terra para a Diocese para que pudesse ser criada a nossa comunidade. Assim começou a missão dele, quero dizer, ele fazia as orações no barracão de madeira, ele comandava a reza todos os domingos e todo ano na véspera de Natal, rezava a ladainha do Menino Deus, reunindo várias famílias. E lá nesse mesmo barracão foram realizados vários casamentos e batizados feito pelos padres. A partir disso, os padres começaram a comparecer mais nas celebrações a convite do seu Manoel, que também organizou o primeiro retiro espiritual. Nesse retiro se fez um grande aglomerado de pessoas, e isso impulsionou os comunitários a construírem uma igreja. Aí então foi feita a primeira capela, era toda de barro. Ainda hoje tem uma parte de barro na atual igreja que já é a maior parte de alvenaria. Seu Manoel Leite Batista, é o fundador da Comunidade e aos poucos com nosso esforço, a comunidade foi crescendo e melhorando cada vez mais (entrevista, 2021).

24 Mestra em Ciência da Educação pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Professora do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas.

25 Doutora em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas. Professora da Secretaria de Educação e Desporto do Estado do Amazonas

Observe no relato de Maria Graciete que a motivação para a criação da comunidade parte da iniciativa de um grupo familiar, tendo como líder o Manoel, um homem conhecedor da leitura escrita e leitura de mundo, capaz de reunir dezenas de pessoas para manifestar a fé no Menino Deus, uma ação embrionária para o processo de criação da comunidade. Para Wagley (1988) a criação de comunidades amazônicas geralmente ocorre por um grupo pequeno de pessoas que passam a residir em um determinado lugar, e ali constroem suas casas, famílias e local de trabalho. Tem sempre um líder, aquele que coordena, reúne e delibera as ações juntamente com os demais moradores e à medida que crescem suas demandas sociais, eles se reúnem e elaboram os caminhos para consolidar a formação de sua comunidade, como relatou a entrevistada.

Sobre a motivação para a organização de comunidades rurais, Cérqua (2009, p. 154) considera que:

um grande número dessas comunidades, particularmente nos primeiros anos, nasceu como Congregações marianas de homens, com capelas para culto e reuniões formativas. Em redor de cada capela não demoraram para surgir escola, campo de jogo, cantina comunitária, etc. tudo em terreno doado ou vendido à Prelazia; e aos marianos foram se acompanhando outros movimentos e irmandades, como as senhoras do apostolado da oração, a cruzada eucarística infantil, Clubes de jovens, etc; e foram se organizando as várias atividades comunitárias coordenadas por pessoas responsáveis qualificadas em cursos administrativos pela Prelazia no Centro de Treinamento ou no próprio interior.

É desse modo que a Comunidade Menino Deus foi se estruturando, ou seja, a família constitui a base de sua organização social e por ser uma comunidade católica seus habitantes seguem normas sociais expressas e definidas pela Prelazia em um Estatuto, no qual segundo Cérqua (2009, p. 154), “a comunidade é orientada pela paróquia e é dirigida por uma diretoria, composta de presidente, vice-presidente, secretário e tesoureiro, cujo pleito tem a duração de dois anos”.

A questão administrativa da comunidade Menino Deus é tratada nesse âmbito, no entanto, cabe destacar que atualmente a denominação presidente de comunidade, foi substituída por coordenador

da comunidade, o qual atua na esfera religiosa, econômica, social, educacionais e outras. Sempre buscando o engajamento de todos os moradores para a obtenção de melhorias na comunidade a qual ocorre desde o momento de sua criação como vimos no relato de Graciete.

A comunidade atualmente tem aproximadamente 340 habitantes, distribuídos em 60 famílias (Prefeitura de Maués, 2020) que são atendidos no âmbito da saúde por uma 1 agente comunitária de saúde (ACS) e é coordenada por 1 administrador da Comunidade, escolhido pelos próprios comunitários por meio de eleição, realizada de acordo com as orientações da Cartilha do Diretório para as Comunidades Rurais.

Algumas famílias moram em casas de madeira, construída no quadro da comunidade, mas que legalmente não têm direito à propriedade dos terrenos que pertencem, pois estes pertencem, à Diocese de Maués, a qual cede uma determinada área de terra para aqueles que desejam construir moradia no quadro da comunidade.

Quanto à organização do espaço físico da comunidade, encontramos aquele denominado pelos moradores de ‘quadro da comunidade’, ou seja, a área de terra doada por Manoel Leite à Diocese, sendo esta a responsável legal a fazer a concessão de uma determinada área de terra, a quem desejar residir nesse espaço comunitário. Ao seu lado esquerdo está a igreja matriz do padroeiro local Menino Deus, construída de frente para o Paraná do Limão e fica em posição de destaque no quadro da Comunidade, indicando sua relevância sociorreligiosa para os moradores locais.

No interior da igreja matriz, há duas imagens do padroeiro Menino Deus. De acordo com Graciete, a primeira, veio da Itália e foi doada pelos padres; já a segunda, veio da Colômbia, doada por uma família que fez promessas ao santo e tendo alcançado as graças fez a doação da imagem em forma de gratidão. Logo atrás da igreja do Menino Deus, estão distribuídas de maneira horizontal as casas dos moradores e um centro social.

Ao lado direito, apresentamos a Escola Municipal João Cirilo de Negreiros, a qual atende alunos de 1º ao 9º ano do Ensino Fundamental no turno diurno, e, no noturno em parceria com a Rede Estadual de Ensino atende alunos do Ensino Médio Mediado por Tecnologia. Nela trabalham 06 professores, 01 coordenador de polo

educacional, 01 merendeira e 02 auxiliares de serviços gerais.

No quadro da Comunidade tem ainda uma cozinha comunitária construída em alvenaria, sendo uma extensão da igreja matriz; um poço artesiano, o motor de luz movido a diesel, que apesar da comunidade ser assistida pelo programa Luz para Todos, os moradores decidiram continuar com o motor de luz ativo, para eventuais situações de falta de energia. Atrás do centro comunitário foi construído o Barracão da Associação de Artesãos e ao lado do quadro da comunidade há outras casas de terrenos particulares em que os moradores construíram a casa de farinha.

Além da igreja católica, há outras duas igrejas evangélicas, sendo uma Adventista do 7º Dia e outra Pentecostal, ambas construídas em terrenos particulares, pertencentes a moradores locais. A igreja católica tem maior número de fiéis, cujo padroeiro é Menino Deus. No início da criação dessas outras denominações religiosas, a comunidade passou por uma série de conflitos, mas os moradores, que na maioria são parentes, compadres e comadres procuraram dialogar e buscaram resolvê-los de maneira respeitosa, amigável, conversando e buscando viver em harmonia como relata o coordenador religioso,

Aqui na comunidade, a maioria dos moradores são católicos, mas com o tempo surgiram outras religiões. Vieram os evangélicos e com a presença deles, ocorreu uma divisão na comunidade. Teve estranhamento, conflito entre alguns moradores. Aí na base da conversa, do diálogo e tendo Deus e Nossa Senhor Menino Deus na frente, a gente vai buscando viver em paz, respeito e crendo que nossa fé salva. Isso é tão real que no tempo da nossa festa de Santo, eles, os evangélicos ajudam com compras de bingos, doações e outras coisas. E quando eles têm que fazer algum evento, também nossa comunidade ajuda, aí foi melhorando mais a convivência, diminuindo mais a distância e nos aproximando mais de Deus (Coordenador religioso, Entrevista, 2021).

Perceba que o coordenador religioso revela o conflito existente na comunidade em decorrência da inserção de novos segmentos religiosos e deixa evidente o processo de desconstrução e reconstrução religiosa pelo qual a comunidade passou, enfatizando sua peculiaridade. É uma comunidade múltipla, complexa, com diver-

sidade religiosa marcante, fato revelador de que a religião matiza as relações e interações na comunidade, cujos moradores buscam respeitar-se em suas escolhas e assim vivem sua fé e credo conforme suas escolhas.

Os moradores adeptos da religião católica realizam as festividades em homenagem ao Santo padroeiro Menino Deus no período que antecede as festividades natalinas seguindo a tradição do fundador Manoel Leite. Há neste período o envolvimento de todos os moradores visando a realização do evento social e religioso. “A devoção por um santo particular é outra forma de vínculo que une os moradores de um determinado bairro. Em cada afluente há uma irmandade religiosa dedicada a um santo” (WAGLEY, 1988, p. 52). A festa de santo se traduz em um momento de lazer e interação social permeado pela fé no santo protetor.

Para Pedro Vidal, líder religioso na comunidade, “a festa do Menino Deus é o momento de encontro com Deus e com nossos outros irmãos. É ainda o momento de fazer a procissão, ladainha, jogar o futebol, realizar diversas atividades em prol de nossa comunidade” (Entrevista, 2021). Para o morador a festa religiosa é um momento de partilha, de encontro e de trocas, fato que caracteriza uma festa de santo na Amazônia.

De um modo geral, os moradores do Menino Deus praticam diversas atividades para além da religiosa, eles trabalham com pesca, caça, agricultura, pecuária e artesanato. A atividade de pesca, é realizada principalmente pelos homens, algumas mulheres acompanham seus companheiros, mas são eles que se dedicam a essa atividade. Alguns moradores incentivados pelo IFAM-Maués têm realizado a atividade de pesca esportiva, um ganho para a economia local.

Há vários meios de comunicação utilizado pelos comunitários, como TV, rádio e mídias digitais com acesso à internet, ainda que limitado. No entanto, o mais importante ainda é o rádio, apesar da maioria das famílias terem um aparelho celular móvel, eles mantêm o rádio a pilha e a energia elétrica.

O sistema sanitário utilizado pela maioria dos comunitários é a “fossa negra”. Em algumas casas e na Escola possuem banheiros com sistema de “fossa séptica” e um banheiro construído no quadro da comunidade para ser utilizado durante as festividades ou outros eventos comunitários. O lixo é tratado de maneira individual, cada

morador cuida do destino do lixo produzido, uns queimam e outros enterram, mas todos são responsáveis em manter a comunidade limpa.

O trabalho na agricultura é a principal fonte de renda local atrelado às atividades de pesca, criação de gado, trabalho assalariado/aposentadoria/Bolsa Família e produção artesanal de barro e tecimento. Algumas pessoas trabalham de forma remunerada, tais como: a agente comunitária de saúde; os professores, a merendeira e serviços gerais da escola. O roçado, ainda é feito da maneira como os antigos faziam e lhes ensinaram, passando pela derrubada, queima, coivara, plantio, coleta da mandioca e produção da farinha, beiju, tucupi, tapioca, enfim de produtos derivados da mandioca.

Célia (72 anos) nos informa que planta no seu roçado “mandioca, cará, batata doce, maracujá, milho, tomate, macaxeira, feijão e tantos outros legumes. Isso tudo ajuda a ter uma renda e ainda ter saúde, já que tudo é feito aqui mesmo no terreiro, no nosso roçado, além disso tem também o artesanato” (Entrevista, 2021).

Vale ressaltar que, as atividades exercidas pelos moradores da comunidade Menino Deus, são todos de subsistência, carecendo de mais apoio da iniciativa pública. No trabalho da roça as tarefas dividem-se entre homens, mulheres e crianças. Eles trabalham tanto na casa de farinha da comunidade como também vão para os seus centros²⁶. Além dos trabalhos agrícolas as mulheres lavam roupa, louças, limpam a casa, fazem a comida. Os homens normalmente são os responsáveis pelo provimento do alimento diário, no entanto, na ausência do marido, as mulheres assumem o papel de provedora do lar, trabalhando com seus filhos na agricultura, artesanato e na pesca.

Na comunidade Menino Deus as famílias fazem questão de manter viva entre as pessoas a sua crença nas fases da lua, na melhor época e horário para pescar ou ir caçar, assim como os horários para as crianças e mulheres tomarem banho de rio. O modo tradicional de cuidar dos familiares a partir da medicina tradicional é muito presente na comunidade. As mães preparam banhos para curar “quebranto”, mal olhado, fazem chás de ervas e plantas medicinais retiradas da floresta ou que estão plantadas no seu balcão de terreiro, sendo boas para cólicas, dores de cabeça, estômago e outros males

26 Trata-se de uma referência ao “centro da mata”. Nome dado pelos moradores de comunidades tradicionais aos locais onde realizam os cultivos agrícolas e a produção de alimentos.

que acometem as pessoas. É muito comum na comunidade ainda o trato com o material retirado da natureza para a produção dos artesanatos de barro e de teçume, assim como para os remédios caseiros, é o que nos revela a artesã Guelmar, 53 anos,

Olha toda vez que a gente vai pro plantio, para a colheita, ou para a retirada do barro, do cipó de ambé e também quando vamos pegar as plantas para fazer remédios, a gente sempre pede licença da nossa mãe natureza, é da mãe do olho, da mata, do barreiro, a gente reza, faz os pedidos e também agradece. É dela que vem tudo e tudo tem mãe aqui. Se vou tirar água do olho, eu peço licença, tiro a água e depois agradeço, foi assim que mamãe me ensinou e hoje ensino a meus filhos e netos (Entrevista, 2021).

Essa narrativa evidencia o princípio feminino que permeia a vida dos povos da floresta e das águas amazônicas, o qual atua como uma atmosfera, uma aura que envolve todas as formas de vida. É uma força poderosa que orienta e forma o tecido simbólico da vida local. “Reconciliar a humanidade com a natureza, interna e externa, passa pelo resgate do princípio feminino, que é uma energia sutil imersa na essência de nossa identidade espiritual” (OLIVEIRA, 2005, p. 15).

Por sua vez Frota (2014, p. 2), diz que:

estamos sentados no colo da Grande Mãe que é Pachamama, a Mãe Terra, a Mãe Cósmica, a Mãe de todas as Mães [...]. Recordemos a primeira vez em que vimos a face de Pachamama. Iremos sentir e permitir que aquela onda de energia percorra pelo nosso corpo alimentando-nos com a sua força.

As práticas sociais das mulheres apresentada na fala de Guelmar, evidencia que há diálogo cuidadoso nas ações das mulheres com o meio ambiente, demonstra sua preocupação com as gerações futuras, com o seu próprio bem estar e com a continuidade de todas as formas de vida no planeta, além de destacar a força feminina na Comunidade Menino Deus encoberta pelo manto de seus saberes e fazeres ancestrais.

Referências

CERQUA, Dom Arcângelo. **Clarões de fé no Médio Amazonas**. 2. ed. Manaus: Prograf, 2009.

WAGLEY, Charles. **Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos**. 3. ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

CAPÍTULO III
GÊNERO, AGROECOLOGIA E TRABALHO

A poiesis das mulheres da floresta, a agrofloresta e a agroecologia

Iraildes Caldas Torres²⁷

Melissa Michelotti Veras²⁸

A vivência das mulheres na Amazônia compõe um extraordinário repertório de cantos que fazem pulsar uma poética da floresta com seus trabalhos e práticas sociais, que nos permite pensar numa estética autopoiesis. O poético lenteia no próprio viver, nos seus modos de vida, no cotidiano vivido, no coração da mata amazônica. A natureza intuitiva da poética com seu verniz ecológico do ato de viver a vida, está presente no mundo prosaico da selva. O poético entoa o seu canto com luminosidade, embora, no caso das mulheres, essa luminosidade não as alcance com maior densidade no campo das ciências e da sociedade, de modo geral.

Estamos falando das mulheres da floresta, aquelas da Amazônia profunda, que ficaram à margem, na sombra ou no subsolo do conhecimento e do pensamento ocidental (TORRES, 2005). De acordo com esta autora, “a própria ciência se encarregou de legitimar o preconceito e a discriminação em relação às minorias sociais, inclusive as mulheres, na medida em que busca fundamentar a negação do outro” (TORRES, 2005, p. 79). É bem recente o fato de as ciências terem voltado o olhar para as mulheres sobretudo na Amazônia, onde envidamos esforços para visibilizá-las em nossas pesquisas. Essas mulheres têm suas histórias que precisam ser contadas, registradas, publicadas. Se elas não vierem à luz do conhecimento, não é história.

O pensamento poético é a maneira particular pela qual a pessoa se inventa, a forma como vê o significado nas coisas, sua forma de sentir, de pensar, de compreender, de ler, de ver e de viver (TORRES, 2005). Em Bachelard (1974), a poética evoca imagens, lugares, canteiros, pomares, bosques, porão, rios, águas. Dito de outra forma, “nossa alma é uma morada. E quando nos lembramos

27 Doutora em Antropologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Professora Titular da Universidade Federal do Amazonas

28 Mestre em Agroecossistemas pela Universidade Federal de Santa Catarina. Professora do Instituto Federal do Amazonas, Campus/Maués

das ‘casas’, dos ‘apostos’, aprendemos a ‘morar’ em nós mesmos [...]. Voltamos a imagem que, assim como nos ninhos e nos sonhos, exigem que nos façamos pequenos para vivê-las” (BACHELARD, 1974, p. 355).

As mulheres da floresta têm uma conexão profunda com a terra/floresta/água como a sua casa, o seu lugar, o seu pertencimento. Uma relação com o eterno feminino, uma força vibracional que vem da sua experiência com a terra, lembrando o cheiro e o tato da sua ancestralidade. Esse cheiro, esse tato, paladar, visão e audição, que vem de suas ancestralidades, são evocadas nas narrativas, nos mitos, nos arquétipos das aquarelas, dos colibris, das cascatas, do arco-íris, enfim, do eterno feminino, húmus que exala energia de força, coragem, uma espécie de chakra vibracional que ilumina as mulheres e revive nelas as suas ancestralidades. O eterno feminino é uma energia cósmica que vibra nas práticas sociais das mulheres da floresta.

Vandana Shiva (1991), desenvolve um olhar feminista e ecológico para perceber, nessas práticas, um poder e um saber intuitivo das mulheres, que redundam na conservação do meio ambiente e cuidado para com o planeta, a nossa casa comum. É preciso, pois, recuperarmos o princípio feminino dentro de uma amplitude envolvendo a mulher, o homem e a natureza. Ou seja, “consiste em recuperar na natureza a mulher, o homem e as formas criativas de ser e perceber. No que se refere à natureza, supõe vê-la como um organismo vivo. Com relação a mulher supõe considerá-la produtiva e ativa” (SHIVA, 1991, p. 77). E prossegue a autora: “e no que diz respeito ao homem, a recuperação do princípio feminino implica situar de novo a ação e a atividade em função de criar sociedades que promovam a vida e não a reduzam ou a ameacem” (IBIDEM, p. 77).

Observe-se que a natureza é vista como um organismo vivo que estabelece conexão com mulheres e homens, por meio do princípio feminino, é uma teia que se conecta em rede como sugere Capra (2004), é algo que está em nós, e nós nela. Esta é a pedra de toque do pensamento ecológico, a linha orientadora da agroecologia, o fio condutor da ecologia de saberes, do perspectivismo, da perspectiva rizomática, enfim, das linhas que nos alinhavam dentro do labirinto, “onde o caminho leva, e o caminhante deve ir para onde quer que ele o leve. Caminhar pelo labirinto [...], escolher não é uma questão” (INGOLD, 2015, p. 25).

Essa é, também, uma perspectiva do ecofeminismo genuinamente amazônico, de pertença humana com a natureza. Não é um movimento ou uma escola como nos moldes ocidentais, é uma conexão de mulheres e homens com a natureza em graus ou níveis diferentes. As mulheres exercem um ecofeminismo intenso, uma afetividade de amorosidade com a natureza, visivelmente presente em suas práticas sociais, em sua postura política bem definida no âmbito da defesa da floresta. Mulheres e homens querem a floresta em pé, lutam por justiça ambiental. Uma das mulheres ouvidas nesta pesquisa, Rosário Macedo (50 anos), liderança da comunidade São Raimundo do Mutuca, mostra que a conservação ambiental advém de sua educação (doméstica) desde menina. Vejamos:

Meu pai passou para mim essa ideia de cuidar da floresta desde pequena. Trabalhar em grupo desde criança sem agredir o meio ambiente. Ele trabalhava com puxirum no trabalho da roça e da agricultura de arroz, feijão. Depois eu casei e comecei a trabalhar em grupo, sempre preocupada com a terra, a floresta (Entrevista, 2021).

Morin (2003, p. 25) nos lembra que “os indivíduos conhecem, pensam e agem, segundo paradigmas inscritos culturalmente neles.” A forma como as mulheres se relacionam com o meio ambiente natural mostra que elas têm como ponto de referência as suas próprias vidas. Essas referências estão relacionadas aos papéis que elas desempenham na reprodução social, cultural e biológica. E este desempenho de papéis “tem estreita conexão com conceito de equilíbrio que envolve a relação mulher-terra, terra-vida, homem-mulher e homem-natureza” (TORRES, 2009, p. 350). Isto nos remete, também, à ecologia profunda assinalada por Capra (2004).

Um outro sujeito ouvido em nossa pesquisa Jean Rivair (22 anos), da comunidade de São Raimundo do Mutuca, chama a atenção para as práticas agroflorestais que não agredem a floresta, nos seguintes termos:

Tem um sistema agroflorestal que aprendemos com os professores do IFAM²⁹, que consiste em fazer com que se produza sem forçar o solo com produto químico. A natureza tem seu próprio tempo. Leva-se em conta a quantidade de som-

29 Instituto Federal do Amazonas – Campus Maués.

bra que ela precisa. Ou seja, precisamos imitar a natureza para fazer com ela produza mais rápido sem uso químico. Leva-se em conta o foco que se quer, então, deve-se seguir o ritmo da natureza sem agredi-la (Entrevista, 2021).

Guattari (2001, p. 25), admoesta dizendo que “mais do que nunca a natureza não pode ser separada da cultura e precisamos aprender a pensar ‘transversalmente’ as interações entre ecossistemas, mecanosfera e Universos de referência sociais e individuais.” Os povos de comunidades tradicionais da Amazônia têm na natureza sua grande referência. “Dir-se-ia que a grande floresta, a terra e os rios representam o ponto de equilíbrio da própria vida do povo” (TORRES, 2005, p.18).

O estilo de vida dos povos tradicionais da Amazônia, mulheres e homens, mas, sobretudo as ações das mulheres possuem um ethos de especial cuidado com a natureza. De acordo com Boff (1999, p. 135), “esses princípios dão corpo ao cuidado especial com a terra. O cuidado essencial é a ética de um planeta sustentável [...]. Só essa ética do cuidado essencial poderá salvar-nos do pior. Só ela nos rasgará um horizonte de futuro e de esperança.” As práticas Agroflorestais compartilham princípios do ecofeminismo, na medida em que adotam uma metodologia de consciência participativa-cidadão, entrelaçada à perspectiva de perenidade do planeta, mote político do ecofeminismo.

As práticas ecofeministas na Amazônia assentam-se num projeto ético político bem definido no âmbito da perspectiva agroflorestal, em defesa das nascentes, dos igarapés, da produção de alimentos saudáveis sem agressão à floresta. Neste mister, o trabalho agrícola qualificado contribui, com ação indutora, para dar maior celeridade da terra e à floresta sem uso de agrotóxicos, que atinge a saúde humana de forma negativa. Mas, não é só isso. Siliprandi (2000, p. 67), chama a atenção para o fato de que “as propostas passam por trabalhos com os consumidores visando a uma readequação de consumo, estímulo à experiência que busquem aproximar os consumidores dos produtos.”

Rosário Macedo é enfática em dizer que “a produção de abelha que fazemos aqui na comunidade do Mutuca, tem todo um cuidado com a floresta. Nós fazemos o mel e vendemos em Maués

sem agredir a natureza” (Entrevista, 2021). Observe-se que há uma consciência socioambiental por parte de Rosário e, também por parte de Jean Rivair, outro informante referenciado nesta pesquisa. A perspectiva da agrofloresta é patente nestas informações, o que pode ter sido potencializada pelas atividades extensionistas de professores do Instituto Federal do Amazonas, na comunidade, mas, especialmente pelas relações de pertencimento que os povos tradicionais têm com a natureza.

A ecosofia, como sugere Guattari (2001), é um estudo que envolve o meio ambiente, as relações sociais e a subjetividade humana. O mundo ou o planeta pode ser visto pela via das relações de gênero. Tudo gira em torno das relações que, em última análise, supõem relações entre mulheres e homens e destes com a comunidade, a sociedade, o mundo e a natureza. O zelo para com a natureza é concebido nesta pesquisa como ecoética, um *ethos*, que define a vida dos povos tradicionais da Amazônia que, não é só uma ética do cuidado, é também da afetividade e amorosidade com a natureza (TORRES, 2015). Jean Rivair, nos ensina dizendo que “na derruba do roçado e roçagem, fazemos um aceiro³⁰ para o fogo da coivara não invadir para o outro lado do roçado” (Entrevista, 2021).

As práticas agroflorestais inscrevem-se no paradigma da sustentabilidade. O manejo e as formas de agrofloresta, o modo como os povos tradicionais da Amazônia produzem a sua existência e o cuidado que eles têm com o meio ambiente, determinam a sua qualidade de vida (JACOBI, 2006). Os dados dessa pesquisa chamam a atenção para o fato de que os povos tradicionais da Amazônia são os sujeitos centrais no discurso da sustentabilidade. O desequilíbrio ecológico é promovido pela ação antrópica, vinda de fora da região, especialmente pelas forças do capital, que se apropriam indevidamente de suas riquezas naturais.

Deve-se reconhecer que a sustentabilidade não é unilateral, possui um duplo movimento: “um movimento dos povos tradicionais locais que são repositórios dos recursos naturais, fazendo guarda das riquezas em patamares seguros no âmbito do contrato de convivência sociocultural” (TORRES, 2009, p. 354), e um outro

30 Aceiro é o debate de um terreno em volta de propriedades, matas e coivaras, para impedir a propagação de incêndio. Trata-se de uma área marginal que delimita um roçado que será queimado. Retira-se todo o material combustível como folhas, galhos e entulhos de modo geral. É uma forma de manejar o fogo para evitar um incêndio acidental.

movimento do Estado que deve comparecer com políticas públicas e de proteção. Mas não só isso. A sustentabilidade supõe a participação de toda a sociedade, pois, como alerta Siliprandi (2000, p. 63), “o intuito é de fazer um convite a todos e todas que compartilham estas preocupações para constituírem esse debate”.

A sustentabilidade é entranhada na vida dos povos tradicionais, é um pertencimento que existe entre eles e a floresta, não está fora de suas vidas. Anderson Brito (39 anos), um dos sujeitos ouvidos em nossa pesquisa chama a atenção para o fato de que “a floresta é a nossa vida, eu tenho fê nas ervas. São daqui da nossa floresta que levam as ervas para os laboratórios e depois os remédios vem para cá para a gente comprar (entrevista, 2021). E acrescenta: “é Deus que faz acontecer a cura, mas é a floresta que fornece os meios. Eu ajudo as pessoas com desmentiduras, espinha na garganta, com óleos e ervas, mas não sou eu quem cura é Deus e a floresta” (Entrevista, 2021).

Note-se que Anderson fala com emoção e vivacidade da floresta, apresentando-nos com um sentimento de afetividade e fervor, como um princípio vital. Os nativos conhecem bem o solo, a flora, a fauna, a cheia e a vazante dos rios, os períodos secos e chuvosos, os perigos que a mata apresenta, assim também como conhecem as ervas, óleos e resinas, grãos, mel silvestre e plantas medicinais. Esta natureza dadivosa vem até os nativos e eles vão até ela, numa relação de reciprocidade. Trata-se de uma razão sensível, como alude Maffesoli (1998), que estabelece uma relação de alteridade e reciprocidade com o outro que, neste caso, é a natureza.

A floresta aparece na fala de Anderson Brito como uma dádiva espiritual. Para Strathern (2006, p. 22), “as dádivas são vistas como uma forma de sociabilidade e o modo de integração societária”. Também Rosário Macedo, liderança da comunidade de São Raimundo do Mutuca, se refere à floresta como uma dádiva. Vejamos:

A produção de mel de abelha começou com duas colméias trazidas de Boa Vista do Ramos, da Cooperativa Acaiá. Cada colméia tem cinco mil abelhas. A floresta, a natureza, é tão generosa conosco que deu tanto mel, que nós não tínhamos vasilha para colocar. Vendemos bem o mel em Maués. Era o mel que ajudava na sobrevivência, inclusive com a gasolina, para levar as crianças para a escola em Maués (Entrevista, 2021).

As energias da Pachamama engendram uma espiritualidade de bem-viver e de pertença dos povos ameríndios com a terra. Pachamama é a Terra, equivalente à mãe, Mãe-Terra. Está associada ao sentido da vida, envolvendo o nascimento e a maternidade. Há aqui uma ontologia de gênero nesta relação mística com a natureza, é a mãe que provê e que alimenta, é uma dádiva espiritual. De acordo com Mauss (2013, p. 27), “antes de tudo, há uma mistura de vínculos espirituais entre as coisas que de certo modo são alma, e os indivíduos e grupos que se tratam de certo modo como coisas.”

As relações das mulheres com a natureza, especialmente com a terra possuem substrato simbólico vital de fecundidade e natalidade. A terra ou a Pachamama é vida, tem força geradora e criadora, ambas são fecundas e vitais. Pachamama é um conceito inspirado nas culturas andinas dos povos ameríndios, sobretudo dos indígenas bolivianos e peruanos situado no nordeste argentino, incluindo também os indígenas do extremo norte do Chile. É uma herança e um legado dos Inca que sopra espiritualidade para outros países da América do Sul, chegando até às fronteiras amazônicas Brasil/Peru/Colômbia e Brasil/Venezuela.

O ecofeminismo na Amazônia ameríndia encontra amparo no sopro da Pachamama, neste sopro de vida de uma natureza dádiva e que recebe dos nativos, especialmente das mulheres, uma reciprocidade, uma pertença de alteridade, no fluxo de uma *poiesis*. Mulheres e natureza se entrelaçam numa prática *poiesis* de criação, recriação e autogeração da vida. Envolve uma ética de reciprocidade que altera a percepção e constrói uma aliança das mulheres com o planeta.

De acordo com Aymoré (2020), entre os elementos do ecofeminismo está a associação entre natureza e mulheres e a relação entre a capacidade de gerar das mulheres e os poderes regenerativos da natureza. No movimento da agroecologia, a bandeira “Sem feminismo não há agroecologia” busca reconhecer os sujeitos, as trajetórias e os papéis que as mulheres desempenham nas atividades produtivas e em especial na recomposição de sistemas agroecológicos saudáveis, que respeitam a biodiversidade e os diferentes processos de vida. A agroecologia emerge assim como um movimento que nos reconecta à luta pela vida e procura visibilizar as estratégias de resistência criadas pelas mulheres diante das ofensivas territoriais

colonialistas e transformações sociais que negligenciam o direito de existir e seu papel central no cuidado com todos os membros dessa comunidade.

O que hoje conhecemos como agroecologia é parte dos saberes, práticas e da cultura alimentar dos diferentes povos e comunidades tradicionais que praticam agricultura em seus territórios e pode ser percebida em suas três dimensões (TOLEDO, 2016). Como ciência, ela emerge para superar o conhecimento fragmentário, compartimentalizado e simplificado, dando as bases para uma ciência que se encontra no campo do pensar complexo, como aquele que é tecido junto (MORIN, 1999). É também uma prática, pois constrói inovações tecnológicas a partir das práticas sociais dos sujeitos e não de forma isolada nos centros de pesquisa acadêmica. Como um movimento social ela reúne sujeitos sociais que compartilham suas experiências e agregam conhecimentos às suas práticas e se colocam em movimento para repensar o metabolismo sociedade-natureza.

No mundo patriarcal, tanto a natureza quanto o feminino, sofrem formas interconectadas de violência, ou seja, mulheres e natureza são compreendidas como entes despossuídos de seu direito à igualdade e de sua plena humanidade sendo, portanto, as principais vítimas dessa cultura de dominação e de todo tipo de violações para além da política de degradação ambiental promovida pelo sistema do patriarcado capitalista. Em seu livro clássico *Primavera Silenciosa*, publicado pela primeira vez em 1967, Rachel Carson denuncia os efeitos dos agrotóxicos sobre o ambiente e a saúde humana, apontando como tais impactos afetam a qualidade de vida das pessoas e limitam direitos humanos fundamentais (CARSON, 2010). Nesse contexto, a luta das mulheres ecoa nas florestas como um direito ao território e às diversas expressões de vida presentes neles.

Nas comunidades pesquisadas, tal como a natureza, o feminino é comparado a uma fonte de inesgotáveis riquezas, conforme expressa a agricultora da comunidade São Raimundo do Mutuca quando afirma que “água é vida e a mulher dá a vida para os outros. A floresta dá muitos frutos assim como as mulheres.” (Entrevista, 2021). Note-se que a natureza é generosa, abundante, acolhedora e sobretudo é feminina. É através do trabalho produtivo e reprodutivo das mulheres agricultoras que são garantidos os modos de vida e a sobrevivência das famílias nos territórios.

O protagonismo das mulheres da Amazônia na conservação das florestas e da biodiversidade traduzem, ao mesmo tempo, as culturas matrísticas que, segundo Maturana (2004), são portadoras de um ideal de liberdade, de participação e de confiança, centrada em uma relação de cooperação não hierárquica do mundo natural. De maneira oposta, o patriarcado capitalista vem apagando essas culturas matrísticas de forma sistemática, impondo um modo de existência que valoriza a competição, as hierarquias, a autoridade, o poder, refletindo impactos na existência e na sobrevivência humana. Como veremos, é uma concepção que promove saque aos bens naturais, mercantilização da natureza, expropriação e subordinação dos povos e comunidades tradicionais, destruição dos conhecimentos ancestrais e padronização das formas de ser e produzir, deflagrando uma crise ambiental sistêmica com consequências catastróficas para o planeta em uma era chamada Antropoceno (SHIVA, 2021). Nas palavras de Shiva (op cit. p.30), há uma “disputa entre uma visão de mundo ecológica e feminista e uma visão de mundo moldada pelo patriarcado capitalista” este caracterizado por uma busca incessante de controle do mundo natural.

Há uma ofensiva em curso que opera para desvalorizar e apagar os sistemas locais de conhecimento a partir de inúmeras omissões e violações subjacentes desde os tempos coloniais. Assim como os territórios, as mulheres foram também colonizadas, fragilizadas, invisibilizadas pelos confrontos com novos modelos produtivos. Apagamento e corrosão cultural é uma face da exploração vivenciada pela mulher em seu corpo-território. Em um cenário de destruição de marcos ambientais legais, de redução e aniquilamento de biomas, exploração ou anulação de pessoas e comunidades inteiras, esperança surge quando mulheres mobilizam resistência em diálogo com a natureza para dar corpo ao movimento da agroecologia que busca criar espaços de resistência a partir dos seus territórios. É imperioso reconhecer que os modos de vida dos povos e comunidades tradicionais integram e influenciam a Agroecologia, imbuindo-a de um corpo-território de resistência, luta por justiça social e reconhecimento desses povos como parte da nossa cultura Ameríndia e da nossa sociedade.

Referências

AYMORE, Débora. O ecofeminismo e a relação entre natureza e mulher. **Revista de História e Estudos Culturais**. Vol 17. Ano XVII. nº 1. Janeiro-Junho 2022. Disponível em www.revistafenix.pro.br

BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. Traduzido por Antônio Costa Leal e Lúcia do Valle Do Santo Leal. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

BOFF, Leonardo. **A águia e a galinha**: uma Metáfora Da Condição Humana. Petrópolis, RJ Vozes 1999

CAPRA, Fritjof. **A teia da vida**: uma nova compressão científica dos sistemas vivos. Traduzido por Newton Roberval Eichenberg. São Paulo: Cultrix, 2004.

CARSON, Rachel. **Primavera silenciosa** [traduzido por Claudia Sant'Anna. Martins]. - 1. ed. - São Paulo : Gaia, 2010.

GUATTARI, Felix. **As três ecologias**. Traduzido por Maria Cristina F. Bittencourt. 11 ed. Campinas, SP: Papirus, 2001.

INGOLD, Tim. **O dédalo e o labirinto**: caminhar, imaginar e educar a atenção. In: Horizontes Antropológicos. Ano 21 n. 44. Porto Alegre, 2015.

JACOBI, Pedro. **Cidade e meio ambiente**: percepção e práticas em São Paulo. 2 ed. São Paulo: Annablume, 2006.

MAFFESOLI, Michel. **Elogio da razão sensível**. Traduzido por Albert Christophe Migneus Stuckenbruck. Petrópolis, RJ: Vozes 1998.

MATURANA, H.; VERDEN-ZÖLLER, G. **Amar e brincar**: fundamentos esquecidos do humano. São Paulo: Palas Athena, 2004.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**: forma e razão de troca nas sociedades arcaicas. Traduzido por Paulo neves. São Paulo: Sacnaify, 2013

MORIN, Edgar. **O Método 3: O conhecimento do conhecimento**. Porto Alegre: Sulina, 1999.

_____, Edgar. **Cultura de massa no século XX**: Necrose. Traduzido por Agenor Soares Santos. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense Univer-

sitária, 2003.

STRATHERN, Marilyn. **O gênero da dádiva: problemas com mulheres e problemas com a sociedade Melanésia**. Traduzido por André Vilalobos. Campinas, SP: Editora da Unicamp, SP: Editora da Unicamp, 2006.

SHIVA, Vandana. Prefácio à edição: da mudança da influência da crítica. MIES, Maria e SHIVA, Vandana. **In: Ecofeminismo** [traduzido por Carolina Caires Coelho]. - Belo Horizonte: Editora Luas, 2021.

SHIVA, Vandana. **Abrazar la vida: Mujer, Ecología Y Supervivencia**. Traduzido por Ana E. Guyer E Beatriz Sara Martinez. Montevideo: Instituto Del Tecer Mundo, 1991.

SILIPRANDI, Emma. Ecofeminismo: contribuições e limites para a abordagem de políticas ambientais. In: **Agroecologia e desenvolvimento rural sustentável**. V. 1. Ano. Porto alegre, 2000.

TOLEDO, Victor. A Agroecologia é uma revolução epistemológica. **Agriculturas**. V. 13, n. 1. Março 2016. (p.42-45).

TORRES, Iraíldes Caldas. **As novas Amazônidas Manaus**: Edua - editora da Universidade Federal do Amazonas, 2005.

TORRES, Iraíldes Caldas. Gênero e meio ambiente na Amazônia. In: TORQUIST, Carmen Susana et al (org.). **Leituras de Resistência: corpo, violência e poder**. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2009.

TORRES, Iraíldes Caldas. **A experiência estética da poesia feminina Sateré Mawé, a outra face do canto de gênero**. Tese De Pós-Doutorado apresentada ao Laboratório De Antropologia Social Da Universit É Lumiere Lyon 2, França, 2015.

As mulheres e a meliponicultura: uma tecnologia agroflorestal na comunidade São Raimundo do Mutuca

Anndson Brelaz de Oliveira³¹

Melissa Michelotti Veras³²

Nas atividades com agroflorestas, meliponicultura e manejo de quelônios desenvolvidas na comunidade pesquisada, podemos perceber que as mulheres estão na base da organização do trabalho. Através de suas práticas sociais as mulheres buscam superar as adversidades presentes nos diferentes contextos sociais. Elas expressam uma relação de reciprocidade com a terra/floresta/água e isso permeia todas as suas relações, conforme a fala dessa agricultora: “A natureza é tudo. Somos protegidos pela floresta. Não trabalhamos com queima. Cuidamos da água, não jogamos lixo, cuidamos para manter a floresta, o nosso rio, para que não fique seca a terra” (Entrevista, 2021).

Historicamente o consumo tradicional de quelônios e de seus ovos fazem parte da cultura alimentar dos povos e comunidades tradicionais da Amazônia, hábitos herdados dos povos indígenas da região. Há registros da criação de quelônios em sistemas de currais para serem consumidos em períodos de escassez de alimento (VERÍSSIMO, 1970). Contudo, a coleta predatória dos estoques naturais fez com que as populações de tartarugas (*Podocnemis expansa*) e tracajás (*Podocnemis unifilis*) fossem reduzidas drasticamente ao longo dos anos (ANDRADE, et al., 2011), incentivando assim os “primeiros projetos de manejo de quelônios de espécies amazônicas, com o principal objetivo de reduzir a pressão antrópica através da proteção das áreas de desova e nidificação (ANDRADE et al., 2008, p. 32).

Em Maués o Projeto de manejo e conservação de quelônios aquáticos (Pé-de-Pincha) vem sendo desenvolvido nas comunidades rurais de Maués desde ano de 2012 através de uma parceria entre a

31 Mestre em Educação Agrícola pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas.

32 Mestre em Agroecossistemas pela Universidade Federal de Santa Catarina. Professora do Instituto Federal do Amazonas, Campus/Maués

Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e o Instituto Federal do Amazonas (IFAM) *campus* Maués. Na comunidade pesquisada, a percepção sobre a redução desses recursos fez com que a comunidade através de suas lideranças procurasse o IFAM para solicitar o apoio do projeto em ações efetivas para a conservação dos animais na região. Entre os objetivos do projeto está a conservação das populações de quelônios visando garantir o consumo tradicional sustentável de animais e ovos, que tem uma grande relevância para a segurança nutricional e alimentar das populações tradicionais além de trazer outros benefícios como evidencia essa agricultora “(o projeto manejo de quelônios) pode conter a fatura, pode trazer pessoas para conhecer, e serve para repovoar e como alimento” (entrevista, 2021).

O projeto de manejo e conservação de quelônios aquáticos (Pé-de-Pincha) é um dos projetos que vem sendo desenvolvido na comunidade, e conta com uma parceria entre a Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e o Instituto Federal do Amazonas (IFAM) *campus* Maués. O projeto vem sendo realizado há 4 anos e foi integrado à rotina da comunidade como demonstra a fala da agricultora:

“Desde a vinda do professor Andsson, nós passamos a trabalhar. Ele trouxe as informações de como proteger os tracajás que estavam sendo extintos. Fez palestras de como coletar ovos, colocar na chocadeira, depois de nascer, colocar no tanque, alimentar e soltar” (Entrevista, 2021).

Durante o verão, quando surgem as margens dos rios – lugares de desova dos quelônios – os comunitários (adultos e crianças) coletam os ovos de locais mais vulneráveis e os manejam para uma área protegida, chamada por eles de “chocadeira”. Nesses locais, os ovos são cuidados por dois meses, até a eclosão dos filhotes. Posteriormente os filhotes são devolvidos à natureza, elevando a taxa de sobrevivência e contribuindo para a manutenção das espécies

A prática da conservação de quelônios foi pensada para ser desenvolvida de forma participativa, envolvendo comunidades e instituições locais. Aliada à prática são realizadas atividades de educação ambiental que possam garantir a consciência para a conservação e a sustentabilidade dos ecossistemas, conforme pode-se

perceber na fala da agricultora “mostrar para as pessoas que é preciso preservar para as futuras gerações. Também o conhecimento, é muito bonito, hoje olhar os tracajazinhos. É preciso preservar todo meio ambiente” (Entrevista, 2021).

A atividade de manejo de quelônios constitui um vetor para onde a comunidade direciona e envolve todos na ideia de conservação dos recursos naturais. Eles apropriam-se de forma muito rápida da metodologia, independentemente da idade, conforme afirma a agricultora “tem a equipe que faz a coleta dos ovos, outra equipe é responsável pela chocadeira e pelos filhotes. Todos estão envolvidos nas etapas. Homens, mulheres, jovens e crianças” (Entrevista, 2021). A divisão sexual do trabalho também está presente e se evidencia na fala da agricultora: “Os homens fazem coleta e cuidam da chocadeira. As mulheres e crianças cuidam dos filhotes no berçário e organizam soltura” (Entrevista, 2021). Segundo os entrevistados, entre as dificuldades para desenvolver tais ações está a falta de consciência ambiental, a presença de predadores humanos e não humanos nas áreas conservadas pela comunidade e falta de apoio para os deslocamentos em tempo de coleta de ovos de tracajá.

Existe também a preocupação de capacitar monitores de praias ambientais e de desenvolver essa tecnologia social associada ao manejo de quelônios, permitindo que, no futuro, os comunitários possam, através de suas próprias organizações, gerenciar e conduzir esse trabalho com autonomia como mostra a fala do jovem agricultor: “faço parte da coleta e transporte dos ovos. Domino técnicas de transferência e coleta de ovos” (Entrevista, 2021). Isso representa integrar os conhecimentos através da extensão universitária para alcançar o objetivo final desta proposta de desenvolvimento local endógeno com base na Agroecologia. Associado a isso, as ações do projeto na comunidade, pretende formar um extenso banco de dados que servirá para o monitoramento dos resultados do projeto, auxiliando na elaboração de um futuro plano de manejo de quelônios para a região.

Os comunitários relatam que houve um aumento no número de quelônios desde que iniciou do projeto e afirmam: “ainda não temos benefícios, mas daqui há um tempo sim. Vai aumentar a população nos rios, e logo teremos uma parte que poderemos consumir. Outro benefício é o conhecimento” (Entrevista, 2021). Percebe-se

que observar a natureza e seus processos, buscar compreendê-la não é algo incomum para os povos das florestas. No monitoramento dos quelônios realizado pelos comunitários, essa tecnologia passa a ser utilizada como uma prática produtiva sustentável dentro das comunidades, assumindo um papel importante no ordenamento do uso dos recursos naturais.

Os saberes e práticas de manejo locais, sua lógica e racionalidade, antes de ser um problema, constitui o gatilho na busca de soluções técnicas que, associadas aos conhecimentos acadêmicos, irão construir propostas de desenvolvimento sustentável para a região com base na Agroecologia. “O diálogo entre diferentes formas de conhecimentos, sobretudo de conhecimentos tradicionais e os conhecimentos científicos é um aspecto desejável para melhorar a efetividade de ações de gestão ambiental nos territórios” (ALTIERI, 2002; THEODORO et al., 2009, p. 132). O arsenal de memórias sobre o manejo das águas e das várzeas povoam os campos da Agroecologia e são parte do repertório técnico presente nas práticas dos povos das florestas.

O ciclo roça-floresta e a água são parte dessa memória ecológica presentes nos territórios através das práticas e também expressadas nas falas conforme relata essa agricultora: “água e floresta são a vida, necessitamos dos dois. Como comunidade e como agricultores, precisamos de água para plantar. A Agrofloresta ajuda a melhorar o clima. E é de onde tiramos nosso sustento.” É praticamente impossível discutir desenvolvimento sustentável e conservação da Amazônia brasileira sem invocar o potencial da biodiversidade amazônica ou conhecer a memória biocultural de seus povos.

Os Sistemas Agroflorestais Sucessionais têm sido uma outra alternativa tecnológica com grande relevância dentro da Agroecologia para a conservação do meio ambiente, contribuindo como importante fonte alimentar e de renda para os agricultores familiares na comunidade pesquisada. Nesse sistema, os princípios agroecológicos estão presentes, os solos estão permanentemente cobertos, favorecendo o desenvolvimento de organismos que vivem no solo e se alimentam de matéria orgânica liberando os nutrientes para as plantas para aumentar a porosidade e a fertilidade dos solos.

Uma agrofloresta pode ser vista como um sistema de produção agrícola composto por um ecossistema florestal complexo que,

assim como uma floresta nativa, é ao mesmo tempo desorganizada, caótica, confusa, quando comparada à terras domesticadas, limpas e plantações homogêneas, tão propagadas através dos pacotes da revolução verde, em oposição em uma economia extrativista que sustentam os modos de vida dos povos da floresta. Ao contrário, no olhar dos povos da floresta, a agrofloresta se torna bonita, organizada, produtiva e possui um valor que extrapola o seu valor produtivo. Na percepção das agricultoras entrevistadas, a agrofloresta traz vários benefícios para elas e para a natureza “é uma composição de várias plantas, é fartura, cada uma tem seu tempo de produzir, é uma forma sustentável de preservar” (Entrevista, 2021).

A pesquisa indica que a agrofloresta garante a composição de ambientes biodiversos, criando uma floresta de alimentos que inclui as espécies agrícolas e a presença de espécies florestais. O entrelaçamento entre os elementos da biodiversidade estão contidos na fala da agricultora “plantei açaí, abacaxi, abacate, banana, graviola, bacaba, macaxeira, andiroba.”. Os agroecossistemas diversificados e localmente adaptados são princípios que estão reunidos nas práticas sociais das mulheres da comunidade pesquisada e são perfeitamente aplicados à Agroecologia.

Com o respaldo em experiências desenvolvidas com agroflorestas em contextos amazônicos, em 2018 a Rede Maniva de Agroecologia, através de sus parceiros institucionais como Idesam e IFAM, realizou uma série de ações junto aos agricultores e agricultoras do município com vistas em ampliar o conhecimento a respeito dos sistemas agroflorestais biodiversos e do desenvolvimento dessa tecnologia social para o uso múltiplo da floresta, amplamente difundida na ciência da Agroecologia.

A I Semana da Agricultura Familiar, realizada em agosto de 2018, agregou uma dinâmica de intercâmbio de grupos para a troca de experiências em Sistemas Agroflorestais, Meliponicultura, Criação de Animais em Sistemas Agroecológicos e Manejo de Recursos Pesqueiros que aconteceu na comunidade pesquisada. Ações como essa estão mencionadas nas entrevistas e representam uma oportunidade de agricultores, estudantes e técnicos conhecerem tecnologias apropriadas à realidade local e interagir com as experiências em agroecologia desenvolvidas na região. Os comunitários afirmam que de outra forma não recebem assistência técnica oficial, conforme

afirma a agricultora, “fazemos o que sabemos, o técnico responsável pelo pólo nunca veio aqui. Procuramos então parceria com o IFAM, IDESAM e com a REMA.”

Segundo observação da pesquisa, agricultores e agricultoras da comunidade passaram a fazer o plantio das roças consorciado com espécies florestais e frutíferas usando a metodologia da floresta sucessional sem o uso do fogo. Como podemos perceber, essa prática concilia conservação ambiental a produção de alimentos de boa qualidade sem o uso de agrotóxicos e vem favorecendo e ampliando a percepção de todos para o benefícios de ter uma floresta plantada conforme evidencia a fala da agricultora:

A gente vê no solo a agrofloresta, a terra fica o tempo todo úmida e solta. Na queimada a terra vai ficando dura. A gente não precisa do adubo de fora. Usamos o adubo da floresta. Antes a gente queimava tudo, agora a terra tem ficado mais resistente, fortalecida e viçosa. Não fica amarela (Entrevista, 2021).

Segundo a percepção dos entrevistados, além de melhorar o solo, essa prática dá menos trabalho na hora de cultivar, porque reduz a necessidade de capinas e recupera o solo, uma vez que o solo fica coberto e não é utilizada a queimada nem insumos externos para produzir.

De acordo com a pesquisa, quanto à penosidade do trabalho, há uma mudança na percepção dos entrevistados em relação à prática das queimadas para fazer roça e uma correlação entre o sofrimento das pessoas e da própria natureza conforme demonstra a fala dessa agricultora: “eu nunca voltarei para a queima. É muito sacrifício. No verão a terra é dura, sol quente a planta sofre. Na agrofloresta é o contrário” (Entrevista, 2021).

A prática da agrofloresta sucessional sem fogo também modificou a dinâmica da comunidade que, a partir de então, passou a fazer o cultivo das roças na época das chuvas conforme relata esse agricultor: “na agrofloresta trabalhamos em janeiro na chuva, aproveitamos pra plantar quando a terra tá úmida” (Entrevista, 2010). A ecologia dos ecossistemas e os impactos na mudança de hábitos e práticas é amplamente percebida pelos comunitários conforme

expressa esse agricultor “melhora a qualidade de vida da família. Ajudamos a natureza, transformamos o que antes era capoeira em floresta e isso atrai a caça” (Entrevista, 2021).

Há uma preocupação evidente em equilibrar a produção e ao mesmo tempo garantir a conservação da biodiversidade. Conforme relatou a agricultora: “vejo (a agrofloresta) como uma nova visão de plantio. Antes a gente matava a floresta para plantar. Agora a gente planta fazendo uma floresta que vai ser para homens e animais como abelha e caça” (Entrevista, 2021). Verifica-se nessa fala uma percepção apurada entre fauna, flora e as interações entre a floresta e o ambiente cultivado, o que demonstra a aplicação dos princípios agroecológicos nas práticas associadas à tecnologia da agrofloresta biodiversa. Essa prática traz benefícios também para a meliponicultura que é uma das principais atividades desenvolvidas pelas famílias que vêm nas abelhas um agente polinizador que contribui para o aumento de frutos e também para a geração de renda das famílias.

Inúmeros estudos vêm sendo realizados nos últimos anos visando atribuir valor aos serviços ecossistêmicos das abelhas e sua influência na produção de alimentos. De maneira geral, pode-se afirmar “o importante papel que a polinização tem para a vida em ecossistemas silvestre e agrícolas, ampliando não só a produtividade mas, em alguns casos, as características organolépticas das frutas” (CAMARGO, 2017, p. 98), fato observado também pelo agricultor: “Se aumenta a abelha, aumenta a produção de frutas. Pela polinização aumenta as frutas na floresta e na várzea” (Entrevista, 2021).

Wolff (2017), estima que o valor obtido pela polinização das abelhas seja superior, do ponto de vista ecológico e econômico, àquele obtido na venda do mel, uma vez que representa o maior número de frutos e grãos, além da melhoria na qualidade desses e na manutenção da variabilidade genética das plantas.

Os dados apontam que a influência das abelhas na produção de alimentos é bem percebida pelos comunitários como evidencia essa outra fala: “Pela polinização elas ajudam a frutificação e a natureza” (Entrevista, 2021). A prática da criação de melíponas pode ainda contribuir na geração de renda para as famílias e para a preservação da natureza, conforme indica a agricultora “Além de ajudar na renda, poliniza, melhorando a produção. Também ensina a ter cuidado e que não devemos queimar” (Entrevista, 2021). Entre

os produtos das abelhas nativas sem ferrão comercializados estão o mel, pólen, cera, própolis e xarope. Os produtos são comercializados através das feiras ou a partir de encomendas.

Referências

ANDRADE, P. C. M.; DUARTE, J. A. M.; OLIVEIRA, P. H. G.; COSTA, P. M.; VICENTE, A.; BRELAZ, A.; ALMEIDA-JUNIOR, C. D.; RODRIGUES, W.; NASCIMENTO, J.; MEDEIROS, H. C.; MENDONÇA NETO, L.; AZEVEDO, S. H.; PINTO, J. R. S. Áreas de reprodução de quelônios protegidas pelo RAN – Ibama/Amazonas e UFAM. **In:** ANDRADE, P. C. M. (org.). Criação e manejo de quelônios no Amazonas. Manaus: Próvárzea/FAPEAM/SDS, 2008.

CAMARGO, R. C. R. de; CANUTO, J. C., URCHEI M. A. Uso integrado de abelhas em sistemas agrícolas no contexto da agrobiodiversidade. **In:** Conservação e uso da agrobiodiversidade: relatos de experiência locais. Patrícia Goulart Bustamante, Rosa Lia Barbieri, Juliana Santilli, editoras técnicas. - Brasília: EMBRAPA, 2017. p.471-486.

VERÍSSIMO, J. ([1895] 1970). **A pesca na Amazônia**. Rio de Janeiro: Livraria Alves.

WOLFF, L. F. Abelhas: agentes de biodiversidade. **In:** Conservação e uso da agrobiodiversidade: relatos de experiência locais. Patrícia Goulart Bustamante, Rosa Lia Barbieri, Juliana Santilli, editoras técnicas. - Brasília: EMBRAPA, 2017.

As mulheres pescadoras de camarão e geração de renda em São Sebastião da Brasília

Júlio Claudio da Silva³³

A comunidade de São Sebastião da Brasília situa-se à margem esquerda do rio Amazonas, em frente à cidade de Parintins, Estado do Amazonas. E tem como limite, ao norte, o Paraná do Espírito Santo, o rio Amazonas ao sul, a comunidade de Catispera leste e São José a oeste (BRASIL, 2015). Na comunidade residem 35 famílias que construíram suas casas de palafitas dispersas pelo terreno da comunidade. As atividades socioeconômicas, que são desenvolvidas nas unidades produtivas familiares e comunitárias, são organizadas considerando o período da enchente e da vazante.

A pesca destaca-se como a principal atividade socioeconômica e cultural para a maioria das famílias, especialmente a do camarão, sendo esta uma das principais referências da comunidade, que possui vários lagos – Treme, Cigana, Rapariga – com grande riqueza piscosa e em crustáceos (BRASIL, 2016). A comunidade também desenvolve as atividades agrícolas como o cultivo de hortaliças tais como: cebolinha, couve, coentro, tomate, pimenta de cheiro, mandioca, milho, feijão, maxixe, melancia, melão, jerimum, etc. E criam, para a sua subsistência e venda na cidade de Parintins, galinhas, patos, perus e porcos.

Além de sua importância socioeconômica, a pesca do camarão também é um demarcador das relações de gêneros, pois é uma atividade que envolve a participação direta de mulheres que, desde criança, vivenciam as experiências de pescadoras da várzea. Vale sublinhar que essas mulheres também desempenham atividades ligadas a agricultura familiar tais como o cultivo das hortaliças e ervas medicinais em canteiros suspensos, chamados de giral. Sobre esta segunda atividades, Torres (2004) observa que na Amazônia o trabalho feminino - na área rural, na agricultura familiar - é visto como coadjuvante, e as mulheres trabalhadoras são tidas como ajudantes de seus pais, irmão e maridos. Ao menos no caso desta co-

33 Doutor em História Social pela Universidade Federal do Fluminense. Professor da Universidade do Estado do Amazonas.

munidade, são as mulheres quem assumem o protagonismo na pesca do camarão e quando os homens da comunidade, dele participam, o fazem no papel de ajudantes.

No período da enchente, mesmo com os estoques pesqueiros limitados, as atividades da pesca continuam a desempenhar papel fundamental na economia doméstica, na qual a captura se volta para as espécies que não estão no defeso. Como muitas pescadoras e pescadores possuem vínculo junto à Colônia Z-17 (Colônia de Pescadores Artesanais de Parintins) e ao Sindicato de Pescadores e Pescadoras Artesanais de Parintins - SINDPESCA, estes recebem os benefícios proporcionados pelo seguro defeso, que representa também, importante contribuição financeira para a manutenção do lar, no período da cheia (BRASIL, 2016).

Portanto, descrever sobre a comunidade da Brasília, é vivenciar uma realidade socioambiental caracterizada por relações dinâmicas com a terra, a água e os elementos da floresta de igapó (TORRES, 2004). É a partir dessa relação de convivência com a várzea que homens e mulheres retiram parte significativa de sua subsistência socioeconômica, principalmente através da pesca do camarão, um marco da cultura e economia local.

No município de Parintins, a pesca é uma atividade econômica mobilizadora de mão de obra dos vários membros das famílias nelas envolvidas. Assim, tal atividade garante, em parte ou na totalidade, a subsistência alimentar das respectivas famílias (CHAYANOV, 1970). Nas comunidades de São Sebastião da Brasília e Catispera a atividade pesqueira envolve as esposas, filhos e netos. Em geral o processo de mobilização é marcado pela verticalidade da estrutura familiar. Contudo, em alguns momentos a mobilização envolve membros colaterais incorporando o labor de irmãos, primos e sobrinhos. Neste caso, a parceria com estes membros familiares é retribuída através da partilha do produto ou recurso obtido.

Neste microcosmo do trabalho, na Comunidade de São Sebastião da Brasília, identificamos o protagonismo feminino na relevante atividade pesqueira do camarão. Em outras palavras, o trabalho pesqueiro de camarão feminino, na referida comunidade, não se caracteriza por ser uma atividade acessória ou auxiliar as desempenhadas por maridos, pais ou irmão. O trabalho pesqueiro de camarão feminino é protagonizado pelas mulheres e assume uma centralidade

estratégica, no âmbito da obtenção de recursos financeiros, a partir da sua comercialização na sede da cidade de Parintins.

Uma análise comparativa do comércio de camarão e do peixe nos revela serem estes produtos comercializados na frente da cidade de Parintins pelos próprios moradores, embora uma parte da produção de pescado seja entregue a atravessadores, cabendo a esses comerciantes a prerrogativa de regular os preços das mercadorias. Por outro lado, o comércio do camarão, praticado na sede da Cidade, é feito diretamente pelas mulheres camaroeiras, como elas se definem. Tal condição lhes permite a prerrogativa do controle e fixação de preços, não ocorridas com os demais produtos pesqueiros. Nesse sentido é possível verificar como a pesca do camarão expressa a divisão sexual do trabalho e demarca a relação de gênero na comunidade de São Sebastião da Brasília, zona rural do município de Parintins.

Embora existam alguns trabalhos dedicados ou que contemplem as mulheres camaroeiras de São Sebastião da Brasília (BRASIL, 2015; DIOGENES, 2014; GUERREIRO, 2013) parece haver certo silêncio nas reflexões acerca das mulheres camaroeiras da Comunidade de São Sebastião da Brasília, sob o prisma das relações de gênero e da divisão sexual do trabalho.

Alguns estudos sobre o trabalho feminino permitem uma classificação dentro dos parâmetros estabelecidos pelos estudos de gênero. Para Torres (2012), apesar da maior disponibilidade de tempo do trabalho feminino em relação aos dos homens, este permanece invisível, para os estudos de economia e da sociologia do trabalho. Segundo Murrieta *et al* (2006), não obstante a as incumbências das tarefas domésticas e das relativas as atividades produtivas no espaço público, as mulheres estão passíveis de pressões masculinas.

A obra de Scherer (2013) destaca como as atividades domésticas femininas não são percebidas como trabalho, por não estarem ligadas a geração de renda. Segundo Almeida (2001), o trabalho feminino no âmbito da pesca não é reconhecido pelo homem como trabalho em si, mas definido como auxílio ao trabalho masculino. As análises dos autores apontam para a dicotomia entre trabalho doméstico e público (pesca). As hierarquias entre os trabalhos femininos e masculinos são uma das marcas das desigualdades nas relações de gênero das sociedades ocidentais, contudo elas demandam

uma investigação a luz das especificidades e experiências concretas na Amazônia.

Assim sendo, nos parece relevante a investigação em perspectiva interdisciplinar do trabalho feminino na Comunidade de São Sebastião da Brasília, na qual a partir do registro das experiências dessas mulheres é possível verificar em que medida a divisão social (DURKHEIM, 2010) do trabalho expressa uma hierarquia nas relações de gênero daquela comunidade.

Como a pesca do camarão expressa a divisão social do trabalho e demarca a relação de gênero na Comunidade de São Sebastião da Brasília, zona rural do município de Parintins? Esta é uma questão motivadora da pesquisa geradora deste estudo. Para tentar respondê-la buscamos entrevistar onze pessoas, entre homens e mulheres. Deste universo, dez colaboradores têm como características de seu perfil o fato de ter nascido, morado ou morar, na Comunidade de São Sebastião da Brasília. Entre as mulheres todas trabalham ou trabalharam com a pesca do camarão. E os homens testemunham aspectos das experiências dessas mulheres com o trabalho da pesca do camarão ou compartilham memória sobre. A partir do relato da mais idosa mulher ligada à pesca do camarão, Dona Maria do Carmo Xavier da Silva (a Dona Maroca), das suas duas filhas (Luzia Cândida Silva e Dona Socorro), do relato de outras mulheres pescadoras e homens moradores da comunidade, buscaremos respostas para esta questão.

Segundo Maria Cristina Maneschy, nas duas décadas subseqüentes a promulgação da Constituição de 1988 houve o crescimento da visibilidade, no âmbito social e político, das mulheres atuantes no setor de pesca artesanal. Tal fenômeno se traduz no crescimento do registro de mulheres, na rubrica de pescadoras, nas respectivas entidades de classe. Ao mesmo tempo a Lei de Pesca permitiu uma definição ampliada desses profissionais, resultando no “reconhecimento das mulheres enquanto agentes produtivos nesse setor, até há pouco visto como formado fundamentalmente por homens” (MANESCHY, 2013, p. 1).

A definição do que é a pesca artesanal, a partir da Lei de pesca de 2009, passou a incluir o “processamento do produto da pesca artesanal.”³⁴ Nesse sentido a Lei de Pesca passou a reconhecer,

34 Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/lei/111959

como atividade inerente à pesca artesanal, as tarefas realizadas após a captura do pescado (MANESCHY, 2013, p. 1). No caso da pesca artesanal do camarão, no entorno da Comunidade de São Sebastião da Brasília, inclui o salgamento e cozimento do pescado para a posterior venda.

A atividade de pesca, captura do pescado, já fazia parte da lei anterior contemplando inclusive marisqueiras da costa do Nordeste e as pescadoras de camarão da bacia do Amazonas. Não obstante, “o amparo da lei as pescadoras não faziam os seus registros profissionais, não possuíam uma atuação expressiva em suas entidades de classe ou estavam presentes nas estatísticas relativas as suas atividades profissionais” (MANESCHY, 2013, p. 1).

Ainda, segundo Maneschy vários fatores, nos âmbitos políticos, sociais e culturais, contribuíram para este quadro invisibilidade de mulheres envolvidas com o trabalho da pesca. “Em primeiro lugar, as características da sua inserção na pesca, que tende a se dar de maneira flutuante, ou descontínua; ademais, muitas vezes o fazem para promover diretamente o consumo do lar e, assim, sem passar pelo mercado” (MANESCHY, 2013, p. 2). Tendo em vista os registros de memórias, da divisão sexual do trabalho, dos testemunhos e das experiências ligadas a pesca do camarão, por parte das mulheres da Comunidade de São Sebastião da Brasília, duas questões, a saber, emergem. Seria essa assertiva, totalmente, aplicável às mulheres camaroeiras da Brasília, com suas bancas na rampa do Mercado Municipal de Parintins? Em que medida o lugar das mulheres, na divisão sexual do trabalho, reverbera certo obscurecimento das atividades femininas em função da combinação das atividades “produtivas e reprodutivas, muitas vezes” praticadas “no mesmo tempo e lugar (MANESCHY, 2013, p. 2)?

O processo de construção de memória de Dona Maria do Carmo Xavier da Silva não recupera o período exato do início de sua atividade junto à pesca da juta. Contudo, localiza, aproximadamente, no décimo quinto aniversário de seu filho, o início desta atividade pesqueira. “Esse aqui que era o mais velho, ele estava com uns quinze anos quando nós começamos a pescar o camarão”. Muito provavelmente isto ocorreu na década de 1960.³⁵

htm>. Acesso em 26 de fevereiro de 2018.

35 Entrevista com Dona Maria do Carmo Xavier da Silva realizada por Júlio Claudio da Silva, na residência da entrevistada na Cidade de Parintins no dia 31 de março de 2017.

Indagada sobre a origem da pesca do camarão na Comunidade de São Sebastião da Brasília, Dona Maria do Carmo Xavier da Silva explica ter sido uma iniciativa de uma parente do seu esposo, Vivaldo Ribeiro da Silva.

Era, era uma prima dele e lá ela começou a pegar os camarão e quando foi um dia ela saiu pegou um bocado de camarão e veio pra Parintins vender e lá vendeu tudinho, quando ela chegou pra lá ela espalhou e aí o pessoal e até eu pelo meio me meti pra pegar camarão pra vender.³⁶

Iraildes Caldas Torres já salientou o quanto “cultura do patriarcado caracteriza-se por privilegiar “o sistema de relações patrimonialistas do tipo pai e filha; marido e mulher; irmão e irmã; senhor e escravo; senhor/animais e demais propriedades” (2005, p. 25). Nessa passagem a demonstra a perda da pujança do patriarcado e a emergência dos estudos de gênero e como as assimetrias e desigualdades de gênero são uma expressão das relações de poder e uma construção social. Todavia nos interessa apreender a reflexão da autora para, a partir dela, percebermos como muitas vezes a memória de homens e mulheres pode estar impregnada dessas referências patriarcais patrimonialistas. No processo de construção de memória Dona Maroca atrela primeiro a identificação da camaroeira precursora, ao nome do senhor Vivaldo Ribeiro da Silva, para posteriormente, conseguir recuperar o seu nome.

A camaroeira pioneira teria sido a senhora Ana Ribeiro, moradora na época da entrevista na Vila Amazônia. Segundo Dona Maria do Carmo Xavier da Silva, iniciada por Ana Ribeiro, era escoada para a Cidade de Parintins onde era vendida.

Pra vender aqui na cidade, já pensou de... naquele tempo era três mil réis que era o frasco do camarão e quando começou assim né? Aí foi subindo, foi subindo e hoje tá dez reais o litro. Naquele tempo era Mil Réis, era três mil réis.³⁷

Segundo o seu processo de construção de memória o trabalho de pesca do camarão é uma atividade, predominantemente, fe-

36 ntrevista com Dona Maria do Carmo Xavier da Silva realizada por Júlio Claudio da Silva, na residência da entrevistada na Cidade de Parintins no dia 31 de março de 2017.

37 Idem.

minina. “Era só a mulherada que iam, algum marido que ia com a mulher, mas a maior parte era só mulher”. Eventualmente em uma dessas pescarias um filho poderia acompanhar a sua mãe. Mas esta estava reunida com outras mulheres protagonizando a atividade pesqueira. “Não, era com as outras, por exemplo, hoje nós vamos pescar camarão, se juntava quatro canoa pra ir pescar o camarão, uma ia com duas mulher as vezes com filho e era assim”.³⁸

Do comércio de camarão em Parintins

Indagada sobre como é organizado o comércio de camarão em Parintins Dona Maria Arlene Barbosa de Souza revela como essas mulheres utilizam os recursos tecnológicos, disponíveis para o armazenamento de sua principal mercadoria. “Eu pesco, pesco, pesco e guardo. Guardo um bocado, vendo e guardo, vendo e guardo”. Contudo a narrativa da nossa colaboradora também revela a presença da figura do armazenador de aluguel, neste processo. “Lá no frigorífico, lá do Chico do Bode, lá no Santa Rita. Eu guardo, aí quando esse tempo não tem e eu tiro”.³⁹ Muito provavelmente Dona Maria Arlene Barbosa de Souza, assim como outras camaroeiras, utilizam da estratégia de armazenamento de parte do camarão, obtido no período da pesca, para um comércio posterior, no período do defeso. É possível que estejamos diante de uma estratégia garantidora da oferta da mercadoria, pescada por elas próprias, se não for por todos meses do ano, para a maior parte deles.

O comércio de camarão em Parintins e a necessidade de armazenar este pescado gerou uma subatividade econômica, o aluguel do frigorífico. Segundo a nossa colaboradora o aluguel do frigorífico custa o valor de mil reais ao ano ou o equivalente a oitenta reais o mês: “é por ano, quando eu tirar tudo meu camarão, eu pago ele direitinho... pago mil reais”.⁴⁰

Parece ser expressiva a quantidade de camarão armazenado por cada uma das pescadoras. Sugerindo ser de igual ou maior o volume do camarão comercializado no período das pescarias. Os números revelados, quando da realização da entrevista, não são pre-

38 Idem.

39 Entrevista com Dona Maria Arlene Barbosa de Souza realizada no dia 18 de março de 2017, ao lado do Mercado Municipal, na frente da Cidade de Parintins-Amazonas por Júlio Cláudio da Silva.

40 Idem.

cisos. Contudo nos permitem arriscar uma estimativa do volume de pescado armazenado. A quantidade de saco armazenado por Dona Maria Arlene Barbosa de Souza parece variar entre trinta e vinte sacos ao ano. “Eu ano passado guardei trinta saco, este ano acho que eu guardei uns vinte ou vinte e cinco saco”.⁴¹

Também é imprecisa a referência em relação ao peso de cada um dos sacos armazenados, embora os dados sejam todos registrados. Indagada sobre quantos quilos pesariam trinta sacos, Dona Maria Arlene Barbosa de Souza não soube responder. “Não sei, ele pesa, ele pesa porque tudo é pesado, tudo anotado no caderno”. Este último dado indica que embora a colaboradora não tenha vocalizado ou não saiba responder as informações solicitadas, não significa que o processo de armazenamento do camarão não possui um controle e nem que o mesmo não possa ser verificado, quando necessário pelas camaroeiras. Indicando assim, ao fim, um controle financeiro. Embora o seu relato informe que cada um dos referidos sacos pode variar entre cinquenta e trinta quilos. “Às vezes dá cinquenta quilo, trinta... cinquenta, ele não é muito pesado.”⁴² Não obstante a imprecisão dos dados fornecidos por nossa colaboradora, se adotarmos como média a quantidade de sacos depositada em um ano no frigorífico, vinte e cinco sacos, e utilizarmos o mesmo raciocínio para estimarmos o peso de cada um dos sacos, quarenta quilos, uma pescadora de camarão poderia armazenar ao ano mil quilos deste pescado.

Se o armazenamento de camarão, em frigoríficos, é uma estratégia adotada para garantir a estabilidade da oferta do pescado, ao longo dos doze meses do ano, o mesmo parece não ocorrer, em relação ao preço do produto. Segundo o relato de nossa colaboradora o preço do camarão oscila em função da demanda, pelo produto, e da consequente venda deste pela camaroeira ao lado. Parece não haver uma estratégia de definição dos preços do camarão na hora da venda. Segundo Maria Arlene Barbosa de Souza.⁴³

Segundo o relato da colaboradora a flutuação do preço se dá em função da concorrência, como uma estratégia de disputa dos

41 Entrevista com Dona Maria Arlene Barbosa de Souza realizada no dia 18 de março de 2017, ao lado do Mercado Municipal, na frente da Cidade de Parintins-Amazonas por Júlio Cláudio da Silva.

42 Idem.

43 Idem.

clientes. Todavia, parece haver uma tentativa de fixação de preço no início dos trabalhos de venda do camarão, mas tal tentativa não resiste à possibilidade de disputa dos clientes que negociam com a banca ao lado.

Referências

BRASIL, João Bosco dos Santos. **Mulheres pescadoras da Várzea do município de Parintins – AM: A pesca do camarão nas comunidades da Brasília e Catispera**. Dissertação (Mestrado em Geografia), Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2015.

BRASIL, João Bosco dos Santos. **A pesca do camarão nas comunidades da Brasília e Catispera**. Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2016.

CHAYANOV, A. V. **La Organización de la Unidad Económica Campesina**. Buenos Aires: Nuevas Visión, 1970. DIÓGENES, Antônia Maria Raposo. As camaroeiras, as pescadeiras e o arreo: pesca artesanal do camarão e conservação ambiental em comunidades de várzea no município de Parintins-Amazonas. Dissertação (Mestrado em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia), Programa de Pós-Graduação em Ciência do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2014.

DURKHEIM, Émile. **Da Divisão Social do Trabalho**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

GUERREIRO, Ana Regina Pantoja. **História e memória de mulheres camaroeiras da comunidade de São Sebastião da Brasília, Parintins – AM**. Programa de Apoio à Iniciação Científica – PAIC. Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas – FAPEAM. Universidade do Estado do Amazonas – UEA. 2012-2013.

MANESCHY, Maria Cristina. Mulheres na pesca artesanal: trajetórias, identidades e papeis em um porto pesqueiro no litoral do estado do Pará. In: NEVER, Delma Peçanha & MEDEIROS, Leonilde Ser-

volo de (org.). **Mulheres camponesas:** trabalho produtivo e engajamento políticos. Niterói. Alternativa. 2013.

MURRIETA, Rui; WINKLERPRINS, Antoinette. “Eu adoro flores!”: gênero, estética e experimentação agrícola em jardins e quintais de mulheres caboclas, Baixo Amazonas, Brasil. In: ADAMS, Cristina; MURRIETA, Rui; NEVES, Walter (org.). **Sociedades caboclas amazônicas:** modernidade e invisibilidade. São Paulo: Anablume, 2006.

SCHERER, Elenise (Org.). **Trabalhadores e trabalhadoras na pesca:** ambiente e reconhecimento. Rio de Janeiro. Garamond. 2013.

TORRES, Iraildes Caldas (Org.). **O Ethos das Mulheres da Floresta.** Manaus: Editora Valer/Fapeam, 2012.

TORRES, Iraildes Caldas. **As novas Amazônidas,** Manaus, Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2005.

TORRES, Iraildes Caldas. Noção de trabalho e trabalhadores na Amazônia. Artigo apresentado no VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais. Centro de Estudos Sociais, Faculdade de Economia, Universidade de Coimbra. 2004. ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. ‘Antropologia da ação’ (Action anthropology) versus ‘Antropologia em ação’ (Anthropology at work/Applied anthropology”. **Guarimã Revista de Antropologia & Política**, 2021, p. 100–113.

Capítulo IV
O Sistema Agroecológico e a
Segurança Alimentar

Os alimentos agroecológicos produzidos no Paraná do Limão, Valéria e São Sebastião da Brasília

Manoel Ferreira Falcão⁴⁴

Jucimara Carvalho da Silva⁴⁵

A várzea amazônica e a produção agroecológica

A várzea não é, apenas, o conjunto da paisagem geográfica e da biodiversidade, ou seja não é composta, somente, de terra, água, fauna e flora, mas encontra-se mediada pelas inter-relações estabelecidas por seus moradores num contexto de construção simbólico, social, econômico e cultural nela estabelecido, através das relações de pesca, do extrativismo, da agricultura e até das vias de transporte.

A várzea amazônica se define pelo movimento das águas, tanto o movimento de subida dos rios, quanto o de entrada ou sobreposição dessas águas às terras. Entretanto a várzea não é apenas um lugar que sofre alagações, senão uma região onde apesar das alagações anuais, seus moradores possuem dinâmicas próprias de utilização e adequação a natureza, pois eles conseguem, não apenas, produzir seus alimentos, mantendo a paisagem, como também, conservar a biodiversidade.

As várzeas são apresentadas geologicamente como formações do período Quaternário, por isso são consideradas recentes e ricas em sedimentos segundo Fittkau et al., (1975), nelas há uma rica diversidade de espécies animais e vegetais interligadas por um terreno vasto e variado, um mosaico em constante movimento, a subida e a descida das águas, influencia não só o processo de produção, como também a escolha de quais vegetais serão semeados e em que época do ano, objetivando a sua colheita.

No município de Parintins a Várzea do Baixo Amazonas pode se estender por mais de 50 km de largura e se caracteriza por ser um

44 Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas. Professor Instituto Federal do Amazonas- campus Parintins.

45 Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas. Pesquisadora do Grupo de Estudo, Pesquisa e Observatório Social: Gênero, Política e Poder-GEPOS.

terreno que passa uma parte do ano no período da vazante sem estar alagado e outra parte fica inundado temporariamente pelas águas dos rios e durante o período da enchente quando as águas dos Igarapés, dos furos, dos paranás, lagoas, lagos e rios transbordam dos leitos alagando as margens.

Estima-se que a prática da agricultura na região conhecida atualmente como Amazônia começou há cerca de 8.000 anos, quando os povos indígenas domesticaram plantas como: açaí, bacaba, mandioca, macaxeira, milho, guaraná, entre tantas outras espécies. Nos tempos atuais os povos amazônicos tem se reinventado na produção de alimentos de origem vegetal, dominando uma vasta gama de plantas alimentícias e fitoterápicas por meio de diferentes práticas agroecológicas.

Caporal e Costabeber (2002) destacam que a Agroecologia surge como uma das reações a Revolução Verde⁴⁶ surgida na década de 70, que tem por base, tanto o uso de fertilizantes químicos, quanto o uso indiscriminado de agrotóxicos, na busca pelo lucro por meio do aumento de produtividade, mesmo que isso signifique a diminuição da biodiversidade, a poluição, a degradação ambiental e as perdas irreparáveis dos conhecimentos tradicionais. Diante deste desafio a produção agroecológica traz em si a noção de sustentabilidade, por meio da agricultura orgânica, como um paradigma que busca garantir, tanto a sustentabilidade ecológica, quanto a equidade social, como uma tentativa de conciliar o saber científico e o saber prático respeitando o homem e ao meio ambiente

Albuquerque (2016) fez um estudo comparativo da produção de hortaliças entre comunidades situadas na várzea e na terra firme no município de Parintins no Amazonas, entre setembro de 2015 a fevereiro de 2016, no qual foram acompanhadas 30 unidades produtivas. Constatando-se o predomínio da produção em canteiro suspenso nos dois agroecossistemas, identificou-se também que a principal forma de adubação orgânica utilizada foi o esterco bovino. Segundo o autor foram encontradas, também, outras formas de adubo e um conjunto de 10 espécies de hortaliças, porém as mais cultivadas compõem o conjunto conhecido como cheiro verde composto pela cebolinha (*Allium fistulosum*), o coentro (*Coriandrum sativum*) e a chicória (*Eringyun foetidum*).

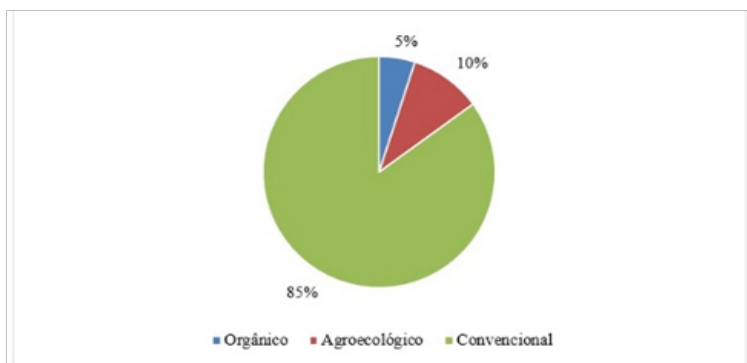
46 A “Revolução Verde” buscou o aumento da produtividade com o uso de novas tecnologias.

Não haverá comparação entre as produções das comunidades estudadas neste trabalho, semelhante ao de Albuquerque (2016), porém há algumas informações contidas nele como o tipo de adubo orgânico e as espécies de hortaliças mais cultivadas que se fazem importantes para este trabalho na perspectiva agroecológica.

Cabe aqui diferenciar as práticas de produção agroecológicas das de produção orgânicas, para que uma produção orgânica seja considerada a agroecológica, segundo Caporal e Costabeber (2002), não basta apenas se excluam o uso de agrotóxicos e adubos químicos ou sintéticos durante o manejo das hortaliças, é necessário que além de ser orgânica, esteja ancorada nas dimensões nas dimensões da agroecológicas, ou seja ambiental econômica e social da sustentabilidade que são a base da agroecologia.

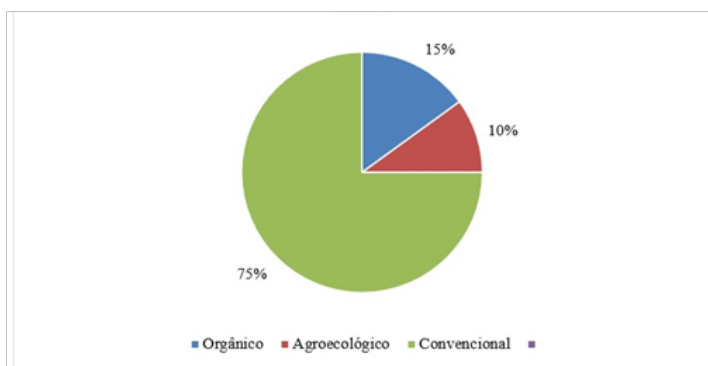
Perguntamos aos moradores sobre a maneira como eles realizam as suas produções agrícolas no sentido de identificar se utilizam a prática agroecológica, orgânica ou a convencional. Observe os gráficos a seguir as respostas dos moradores das comunidades pesquisadas,

Gráfico 1 - Sistema de produção adotado na Comunidade Nossa Senhora das Graças do Limão



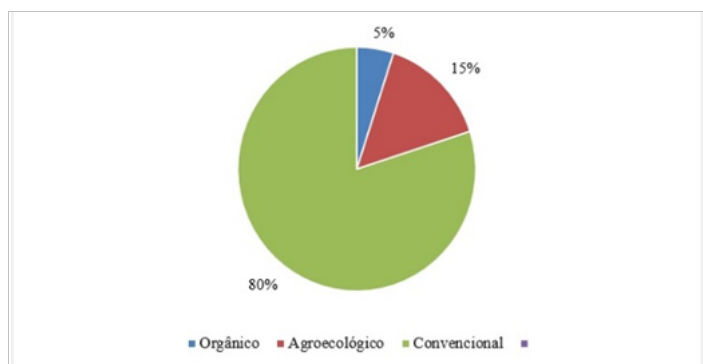
Fonte: Pesquisa de campo, 2019.

Gráfico 2 - Sistema de produção adotado na Comunidade São Sebastião da Brasília



Fonte: Pesquisa de campo, 2019.

Gráfico 3 - Sistema de produção adotado na Comunidade São Paulo e Santa Rita de Cássia da Valéria



Fonte: Pesquisa de campo, 2019.

Observe nos gráficos que as comunidades utilizam em suas práticas de produção agrícola a maneira convencional de cultivar a terra. No entanto, cabe destacar que a prática agroecológica ainda não foi orientada nas comunidades, demandando ações de políticas públicas para esse âmbito, uma vez que a agroecologia estimula a solidariedade, a organização e a participação comunitária, o intercâmbio entre diferentes grupos, a valorização dos saberes tradicionais, tudo isso num conjunto de ações que são realizadas de maneira

integrada para que cada parte possa colaborar com o sucesso das outras, cada área de plantio colabora como parte integrante do sistema agroecológico.

Isso pode ser alcançado com maior facilidade dentro do contexto da Agricultura Familiar, por esta ser realizada por membros de um núcleo familiar em que todo o processo desde a preparação do solo, aproveitamento dos vegetais retirados no momento de limpeza do solo e usado como alimento na criação de animais como patos, porcos, galinhas ou até mesmo do gado bovino, ou por meio do extrativismo, da pesca e, ainda, por conta do transporte em seus rios, lagos, furos e paranãs.

As diferentes produções em várzea baixa e em várzea alta

Dependendo da topografia a várzea poderá ser subdividida em Várzea Baixa e Várzea Alta. A Várzea Baixa torna-se alagada logo no início da cheia e permanece por um longo período sobre as águas sua vegetação é composta de espécies campestres e florestais, como esta área é a última e aparecer na vazante e a primeira a ir ao fundo na enchente, nela são plantados hortaliças de ciclo rápido, de dois modos, em canteiros suspensos por meio de andaimes ou em hortas no próprio chão.

A Várzea Alta recebe as águas por um período menor por se localizar em terreno mais elevado geralmente próximo à Terra Firme, sendo as últimas terras a receber águas da enchente, pois as águas só chegam a elas quase no final deste período e alguns anos não são alagadas, são também as primeiras a aparecerem das águas, podem ser destinadas também outras plantações de ciclo mais demorado.

O entrevistado (Raí, 33 anos, entrevista, 2020) apresenta o melhor período e a metodologia para a plantação na Várzea Baixa.

O melhor período para realizar a limpeza do terreno para plantação de uma horta é quando ele está alagando, no mês de fevereiro no início da enchente, deixa a terra toda limpinha, tudo no jeito para plantar, se quiser fazer um plantio grande de melancia, faz a limpeza do Muri e deixa tudo limpinho, não faz a queima deixa a terra lá limpinha que a água vem e lava quando a água vem ela leva esses Barrancos tudinho e vai ficar limpinho (Raí, 33 anos, Entrevista, 2020).

Ao observar uma plantação de feijão de praia realizada diretamente no solo da várzea baixa, no mês de setembro de 2020, percebemos que a relação de intercâmbio entre os elementos da várzea se estabelece, por exemplo na utilização do mato retirado na limpeza para o plantio como parte da alimentação dos animais.

Segundo o entrevistado a diferença entre o que se planta na várzea baixa e na várzea alta, dependerá do período que a cultura leva até a colheita, assim a mandioca e a banana grande, por exemplo, serão plantadas na várzea alta, pois levam cerca de 7 meses, o que as torna inviáveis de se plantar na várzea baixa, como é o caso da Comunidade do entrevistado no Paraná do Limão do Meio, pois lá as terras saem em agosto, ou seja, começam a emergir nessa época e cerca de cinco meses depois iniciam a imersão novamente.

“A nossa Várzea sai em agosto, entre janeiro e março já está alagando de novo, o prazo é muito curto, tem que plantar uma melancia lá que é rápido, né, quatro meses uma melancia tá dando, aí tem condição de plantar e colher o milho também que é rápido, mas o carro chefe é o cheiro-verde, chicória, coentro e cebolinha” (Raí, 33 anos, entrevista, 2020).

Em campo, na margem do Paraná do Limão, observamos as hortaliças em canteiros suspensos em andaimes, com a plantação de cheiro-verde em destaque, canteiros nos quais o adubo utilizado é basicamente composto de esterco de gado bovino, eventualmente utiliza-se, também, paú de mungubeira ou o esterco de outros animais.

O adubo é de origem animal, ele colabora, e muito, para a melhoria do solo, se tirar aquele adubo onde fica o porco, onde fica a galinha, onde fica o pato e utilizar, melhora o solo, e muito. A coleta é realizada com a forragem do local dos animais com serragem para facilitar o recolhimento das fezes, do adubo (Raí, 33 anos, Entrevista, 2020).

Para ele o adubo da várzea é mais forte por causa da alimentação do gado com capim, em terra firme o gado precisa de ração e o estrume no tempo da cheia amarela as plantas.

A diferença da seca é que o esterco fica leve fica saudável, na enchente quando o gado vai para Terra Firme a composição do estrume tem muita areia, e ele fica mais fraco perde os nutrientes, o adubo da várzea é mais forte, porque tem diferença entre o campo de Várzea e o de terra firme na terra firme é mais fraco pois mistura muito com areia. (Raí, 33 anos, Entrevista, 2020).

As maiores dificuldades apresentadas por ele no período da seca é a falta de água e nuvens, pois o sol castiga as plantas, e no período da cheia são causadas pelo excesso de água, que ocasiona a falta de esterco para adubo, uma vez que a maioria dos animais é deslocado para a Terra Firme, além disso enfrentam a queda dos barrancos o banzeiro de embarcações grandes, pois na cheia o paranã do limão torna-se uma rota preferencial para lanchas e barcos que trafegam para os municípios vizinhos causando ondas, essas ondas derrubam os canteiros.

quando a água é demais no tempo da cheia ela prejudica muito, a correnteza fica dobrada, qualquer ponta de pau de mato de barranco vem escangalhando as hortas tudinho, a travessia para buscar estrume, o vento e os temporais que alagam pequenas embarcações, a correnteza que derrubam os canteiros. (Raí, 33 anos, Entrevista, 2020).

Além disso, precisa-se colocar os animais em marombas, os porcos e os patos não apresentam grandes problemas com a quantidade de água, porém as galinhas e outras aves diminuem a postura de ovos e perdem o peso.

A maromba é uma casa suspensa pra os animais, forrada com capim no assoalho onde são colocadas as galinhas, tem que fazer bem alto para a sucuriçu não pegar, toda telada pra elas não cair n'água, e colocar comida pra elas, as galinhas, o peru e outras aves ficam assim, a produção cai, porque elas não tem comida toda hora e não podem ciscar o chão, pra comer um capim ou um bichinho, quando não tem pra onde levar também coloca o gado. (Raí, 33 anos, Entrevista, 2020).

Ao comparar a produção da época da seca e da cheia, ele informa que a produção na várzea em época de seca, mesmo com pou-

ca chuva é superior a sua produção na época da cheia, e apresenta alguns fatores que colaboram para isso.

Na cheia as verduras dão mais rápido, mas também a produção diminui, tem esse impacto, em termo de terra, para o maxixe, por exemplo, o espaço é pequeno. O espaço deles é um metro por dez metros numa lera em cima, não é como no chão que ele forra tudinho e vai embora dando, tem essa diferença aí. (Raí, 33 anos, Entrevista, 2020).

Segundo ele esse tempo de seca é bom para a colheita das plantações da horta no chão, na terra propriamente dita, quando comprado aos canteiros suspensos, “na época da seca o mesmo pé de maxixe dá até 5 vezes, mas na cheia quando precisam plantar nos canteiros em andaime, (ou seja suspenso), a produção diminui, para uma ou no máximo duas vezes cada planta”.

Outro destaque deste trabalho é participação feminina na produção de hortaliças, percebida em todas as etapas, pois é a mulher que geralmente toma a frente nesta forma de produção, mesmo que não haja o reconhecimento devido.

As mulheres são guerreiras, elas que tomam a frente, lá em casa a mamãe que comanda e o papai vai na rabetá⁴⁷ dela, em relação a produção da horta, mas eles são parceiros, um ajuda o outro, eles vão juntos, ele limpa o terreno antes da cheia, ela ajuda, lá eles não queimam, quando o rio vem ele lava o barro. (Raí, 33 anos, entrevista, 2020).

São as mulheres que plantam e que se responsabilizam pela colheita das hortaliças, são elas, também, que separam as que não serão vendidas, fecham os molhes e separam para a venda na cidade, em alguns casos, são elas também que vendem nas esquinas da cidade e nos mercados, neste sentido Torres (2015) apresenta o protagonismo das mulheres.

As mulheres sempre foram muito atuantes. Na Amazônia as agriculturas, pescadoras, extrativistas, indígenas, artesãs, parteiras, quilombolas e integrantes de movimentos sociais

47 Um regionalismo que indica o protagonismo feminino ao compará-lo com os motores de popa que a canoa vai a frente e o motor ao mesmo tempo que traciona é puxado por ela, indicando a parceria entre eles.

exercem o protagonismo fundamental na reinvenção de políticas públicas voltadas para o fortalecimento de mecanismos de proteção da floresta (TORRES, 2015, p. 148).

Em ralação a busca pela soberania alimentar advinda da auto-produção desses trabalhadores e trabalhadoras da Várzea, por meio da produção para a comercialização ou mesmo pra o próprio consumo.

Elas desenvolvem todo o processo de trabalho na agricultura familiar, incluindo a farinhada e a epopeia na selva com o carregamento de paneiros de mandioca nas costas, desenrolam os fios do trabalho doméstico e do cuidado com os filhos e o marido, sem descurar do trato dos animais domésticos, tudo isso acrescido do fino labor do trabalho artesanal de confecção de utensílios, tecedura de redes, balaies e similares, com mãos artísticas cujo talento nem sempre é valorizado. (Raí, 33 anos, entrevista, 2020).

Valente (2002), apresenta que o ato da alimentação, seja ele pessoal ou em coletividade como o que reflete a mais profundamente a riqueza e a complexidade da vida humana em sociedade, ligando-o com o direito à liberdade, opondo este ato a opressão e destruição da dignidade humana, geradas pela privação de comida, pois não basta ter comida em quantidade, há ainda os valores que estão ligados a alimentação, a tradição, a vida em comunidade, a amizade e as celebrações, alimentações típicas com pratos que lembram a infância ou a sua cultura, tudo isso renova tanto a saúde física, quanto a mental.

Referências

ALBUQUERQUE, Douglas Rocha de. **Agricultura familiar: análise comparativa da produção de hortaliças na várzea e terra firme de Parintins-AM**. Dissertação de mestrado. Programa de Pós Graduação em Agronomia Tropical da Universidade Federal do Amazonas, 2016.

CAPORAL, F. R.; COSTABEBER, J. A. Análise Multidimensional da Sustentabilidade: uma proposta metodológica a partir da agroecologia. **Revista Agroecologia e Desenvolvimento Rural Susten-**

tável, Porto Alegre, v. 3, n. 3, jul/set 2002.

FITTKAU E.J., JUNK W., KLINGE H., SIOLI H. 1975. Substrate and vegetation in the Amazonian region. J. Cramer (Ed.), **Vegetation and Substrat** 75 - 90.

TORRES, Iraíldes Caldas. **Entrelaçamentos de Gênero na Amazônia** - silenciamentos família corpo e outras intersecções. / organizado por Iraíldes Caldas Torres. Manaus: Valer, 2015.

VALENTE, FL. S. **O direito humano à alimentação**: desafios e conquistas. São Paulo: Cortez, 2002.

A agroecologia, as mulheres e o meio ambiente nas comunidades pesquisadas

Melissa Michelotti Veras⁴⁸

Anndson Brelaz de Oliveira⁴⁹

Conhecer a realidade das mulheres da Amazônia, em especial suas práticas sociais é revelar as dimensões sociais, históricas e culturais de seus corpos-territórios. No ato de plantar é que ganha força na defesa dos territórios e da vida em si. Nas comunidades onde a pesquisa se desenvolveu, cada família tem sua roça. As famílias sobrevivem de pequenas vendas de farinha, macaxeira, cará, jerimum e frutas que complementam a renda das famílias.

Elas afirmam que preferem produzir alimentos sem químicos, aplicando os conhecimentos tradicionais e mantendo seus quintais biodiversos e produtivos. Nesse contexto, a segurança e soberania alimentar diz respeito à sobrevivência humana atribuindo ao alimento a sua função vital básica e, para além disso, possui significados e valores culturais que extrapolam sua função biológica e nutricional. Essa realidade revela que a biodiversidade é a base da vida, nosso bem comum.

Antes mesmo da colonização, a Amazônia já era um mosaico de cultivos nativos e paisagens domesticadas como bem observado por diversos autores (BALEÉ, 2013, CLEMENT, 2019). De acordo com Camargo et al. (2017, p.473), “a agrobiodiversidade pode ser entendida como uma parcela da biodiversidade que o homem vem conservando, manejando e utilizando na agricultura ou em práticas correlatas há milhares de anos”.

Uma grande diversidade de espécies vegetais para usos alimentares, ornamentais ou como medicamentos foi preservada especialmente com o trabalho das mulheres, estas responsáveis pela conservação de recursos genéticos, preservação do patrimônio cultural, segurança alimentar e cuidados com a saúde de grupos familiares e comunidades isoladas.

48 Mestre em Agroecossistemas pela Universidade Federal de Santa Catarina. Professora do Instituto Federal do Amazonas, Campus/Maués

49 Mestre em Educação Agrícola pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas.

Nas últimas décadas fica evidente a perda drástica da agrobiodiversidade e de habitats naturais, com destaque para a perda de agentes polinizadores, fundamentais no processo de manutenção de ambientes naturais e da produção de alimentos dependentes destes. Segundo Shiva (2021, p. 277), “a marginalização das mulheres e a destruição da biodiversidade andam de mãos dadas” o que nos faz perceber que a soberania e segurança alimentar e nutricional integram a um só tempo uma luta permanente por justiça social e ambiental, pois compreende o direito humano ao acesso regular e permanente a alimentos de qualidade, em quantidade suficiente, tendo como base práticas alimentares promotoras de saúde, que estejam em consonância com a cultura alimentar de cada povo.

Nas comunidades pesquisadas, a maior parte da produção das roças serve para o sustento das próprias famílias. De outra forma, elas dependem em grande parte de recursos provenientes de benefícios governamentais como bolsa família e aposentadoria para aquisição de gêneros alimentícios e outros itens necessários para a manutenção do núcleo familiar. Note-se que essa dimensão de produção de alimentos para o consumo e comercialização ocupa um lugar de resistência e de afirmação da vida nos territórios.

As mulheres representam 42% do percentual de mulheres chefes de famílias no campo (IBGE, 2010). De acordo com dados da pesquisa, as mulheres possuem um papel fundamental na segurança alimentar e nutricional das famílias, além de contribuir para a geração de renda local e zelo com o meio ambiente. Observe o que nos relata a agricultora da comunidade Menino Deus: “eu faço o possível para não poluir. Fizemos um buraco só para vidros, latas, plásticos, para não misturar com lixo orgânico. Evito jogar lixo no solo, no rio, ensino meus filhos a não jogar e a organizar” (Entrevista, 2021).

Apesar de suas práticas sociais, formas de organização e sua relação com a natureza evidenciarem sua centralidade na organização de processos básicos da vida, as mulheres estão inseridas em diversos contextos de exploração, vulnerabilidade e invisibilidade social, o que requer maior valorização e visibilidade para esses sujeitos sociais.

A Agroecologia se expressa na prática das mulheres, nos saberes e fazeres presentes nas hortas, nas roças, nas florestas, nas

feiras, em um contexto que desafia para superar as adversidades, ao mesmo tempo, promovendo a emancipação das mulheres e seu protagonismo no sustento da família e na comercialização de alimentos da agricultura familiar. Através das suas práticas ancestrais de produção, as mulheres transmitem os saberes tradicionais geração após geração empenhando atividades de resistência que reforçam a autonomia das mulheres e constroem um campo de lutas chamado agroecologia.

Ressalte-se que as tecnologias sociais associadas à Agroecologia possibilitam ao agricultor a autonomia das famílias para produzir alimentos saudáveis, livres de agrotóxicos, reduzindo o custo de produção e contribuindo para a agregação de valor tendo em vista a qualidade superior dos produtos quando comparados aos da agricultura convencional. Através da agroecologia busca-se criar relações orgânicas de respeito ao conhecimento do outro. Esse conhecimento partilhado é que constitui um saber real, com potencial de força social capaz de romper com as lógicas dominantes, superando problemas ambientais, sociais e econômicos, num sentido mais coerente com a realidade e com a sociedade que se deseja construir.

Uma crítica à ciência moderna, uma ciência que não conhece sentimentos, moral nem responsabilidade, uma ciência reducionista, que promove a degradação da natureza através da tecnologia e da violência. Como uma ciência interdisciplinar, a Agroecologia busca mobilizar os conhecimentos científicos associando-os aos conhecimentos locais para construir soluções com base nas realidades de cada comunidade.

Os produtos agroecológicos possuem características qualitativas específicas, tais como a preservação do meio ambiente, a valorização da produção artesanal de alimentos, ressaltam práticas tradicionais e características vinculadas à origem sociocultural da região, entre outros.

Conforme a pesquisa aponta, as agricultoras entrevistadas identificam e compreendem os conflitos ambientais e as ameaças à vida no tempo presente e futuro. O cuidado com a preservação, queimadas e a natureza está retratado nas comunidades pesquisadas através da fala da agricultora da comunidade São Raimundo do Mutuca quando afirma que, “contribuímos muito (com a natureza). Estamos fazendo uma mini reserva. Não deixamos entrar para pescar,

ou queimar. Temos cuidado de preservar” (Entrevista, 2021). Nesse contexto, cria-se um movimento de resistência que opera em situações de falta, ausência, exclusão e todo tipo de violações, aglutinando forças em torno de lutas para construir respostas em diferentes contextos de crise.

Elas constroem alianças com o mundo natural e resistem, curam suas dores e recebem em troca o afago da grande mãe. Conforme expressa uma agricultora da Comunidade Menino Deus “Se não fosse a argila, provavelmente ia desmatar para tirar sustento da família (...) Nos preocupamos na retirada do barro, sempre mudando de local para evitar crateras. No caso do cipó ambé, não é retirado por completo. O Caraipé, estamos estudando formas de diminuir o impacto, porque toda árvore dele é derrubada” (Entrevista, 2021).

Nas comunidades pesquisadas, geralmente é o homem que faz a derrubada das árvores para iniciar um roçado, assim como a coivara e a queima. Às mulheres cabe o papel de capinar, limpar e plantar a mandioca, as batatas, o milho e a macaxeira. Na hora da colheita muitas vezes a mulher também está à frente do trabalho. Agroecologia e suas dimensões ecológicas, sociais, econômicas, políticas e culturais “O feminino está em tudo. A floresta é mãe assim como as mulheres. Assim como a água que hidrata e dá energia. Há uma sincronia entre as águas, terra e floresta” (Entrevista, 2021).

É atributo feminino a transformação da matéria e de prover as necessidades básicas da família no que tange a alimentação como bem expressa a fala da agricultora “a mulher faz o plantio de semente na terra aberta e no roçado. [...] Quando a mandioca chega no barracão ou cozinha, aí é com as mulheres” (Entrevista, 2021).

Em sua maioria, elas não reclamam do trabalho na agricultura, apesar disso, muitas vezes esse trabalho é impróprio para a constituição física das mulheres transformando-se em um trabalho penoso como afirma uma agricultora da comunidade Menino Deus “O peso, carregar, torrar enfraquece, dá cansaço. Depois de ter filhos, isso é muito cansativo” (Entrevista, 2021). Elas também afirmam que é papel do homem fazer o trabalho mais pesado, que exige mais força, como a derrubada da mata e a coivara para a plantação das roças.

Diferentes grupos de mulheres têm buscado a cura do feminino oprimido a partir do encontro com outras mulheres fortalecendo

a conexão com a sua natureza num processo de conscientização e de autoconhecimento.

O puxirum constitui a principal prática de ajuda mútua e de troca praticada pelas mulheres e homens nas comunidades pesquisadas. Essa prática vem sendo transmitida ao longo de gerações, porém em tempos atuais, está ficando mais escasso esse tipo de troca de trabalho conforme afirmou o agricultor “O tempo de ajuda mútua acabou, agora só no dinheiro. Antigamente era uma alegria o puxirum, agora é triste.”. Nesse caso, a relação mercantil vem tomando lugar de antigas práticas entre os povos das florestas. A pesquisa revela que homens e mulheres participam conjuntamente da organização do *puxirum*, e apenas XX% das entrevistadas afirmaram que são os homens que organizam esse tipo de trabalho. Essa prática é mais evidente na comunidade São Raimundo do Mutuca, onde a comunidade se reúne semanalmente para realizar atividades que envolvem as práticas de agrofloresta, reintegração com antigas raízes. Na comunidade Menino Deus a derrubada das árvores e as coivaras são mais frequentes.

Referências

GOMES, Luis Carlos C. **As muitas dimensões da pesquisa em agroecologia**. São Paulo: Agriculturas, 2006.

TORRES, Iraíldes Caldas (org.). **As malhas do trabalho e da economia solidária no Brasil**. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2010.

TORRES, Iraíldes Caldas e RODRIGUES, Luana Mesquita. O trabalho das mulheres no sistema produtivo da várzea amazônica. In: SCOTT, Parry; CORDEIRO, Rosineide; MENEZES, Marilda. **Gênero e geração em contextos rurais**. Ilha de Santa Catarina: Ed. Mulheres, 2010.

TORRES, Iraíldes Caldas. **Entrelaçamentos de Gênero na Amazônia - silenciamentos família corpo e outras intersecções**. / organizado por Iraíldes Caldas Torres. Manaus: Valer, 2015.

VALENTE, FL. S. **O direito humano à alimentação: desafios e conquistas**. São Paulo: Cortez, 2002.

VIEIRA, Antonieta do Lago. Construindo cooperativas populares e solidárias. In: TORRES, Iraildes Caldas (org.). **O ethos das mulheres da floresta**. Manaus: Valer, 2012.

FITTKAU E.J., JUNK W., KLINGE H., SIOLI H. 1975. **Substrate and vegetation in the Amazonian region**. J. Cramer (Ed.), Vegetation and Substrat 75 - 90.

CAPORAL, F. R.; COSTABEBER, J. A. **Análise Multidimensional da Sustentabilidade: uma proposta metodológica a partir da agroecologia**. Revista Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável, Porto Alegre, v. 3, n. 3, jul/set 2002.

A produção de artesanatos e a reprodução de peças arqueológicas na região da Valéria e na Comunidade do Menino Deus

Naia Maria Guerreiro Dias ⁵⁰

O artesanato muito mais que um trabalho técnico, artístico ou manual, expressa a dinâmica da vida, as histórias, a reconstrução do cotidiano, as festividades, as crenças, a religiosidade, o ambiente natural, político e institucional dos moradores de diferentes localidades onde as obras foram produzidas. Há uma forte interação entre o produtor e o produto, o que torna única cada peça produzida, nas quais as artesãs e os artesãos reconhecem a marca de suas mãos, de sua técnica, de sua história e de sua subjetividade. Através do artesanato podemos aprender sobre a experiência humana em seu processo de fazer, criar e reinventar as coisas de acordo com seu tempo e contexto social.

No Brasil, há registros de que os primeiros traços de artesanato surgiram entre os indígenas, podendo estes serem considerados os mais antigos artesãos brasileiros. Os povos indígenas praticam a arte da pintura utilizando pigmentos naturais da floresta, dentre os mais conhecidos estão o jenipapo, urucum e o craijirú. Também produzem objetos da cestaria, cerâmica, dos adornos e a arte plumária como os cocares, tangas e outras peças de vestuário.

Nas Comunidades Tradicionais pertencentes à Região da Valéria, o artesanato é uma atividade que esteve sempre presente no cotidiano tanto dos antigos como dos atuais moradores, seja na produção dos materiais agrícolas, de pesca, de utensílios domésticos, adereços, na culinária, medicamentos tradicionais e outros. É desse modo uma prática que vem sendo passado de geração a geração, onde avós e pais vão ensinando aos mais novos os saberes e fazeres que lhes conferem tamanha singularidade.

Para Nascimento (2014, p. 155) “O artesanato assim como o grafismo são expressões culturais que evocam uma série de explicações e significados, envolvendo a comunicação com os espíritos

50 Doutora em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas. Professora da Secretaria de Educação e Desporto do Estado do Amazonas

e meio ambiente, relações cósmicas, construção de identidade, representam a maneira de ser de um povo”. E isso é perceptível na costura sociocultural da Valéria, em que o artesanato aparece como atividade entrelaçada à vida dos moradores locais. Para eles, toda a sua criatividade e força vem do chão da Valéria, de onde afloram os artefatos arqueológicos com os quais convivem diariamente. Alguns artesãos dizem que seus ancestrais deixaram a arte como uma atividade que os diferenciam das outras comunidades vizinhas.

Por toda a extensão territorial do sítio AM-PT-01 e AM-PT-02, encontram-se diversas vasilhas e fragmentos cerâmicos associados Tradição Incisa e Ponteada, prevalência da fase *Konduri* e fragmentos da fase Pocó; Tradição Borda Incisa, representada pela fase Paredão; Tradição Açutuba (HILBERT e HILBERT, 1980; LIMA *et al*, 2013 e CARVALHO, 2009).

Após intervenções realizadas através dos Projetos Amazônia Central e Baixo Amazonas em Parceria com Instituto do Patrimônio Histórico Artístico e Nacional e com a Universidade do Estado do Amazonas, os moradores da região da Valéria, passaram a conhecer a relevância do patrimônio arqueológico local para o estudo da Amazônia e para conhecimento de sua própria história, isso impulsionou a comunidade a organizar, colecionar os artefatos encontrados no sítio e ressignificar sua relação com o patrimônio cultural em que residem.

Na Comunidade Santa Rita de Cássia, alguns moradores organizaram suas coleções de artefatos em suas casas, outros foram doados à escola local, os quais ficam armazenados na sala da coordenação escolar. Por sua vez, na Comunidade São Paulo os moradores a princípio tomaram a iniciativa de construir um Centro de Referência Cultural, denominado também por eles de Minimuseu⁵¹ e mais tarde, devido à falta de moradia para professores locais, o Centro de Referência Cultural foi readequado para abrigar os profissionais da educação e a comunidade passou a organizar os artefatos em uma das salas de aula da escola local.

As motivações para essa organização denotam ser de ordem material, mas é a cultura que cria condições relacionais de atendimento das necessidades do grupo, como nos lembra lembra-nos Morin (2004, p. 77),

⁵¹ Uma casa de palafita para guardar as peças arqueológicas encontradas no sítio.

é no encontro com o seu passado que um grupo humano encontra energia para enfrentar seu presente e preparar seu futuro. Todo ser humano, toda coletividade deve irrigar sua vida pela circulação incessante entre o passado, no qual reafirma a identidade ao restabelecer o elo com os ascendentes, o presente, quando afirma suas necessidades, e o futuro, no qual projeta aspirações e esforços.

As ações do Projeto Baixo Amazonas também foram voltadas para a revitalização do artesanato de barro, com a realização de oficinas de produção de vasilhas de cerâmicas. Essa ação impulsionou um grupo de mulheres ceramistas a fazerem réplicas dos artefatos arqueológicos e a intensificarem a produção de vasilhas de barro, a qual estava sendo deixada de ser praticada. Com esse incentivo as ceramistas da Valéria reacenderam seu ofício e o reconhecem como uma atividade valorativa, como relata a moradora Vanilza,

nosso trabalho tem sido reconhecido como um trabalho digno, que ajuda na alimentação de nossos filhos e serve para nosso próprio sustento. Para nós mulheres, desde que foi feito o curso para a produção de vasilha de barro, a gente passou a fazer a réplica de muitas dessas caretinhas encontradas aqui no terreiro. Aí a gente voltou a fazer as vasilhas de barro, que quase ninguém mais fazia. A gente se reúne pra ir tirar o barro, o caraipé, e até pra fazer as vasilhas, agora não só pra nossa casa, mas pra vender também [...]. Sempre a gente procura cuidar da natureza, porque é dela que a gente tira o alimento, nosso sustento e também os produtos de nosso artesanato. Tudo vem da terra, da mata e da água. E os turistas compram muito nosso artesanato (Entrevista, 2017).

Note que na prática artesanal também há diálogo cuidadoso nas ações das mulheres com o meio ambiente, demonstrando a preocupação as gerações futuras, o seu próprio bem estar e com a continuidade de todas as formas de vida no planeta. Como diz Merleau-Ponty (1971, p. 137), “o mundo não circunda nem é circundado pelo meu corpo, mas é uma inserção recíproca e entrelaçamento de um no outro”. Ou seja, devemos ter um sentimento de pertencimento, empatia e sororidade com a natureza.

Nascimento *et al* (2015, p. 148) enfatizam que, “na Amazônia as agricultoras, as pescadoras, extrativistas, indígenas, artesãs,

parteiras, quilombolas e integrantes de movimentos sociais exercem um protagonismo fundamental na reivindicação de políticas públicas para o fortalecimento de mecanismo de proteção a floresta”.

A partir da década de 1970, até a atualidade, quando os navios de cruzeiros passaram a ter como destino turístico essa localidade amazônica, o artesanato passou a ser utilizado como fonte de renda paralela às demais atividades tradicionais, no qual trabalham mulheres e homens. É o que relata Ronilce, presidente da Associação dos Artesãos da Valéria ARTESAMPA:

Aqui na Valéria, muita gente faz artesanato, é dos velhos aos mais novos, homem e mulher. Com a vinda dos turistas pra cá, a partir de 1970 houve mais interesse de outras pessoas também fazerem artesanatos. Antes a gente fazia artesanato pra usar no trabalho e pra casa, agora a gente faz pra venda também, por causa do turismo. Como eu disse, tem homem e mulher artesão. Cada um faz seu tipo de artesanato. Os homens fazem mais os artesanatos de madeira e alguns usam o cipó, ambé, o arumã. Já as mulheres usam também o cipó, a envira, palha, barro, caroços, sementes e cascas de plantas, osso de animal, e agora a gente usa também os materiais de plásticos, como garrafa, sacolas e outras coisas. Na feitura das vasilhas de barro são as mulheres que fazem. Mesmo tendo homem artesão, nós mulheres somos a maioria. Somos nós, mulheres que produzimos a maior parte dos artesanatos e a Associação dos artesãos quem organizou e fundou foi a gente, as mulheres também. A Vanilza foi a primeira presidente e só teve mulher na frente da Associação até hoje, que sou eu (Entrevista, 2017).

Percebemos nos relatos de Ronilce que o artesanato é uma atividade na qual tanto mulheres quanto homens trabalham. Os homens artesãos se dedicam na confecção de diversificados artesanatos produzido com entalho em madeira molongó⁵² tais como: quadro, barquinhos, remos, pintura e algumas esculturas com motivos amazônicos, retratando a sociodiversidade local, também utilizam o cipó de ambé para a confecção de outros artesanatos como tipiti, paineiro ou cestos; As mulheres artesãs trabalham com cipó, argila, semen-

52 Molongó é uma árvore comum nas várzeas e igapós da Amazônia, tem porte médio e o crescimento é rápido, com duração de um ano para que possa ser extraído a madeira. Pertence à família Malouetia duckei. Pode atingir até 15m de altura e sua madeira é branca, macia e leve (FONSECA, 2010).

tes, palhas de palmeiras, folhas, capim e outros recursos naturais e mesmo recicláveis, com os quais produzem bolsas, tapetes, colares, brincos, tupé, tipiti, peneira, produzem utensílios alimentícios, réplicas de vasilhas de cerâmica com base nos artefatos encontrados no sítio arqueológico onde residem.

O modo pelo qual se define as divisões da prática artesanal na Valéria remetem à primeira vista à compreensão de que são orientados por critérios correspondentes a divisão sexual do trabalho, classificada por Kergoat (2003, p. 55), “[...] como a forma de divisão decorrente das relações sociais de sexo; essa forma é adaptada historicamente e a cada sociedade [...]”.

No entanto, ao escavarmos a fonte, identificamos a participação de homens e mulheres na atividade artesanal, mas são as mulheres que tem maior atuação em relação aos homens. São elas as produtoras da maior quantidade e tipologias diversificadas dos artesanatos, fundaram uma associação presidida somente por mulheres, organizando-se politicamente para legitimar seu ofício. Esses elementos ressoam como vestígios de que esta artesanania é uma mística feminina e que devemos analisar não somente pela divisão sexual, mas pelas lentes das relações de gênero como orienta Torres (2012), no sentido de não naturalizarmos e nem a tratar de maneira biológica, mas como construção social.

Silva e Simonian (2006, p. 6), destacam que “questão de gênero deve ser entendida segundo as concepções da relação homem-mulher e na interação destes atores com o meio ambiente, [...] estas relações se manifestam tanto em espaços como em tempos variados, todas construídas histórica e culturalmente [...]”. É desse modo que as mulheres artesãs conquistaram maior protagonismo social na Valéria, pois como narra a moradora, o artesanato é uma prática que muito antes da presença dos turistas na região, as mulheres já detinham o conhecimento do uso de recursos naturais para a confecção de produtos diversos, seja para uso doméstico, pessoal, ornamental, medicinal ou para o trabalho e que com a efetivação do turismo ainda que sazonal, suas práticas tornaram-se visíveis, mas elas estavam sempre presentes na localidade.

Na Valéria de acordo com os registros no Livro de Ata da Associação de Artesãos de São Paulo da Valéria - ARTESAMPA, os artesãos não seguem uma só tipologia, eles produzem seus artesa-

natos dialogando com a tipologia indígena, de referência cultural e o artesanato tradicional, utilizando matérias primas próprias da localidade.

Assim ocorre também a atividade artesanal na Comunidade do Menino Deus, área rural do município de Maués. Situada no Lago do Limão Grande do Rio Maués-Açu, Amazonas, rio que banha a sede de Maués e por isso é o principal canal de acesso ao município. “Foi fundada pelo meu sogro Manoel Leite Batista no ano de em 1970. Recebeu esse nome porque aqui era realizado os famosos festejos de final de ano, no Natal e Ano Novo. E assim ficou chamada Comunidade Menino Deus” (Maria Graciete, Entrevista, 2021).

Nesta comunidade pulsa a força feminina entrelaçada as práticas sociais do artesanato. Sendo esta uma de suas fontes de renda atrelada a outras atividades tradicionais como a agricultura, a pesca, caça e outros. Embora mulheres e homens dediquem-se a produção artesanal de barro e de cipó, são as mulheres que protagonizam essa prática, e por sua organização e iniciativa fundaram a Associação de Mulheres Artesãs como nos informa Maria Célia, 72 anos, sócia fundadora da Associação,

a história de nossa Associação começa com a vontade de um grupo de mulheres artesãs, que unidas buscamos criar alternativas para ganhar uma renda para ajudar nossa família. Aí organizamos um grupo de mães para fazer o corte costura, mas não tinha máquina para todos. Aí ia desanimando, mas como uma ajudava a outra a gente foi levando adiante, mesmo com essas dificuldades. Então eu falei com meu marido que eu queria fazer uns cursos em Manaus, e ele sempre me apoiou e então eu fui e o que aprendia lá eu repassava aqui na comunidade para as demais mulheres. Convidava outras pessoas que sabiam também fazer outros de tipos de atividades e foi assim aumentando o número de mulheres no nosso grupo. Mesmo não tendo muito sucesso no primeiro momento, devido à falta de material para todos, no caso as máquinas de costura, a gente ficou parada. Mas o negócio que tinha e tem em nós, muita vontade, união e perseverança. Aí num dia de conversa depois do culto reavivamos o nosso sonho. Tivemos a ideia de fazer vasilhas de barro, já que muitas senhoras mais velhas já faziam e eu tinha aprendido a fazer também nos cursos que fiz, aí tinha o teçume e tinha material para todos, era só ir na mata e tirar os materiais. A natureza estava

nos dando a oportunidade de enxergar o que por algum tempo a gente não estava prestando atenção. Quer dizer, olhar para o material que tem para todos, mas é preciso cuidar [...] (Entrevista, 2021).

Maria Célia destaca a importância da vontade coletiva em organizar a Associação, que apesar de no primeiro momento não ter obtido o sucesso, as mulheres não desistiram de lutar por sua profissão de artesã. Evidencia que a iniciativa partiu de um grupo de mães que se dedicavam a prática de corte e costura, mas devido a falta de material para todas, reinventaram seu ofício, ou melhor, perceberam que poderiam ter mais sucesso e maior engajamento de todos se utilizassem os recursos da natureza e valorizassem os saberes do seus ancestrais, ou seja, voltaram o olhar para a prática do artesanato feito de barro e de cipó, o teçume, como denominam. A artesã acrescenta ainda que,

(Eu e outras mulheres fomos ensinando as outras mulheres tanto as mais novas, como as mais velhas, que tinham vontade de aprender e assim foi aumentando o número de artesãs e artesãos que tem também os homens que nos ajudam e que fazem o teçume como o José Vidal. Ah aí fomos nos animando mais e aquele desejo de criar uma associação sempre teve vivo em algumas mulheres. Foi então que em 2015 teve uma ação de professores da universidade, da UFAM, da Aliança do Guaraná de Maués e assim com incentivo de fora e nossa vontade daqui de dentro da comunidade, criamos então a Associação das Mulheres do Limão: Unidos para Vencer. Ah! aí a gente foi vencendo mesmo. Hoje tem a professora Melissa, a Socorro Libório que trabalham no IFAM e muito ajudam no incentivo de nossa produção artesanal (Entrevista, 2021).

Embora as mulheres estejam na liderança e sejam a maioria das sócias há também os homens artesãos que dedicam-se a produção de paneiro, tipiti, peneira e outros artesanatos feitos do cipó ambé. Essas mulheres tiveram e ainda tem o apoio de instituições como a Universidade Federal do Amazonas e do Instituto Federal de Educação de Maués que as incentivaram para reativar suas atividades artesanais e consolidar a sua Associação. Com essa parceria o trabalho com barro e com cipó, foi crescendo, pois foram organizados oficinas e puxirum de produção artesanal.

Atualmente segundo a artesã Rosilene Maria Rodrigues, presidente da Associação das Mulheres Artesãs do Menino Deus, essa instituição tem apoio técnico do IFAM, da Rede REMA, da prefeitura e dos moradores da própria comunidade. A artesã destaca ainda o papel significativo dos homens em relação ao trabalho das mulheres artesãs, seja na coleta dos produtos naturais como na construção do espaço para o trabalho de produção artesanal.

Aqui na comunidade todos se ajudam. Meu marido ajuda muito na parte religiosa, assim como eu, mas também ajuda na cultura e nosso trabalho com o artesanato. Ele e outros homens deram de presente para nós o barracão, a nossa sede da Associação como a senhora pode ver. Foi doado a terra, madeira e outros materiais fomos fazendo promoções e todos colaboramos para construção do barracão. Aí agora a gente tem onde guardar, arrumar e fazer as peças que produzimos. Aos poucos a gente vai melhorando ainda mais. A União de todos faz a diferença. Para a divulgação a gente tem uma equipe muito animada que elaborou catálogo, criou facebook, instagram, e assim ficamos conhecido pelo mundo a fora (Entrevista, 2021).

É no barracão da Associação que a produção artesanal tanto de barro como de teçume, ocorre. As artesãs marcam o dia e todas se reúnem para a atividade em estilo de puximum. São produzidos artesanatos por encomenda, outros são produzidos e comercializados tanto na comunidade como na feira agroecológica que tem incentivado bastante o trabalho das mulheres de diversas comunidades rurais de Maués, dentre elas a do Menino Deus.

A prevalência das mulheres na produção do artesanato é atestada pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística). Em 2019, segundo o IBGE, o Brasil possui mais de 8,5 milhões de artesãos. Desse total, 87% são mulheres. Dentre os vários tipos de artesanatos produzidos no Brasil, o Programa de Artesanato Brasileiro - PAB os classificou em cinco tipologias, a saber: “o artesanato indígena, de reciclagem, de referência cultural, o tradicional e o contemporâneo conceitual [...]” (BRASIL, 2012, p. 28-30).

Esse dado nos leva a inferir que se as desigualdades entre os gêneros são sociais e constituídas historicamente, então é possível, da mesma forma, construir igualdade entre os gêneros. Compreen-

der essa dinâmica como elemento de mudança significa construir a cidadania, significa ainda visibilizar as diversas práticas sociais das mulheres que ficaram por muito tempo as margens da historiografia. É de preocupação tanto dos artesãos moradores das comunidades pertencentes à região da Valéria como do Menino Deus, o cuidado com esses recursos naturais, matérias prima de seu trabalho, sendo uma pauta de constantes debates nas comunidades.

Há nas falas e práticas de mulheres e homens locais a preocupação em cuidar da natureza, do ambiente em que vivem, há uma relação de pertencimento, de alteridade entre o humano e a natureza ou como diz Guattari (1990, p. 7) uma “ecossófia - entre os três registros ecológicos (o do meio ambiente, o das relações sociais e o da subjetividade humana)”, ou seja essas atitudes de zelo demonstram um atenção as diferentes formas de vida no planeta, visando uma vida melhor para os de hoje e os que ainda virão a habitar a terra.

Durante a reunião comunitária no barracão social José Vidal, uma das lideranças locais diz que “a gente sempre tem se preocupado e buscado alternativas para não acabar com nosso material de trabalho, no caso o cipó, o barro, caraipé, se não vai faltar e a natureza cobra da gente uma atitude boa para com ela, é dela que vem tudo para nós!” (Entrevista, 2021). Observe que José Vidal, apresenta uma consciência ecológica ao demonstrar sua preocupação com a escassez do cipó, do barro, das sementes e de outros materiais fundamentais para o seu trabalho. E para isso, enquanto liderança ele acrescenta que “buscam alternativas junto a instituições públicas, privadas e Ong’s para melhor manejo de nossos recursos naturais, a gente ouve, sente a natureza nos chamando a atenção, ela faz a gente se perder, cortar um dedo, algum sinal ela dá. E a gente ouve (Entrevista, 2021).

Esses dados revelam que moradores de comunidades tradicionais da Amazônia tem uma relação íntima com a natureza, a ponto de escutá-las não só com a audição, mas com os outros sentidos. Sua voz é traduzida no canto dos pássaros, nas folhas que caem ou se espalham pela floresta no ritmo dos ventos, no som das águas que sopram a força feminina da mãe natureza. “A água tem um corpo, uma alma, uma voz, é maternal, é feminina” (BACHELARD, 2013, p. 17). A vida dos moradores locais está imbricada às águas, à floresta e à terra, com as quais eles têm uma relação intrínseca de pertencimento e cuidado.

Isso é traduzido não só na utilização dos recursos naturais, mas também ao trato que eles têm com o destino do lixo. Como artesãos, eles também transformam lixo em luxo, convertem em adubos - através da compostagem. Dos pedaços de retalhos, fazem colchas, tapetes, vão reaproveitando os materiais que seriam descartados e ressignificam suas funções. A arte tem esse poder, o poder de criar, transformar e melhorar a vida no planeta. E nessas comunidades pesquisadas, a arte foi o meio pelo qual as mulheres construíram um protagonismo político e social significativo.

As práticas do trabalho artesanal nessas comunidades se apresentam como um começo, uma iniciativa, na construção de uma consciência planetária, pois esse processo envolve um conjunto de ações de outros atores sociais. A participação social dos cidadãos na construção de ações sustentáveis para o meio ambiente depende de fatores conjugados, como o acesso às informações, à educação ambiental e patrimonial e a valorização dos saberes tradicionais. É assim que as artesãs e os artesãos da Valéria e da Comunidade Menino Deus tem agido, há preocupação com a obtenção de renda, mas há também a preocupação com a natureza.

As artesãs da Comunidade Menino Deus comercializam seus artesanatos na própria comunidade, na feira agroecológica de Maués e ainda elaboraram um catálogo da Associação impulsionando o crescimento da sua economia e com isso seus artesanatos tem atravessado o rio Maués-açu, indo a lugares longínquos e, os mares e chegam a diferentes lugares do planeta.

Por sua vez, as artesãs da região da Valéria, divulgam seus artesanatos através de suas redes sociais privadas, comercializam tanto nas comunidades da região, em Parintins, como também em Juruti, no estado do Pará. O aquecimento de sua economia ocorre no período da presença dos navios de cruzeiros internacionais e durante o Festival Folclórico da cidade de Parintins.

Desse modo, o *status* de artesãs concede a essas mulheres tanto da região da Valéria como do Limão um lugar de destaque na comunidade. A força feminina aparece entrelaçada a um ofício que antes ficava restrito ao privado e neste tempo contemporâneo ganhou uma dimensão que conduziu as mulheres a atuarem significativamente na esfera pública rural e urbana no Baixo Amazonas.

Referências

BACHELARD, Gaston. **A água e os sonhos**: ensaio sobre a imaginação da matéria. Traduzido por Antônio Pádua Danesi. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

BRASIL. Ministério de Educação e Cultura do. Base Conceitual do Artesanato Brasileiro. In: **Programa do Artesanato Brasileiro** (PAB). Brasília: MEC/Secretaria da Cultura, 2012.

CARVALHO, Mary Tania. **Juntado a Página da História do Período Pré-Colonial, Sítios Arqueólogos**: Comunidades São Paulo e Santa Rita – Valéria; Laguinho; Vila Amazônia. Parintins; UEA, 2009.

GUATTARI, Félix. **As três ecologias**. 4. ed. Campinas, SP: Papirus, 1990.

HILBERT, Peter; HILBERT, Klauss. Resultados preliminares de pesquisa arqueológica nos rios Nhamundá e Trombetas, Baixo Amazonas. Traduzido por SIMÕES, Mário. In: **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, 1980.

KERGOAT, Danièle. Divisão Sexual do Trabalho e Relações Sociais de Sexo. In: **Trabalho e Cidadania Ativa para as Mulheres: desafios para as Políticas Públicas**. São Paulo: Coordenadoria Especial da Mulher, 2003.

LIMA, Helena Pinto; MORAES, Bruno Marcos; PARENTE, Maria Tereza Vieira. Tráfico de material arqueológico, turismo e comunidades ribeirinhas: experiências de uma arqueologia participativa em Parintins, Amazonas. **Revista de Arqueologia Pública**, nº. 8. Campinas: LAP/NEPAM/UNICAMP, 2013.

MERLEAU-PONTY, M. **O visível e o invisível**. São Paulo: Perspectiva, 1971.

NASCIMENTO, Celso Augusto Torres do. Entre as contas de seementes e molongó: a organização social dos Sateré-Mawé no trabalho artesanal. In: TORRES, Iraíldes Caldas. (org.). **Mulheres Sateré-Mawé**, a epifania de seu povo e suas práticas sociais. Manaus: Valer, 2014.

NASCIMENTO, Eveline Maria Damasceno; TORRES, Iraildes Caldas; NASCIMENTO, Raimunda Rosineide Souza de. Mulheres, meio ambiente e sustentabilidade. *In*: TORRES, Iraildes Caldas. (org.). **Entrelaçamento de gênero na Amazônia**: silenciamentos, família, corpo e outras intersecções. Manaus: Valer, 2015.

SILVA, Christian Nunes da; SIMONIAN, Lúcia Terezinha. A questão de gênero: um breve estudo no estuário Amazônico. **Papers do NAEA** (UFPA), 1, 1-17, 2006.

TORRES, Iraildes Caldas. Constituição etnográfica da comunidade Nossa Senhora de Nazaré do Barro Alto. *In*: TORRES, Iraildes Caldas (org.). **O Ethos das mulheres da floresta**. Manaus: Editora Valer/ FAPEAM, 2012.

Capítulo V
Transferência de tecnologia, c
onsciência política e organização social

Benefícios sociais e consciência política dos sujeitos pesquisados

Jucimara Carvalho da Silva⁵³

As diversas atividades desenvolvidas por mulheres e homens na Amazônia profunda para obtenção de sua subsistência, complementação de renda, ou ao acesso aos benefícios sociais disponibilizados pelo Governo, assim como a consciência de classe dos atores sociais dessas localidades, podem ser amplamente verificadas se tomarmos como referência o sentido do trabalho e as práticas sociais desses atores da floresta e das águas.

Foi assim que verificamos que nas comunidades rurais de Nossa Senhora das Graças, São Paulo, Santa Rita e Samaria no município de Parintins, e São Raimundo do Mutuca e Menino Deus do Limão, em Maués, esses homens e mulheres realizam diversas práticas para obterem e complementarem suas rendas, uma vez que a estrutura e as condições de trabalho rural são diferentes da estrutura de trabalho da área urbana e os benefícios sociais não alcançam todas as comunidades.

Muitas comunidades rurais longínquas da Amazônia, são por vezes, esquecidas pelo poder público por conta de suas especificidades locais e caracterizadas como expressão da questão social, haja visto que, os serviços essenciais são li mitados, descontínuos, fragmentados e por vezes de difícil acesso por essas populações. Tais comunidades apresentam especificidades culturais, sociais e políticas singulares, que trazem desafios distintos à vida dos povos tradicionais da Amazônia e que podem dificultar o acesso aos serviços essenciais como a água potável, energia elétrica, educação, saúde e sobrevivência dessa população que lida com a dualidade do ecossistema de terra firme e de terra de várzea.

Para uma melhor compreensão, faremos uma breve apresentação dos municípios de Parintins e Maués, e das comunidades rurais já citadas. Maués, foi fundada em 1833, e, portanto, possui 188 anos, é conhecida popularmente como a Terra do Guaraná. Tem esse

53 Mestra em Sociedade e Cultura na Amazônia. Pesquisadora do Grupo de Estudo, Pesquisa e Observatório Social: Gênero, Política e Poder- GEPOS.

nome em homenagem ao povo indígena Sateré-mawé que habitava no passado aquela região. Está localizada no baixo-amazonas, no rio Maués-Açú, e possui uma população com aproximadamente 52.236 habitantes, sendo que, 49,4% residem na área urbana, totalizando 25.832 pessoas e 50,6% na área rural, num total de 26. 404 indivíduos.

Distante de Manaus, capital do Amazonas, à 267 km em linha reta por via aérea, e 356 km via fluvial, possui um total de 170 comunidades rurais (IBGE, 2010), dessas, analisamos duas comunidades, São Raimundo do Mutuca e Menino Deus do Limão, sendo que a primeira está situada à margem direita do rio Paraná do Urariá, possui 15 famílias e 70 habitantes, e a outra está situada à margem do rio Maués Açú, e de acordo com o agente comunitário de saúde local, tem em torno de 100 habitantes que estão distribuídos por 30 famílias.

Parintins está situada à margem direita do Rio Amazonas e possui uma população de 102.033 habitantes sendo que 68,5%, ou seja, 69.890 pessoas vivem na sede do município enquanto 32.143 pessoas ou 31,5% estão na zona rural. A cidade está distante a 369km em linha reta por via aérea e 420km em via fluvial da capital, Manaus (IBGE, 2010). Foi nesse município que analisamos quatro comunidades rurais de Parintins, São Sebastião da Brasília, Nossa Senhora das Graças do Paraná do Limão, São Paulo e Santa Rita de Cássia na região do lago da Valéria. A comunidade de São Sebastião da Brasília está situada à margem esquerda do rio Amazonas e possui 32 famílias. A região do lago da Valéria possui cinco comunidades rurais das quais investigamos: São Paulo, que possui 160 moradores distribuídos em 38 famílias e está situada à margem direita do rio Amazonas. Já Santa Rita de Cássia possui 470 moradores divididos em 123 famílias e está assentada no topo de um platô⁵⁴ de 82 m de altura. A comunidade Nossa Senhora das Graças possui 120 moradores repartidos em 32 famílias, e está situada no Paraná do Limão de cima, localizado na costa direita do rio Amazonas.

Atividades desenvolvidas nas Comunidades de Parintins e Maués

As comunidades tradicionais tem um papel fundamental na preservação do meio-ambiente através do uso sustentável da terra,

54 Uma forma de relevo constituída por uma superfície elevada e com cume mais ou menos nivelado.

sejam elas terras de várzea ou de terra firme, com seu modo de vida sendo diferenciada da área urbana. Para Wagley (1957, p. 42), cada comunidade “tem suas próprias tradições, sua história particular, suas variações especiais de modo de vida regional ou nacional. Existem instituições e poderes sociais de âmbito regional e nacional que determinam a tendência de vida de cada comunidade” de maneiras bem distintas.

O modo de vida nas comunidades rurais baseia-se na solidariedade coletiva e desenvolvem a agricultura familiar, uma vez que a “agricultura familiar é um atributo predominante nas produções camponesas da região, que utilizam a mão de obra familiar em pequenas e médias propriedades como meio de subsistência” (MACHADO et al., 2005, p. 303), uma prática recorrente realizada pelas famílias que se caracteriza como estratégia de sobrevivência e subsistência desses grupos durante a dualidade dos ecossistemas – terra firme e a terra de várzea – os quais os períodos de seca e enchente.

Nesta prática todos os membros da família participam e contribuem para suprirem o mínimo necessário à sua sobrevivência e de seu familiar por meio do trabalho. Mulheres e homens desempenham diversas atividades tanto nas comunidades rurais de Parintins quanto de Maués. As atividades mais realizadas nas comunidades de Parintins é o cultivo de plantas frutíferas e hortaliças como meio para garantir sua subsistência na medida em essas pessoas vivem uma realidade singular contida na Amazônia profunda, como podemos observar no quadro abaixo. Vejamos:

Quadro 1 – Cultivos pesquisados nas comunidades de Parintins.

Ordem de importância	Plantas e Hortaliças Parintins
1º	Cebolinha
2º	Alface
3º	Quiabo
4º	Jerimum
5º	Melancia
6º	Maxixe
7º	Feijão
8º	Outros

Fonte: Pesquisa de campo, 2018 e 2019.

De acordo com os dados apresentado percebemos que o modo de vida e de relacionamento dessa população se caracteriza pela tríade homem-natureza-sociedade, que está impregnada no cotidiano dos povos tradicionais, não só pelo trabalho para obter renda através da venda de seus produtos, mas também para a subsistência familiar. Neste sentido, Canto (2009, p. 226), define que “o modo de vida ou gênero de vida é uma categoria de análise utilizar para designar o conjunto de ações desenvolvidas por um determinado grupo humano a fim de assegurar a sua existência”, haja visto que esses cultivos servem também para diversificar a alimentação dessas famílias e possibilitar mais autonomia destes produtores rurais.

Nas comunidades de Maués outras plantas e hortaliças são cultivadas. Uma vez que a dualidade dos ecossistemas tanto de terra firme, que se destacam por ter um solo ácido e de baixa fertilidade, quanto de terra de várzea, onde anualmente ocorre a renovação dos nutrientes pela vazante dos rios, facilitando a plantação, seja no chão ou em canteiros suspensos e improvisados. Com o manejo adequado dos agricultores, as plantas se desenvolvem e uma variedade é cultivada, conforme indica o quadro abaixo.

Quadro 2 – Plantas e hortaliças mais cultivadas nas comunidades de Maués

Ordem de importância	Plantas e Hortaliças Maués
1º	Cheiro verde (cebolinha e coentro)
2º	Chicória
3º	Couve
4º	Feijão de corda
5º	Pepino
6º	Pimentão
7º	Pimenta cheirosa
8º	Alfavaca

Fonte: Pesquisa de campo, 2021.

A partir dessa tabela se percebe que o cultivo de plantas e hortaliças são práticas dessas pessoas, lembrando que o rio é de grande importância para os povos tradicionais, pois além de fertilizar e irri-

gar a terra, dele também vem o pescado, outro alimento importante, uma vez que “a percepção do pescador amazônico sobre seu objeto de trabalho (o peixe) e o ambiente de trabalho (os rios, lagos etc.), é a base de sua subsistência e as formas de manejar esses recursos contribuem para a conservação do ambiente” (RAMOS et al, 2000, p. 133), sendo essas práticas agroextrativistas e ecológicas realizadas por homens e mulheres a combinarem a agricultura, a pesca, a caça e pecuária num sistema complexo de produção que visa não só suprir a necessidade econômica mais também reúne “o trabalho que é representado por um caráter único, ou seja, reunindo nos elementos técnicos e de gestão, o mágico, o ritual, enfim, o simbólico” (CASTRO, 1999, p. 06), onde todos os membros das famílias participam.

Destacamos que algumas pesquisas e estudos deixaram “de fora um debate extremamente interessante sobre a pertinência e a reprodução, apesar da modernização, de saberes de populações tradicionais sobre recursos naturais e suas estratégias de uso e de exploração comercial (CASTRO, 1999, p.33), pois na medida em que identificamos a falta de conhecimento técnico aos agricultores, estes por sua vez, estão municiados de uma técnica tradicional que utilizam para o cultivo. Como nos explica dona Acássia⁵⁵, 52 anos:

Quando a gente vai plantar a cebolinha, a couve, a alface, por exemplo, a gente leva em consideração adubação e o local antes de plantar porque senão, não vai vingar a planta, aí é trabalho jogado fora. Eu utilizo o adubo que tem por aqui, como folhas secas, esterco de boi, de galinha, terra preta ou mesmo adubo de pau podre. (Entrevista, 2019).

De acordo com Acássia, ela e outros agricultores fazem uso de adubos orgânicos para o cultivo das plantas e hortaliças, podendo serem plantados a qualquer período do ano, pois, são cultivados em recipientes reutilizados para essa finalidade como carcaças de antigas geladeira, bacia, baldes e panelas sem uso, além de canoas que não servem mais para o transporte, ou serem plantadas diretamente no chão, como na plantação de melancia, maxixe, milho, em que se aproveitam a terra rica em nutrientes que surgem com a vazante dos rios. Também pode ser construídos estruturas de madeira conhecidas

⁵⁵ Nome fictício para salvaguardar o nome da entrevistada.

como balcão, onde as hortaliças ficam em caixas retangulares suspensas por palafitas.

Este modo de cultivo se configura em um meio para driblar as diversidades existentes frente aos dois tipos de ecossistema, terra firme e a terra de várzea, que são um fator natural recorrente na região da Amazônia. Também percebemos no relato de Acássia que o saber tradicional interage com a ideia de Castro (1999, p.33), quando nos diz que “esses saberes têm atualizado processos de trabalho e padrões de gestão que continuam a compor o cotidiano da produção de muitas regiões, como a Amazônia”. Desta maneira, os agricultores também utilizam o conhecimento adquirido ao longo de gerações tanto para cultivarem a terra quanto para a criação de animais, como se observa no quadro 3:

Quadro 3 – Criação de animais nas comunidades de Parintins e de Maués

Ordem de importância	Animais
1º	Galinha
2º	Gado branco
3º	Gado búfalo
4º	Pato
5º	Porco
6º	Cavalo
7º	Carneiro
8º	Cabras
9º	Bovinos
10º	Outros

Fonte: Pesquisa de campo, 2019.

O conhecimento tradicional também é empregado na criação de animais de pequeno porte como se observa na tabela. Entretanto, essa criação é feita para a complementação de renda. A esse respeito Cunha e Almeida (2002, p. 13) assinalam que “não existe e não persiste um saber desvinculado da prática. No dia em que não mais se subsistir da floresta, todo um mundo de conhecimentos e de possibilidades de descobertas será perdido”. Portanto, faz-se necessário a valorização deste conhecimento tradicional dessas populações, pois, as transformações ocorridas no mundo do trabalho a partir do sistema capitalista de produção, colocou muitos trabalhadores e suas famílias em situação crítica de vulnerabilidade social.

Os povos tradicionais constroem estratégias para se equilibrarem em meio as dificuldades, seja com a agricultura familiar, pecuária, pesca, como em outras atividades para que assim possam ter meios de sobrevivência econômica, garantindo dessa forma a alimentação básica a si e aos seus dependentes, haja vista que, “a classe que vive do trabalho sofreu a mais aguda crise deste século, que atingiu não só a sua materialidade, mas teve profundas repercussão na sua subjetividade e, no íntimo inter-relacionamento destes níveis, afetou a sua forma de ser” (ANTUNES 1997, p. 15) e principalmente de se viver.

Este modo de viver e de relacionar tem se modificado mais ainda nesse momento pandêmico pelo qual estão passando, principalmente no que se refere ao acesso a políticas públicas de saúde, educação e assistência social, pois essas comunidades amazônicas que já sofriam com o distanciamento, com a Covid-19, que escancarou ainda mais a fragilidade da saúde pública no país e principalmente nos municípios a qual pertencem essas comunidades, se viram ainda mais desamparados e isolados pelas barreiras sanitárias que se fizeram necessárias para conter a pandemia.

A educação teve que se adequar a um sistema de internet precário e sem estrutura, revelando uma educação deficitária e fragmentada. Quanto a assistência social, que antes da pandemia já enfrentava as dificuldades oriundas das especificidades locais para atender as famílias em situação de vulnerabilidade econômica e social, agora, ficou ainda mais difícil, obrigando o trabalhador e a trabalhadora dessas comunidades a intensificarem e desenvolverem outras atividades para obterem complementação de renda, com a venda direta dos produtos que produzem, além do artesanato, e da coleta de camarão, uma vez que não possuem empregos formais que lhes garantam um salário mensal, ainda que, muitas famílias tenham acesso aos benefícios sociais que podem chegar até um salário mínimo mensal. Veja o quadro 4:

Quadro 4 – outras fontes de renda dos comunitários de Parintins e Maués.

Ordem de Importância	Benefícios sociais
1º	Bolsa Família
2º	Benefício de Prestação Continuada (BPC)
3º	Aposentadoria
4º	Aposentadoria Rural
5º	Pensão
6º	Outros

Fonte: Pesquisa de campo, 2019.

Os programas, benefícios e serviços da assistência e previdência social são de extrema importância para suprir as necessidades básicas destes trabalhadores, uma vez que a renda das famílias das comunidades proveniente da agricultura e outras práticas não é o suficiente para suprir as necessidades básicas. Assim, programas sociais como o Bolsa Família, o Benefício de Prestação Continuada – o BPC e os Benefícios Eventuais, constam na lei Orgânica de Assistência Social – o LOAS, que está regulamentada pela Lei 8. 742/98, e destaca, entre seus objetivos da política de assistência social que:

O benefício de prestação continuada é a garantia de um salário-mínimo mensal à pessoa com deficiência e ao idoso com sessenta e cinco anos ou mais que comprovem não possuir meios de prover a própria manutenção nem de tê-la provida por sua família. (BRASIL, 1993).

O BPC, o Bolsa família e a aposentadoria são os benéficos mais populares nas comunidades, entretanto, parece não contemplar ou não ser suficiente a todos, como se observa na fala de Cravo⁵⁶, 57 anos, ao nos dizer que: “eu ainda tenho que trabalhar muito, pois ainda não sou aposentado, ainda estou com 57 anos. Mas se eu fosse aposentado, eu estaria descansando, porque já trabalhei muito nesta vida e pelo jeito vou continuar” (Entrevista, 2019), evidenciando dessa forma que a promulgação da LOAS, que teve por intuito reafirmar os direitos estabelecidos na Constituição Federal de 1988, ainda tem muito por fazer para estender a cobertura dos programas e serviços a todos que necessitarem.

⁵⁶ Nome fictício para salvaguardar a identidade do entrevistado.

A Política Nacional de Assistência Social – PNAS de 2004, estabelece a gestão do benefício pelo Sistema Único de Assistência Social – SUAS – que foi aprovado em 2011 pela Lei nº 12.435, a qual faz parte da proteção básica de assistência social. De tal modo, que “seu impacto positivo no âmbito social e econômico retira milhões de pessoas da pobreza ganhando espaço e efetividade” (SILVA, 2014, p. 92). Além do mais, quando alcançado por esse público, torna-se muitas vezes a única fonte de renda garantida familiar, possibilitando uma certa autonomia. No entanto, os benefícios socioassistenciais não são satisfatórios para que as famílias em vulnerabilidade social possam superar tanto o desemprego quanto as condições de trabalho, que na área rural, em muitos casos, tendem a serem piores que na cidade. E dessa forma, os benefícios impactam de forma positiva nesse enfrentamento.

Os usuários da assistência social que historicamente foram subalternizados por desconhecerem seus direitos e não se apossarem-se deles, estão percebendo que sua participação é de extrema relevância e precisa ser efetivada o quanto antes (RODRIGUES 2011). Para Yazbek (1993, p. 18) “a subalternidade faz parte do mundo dos dominados, dos submetidos à exploração e à exclusão social, econômica e política”. No caso das pessoas pobres e subalternizadas, essa condição “supõe como complementar, o exercício do domínio através de relações político-sociais em que predominam interesses dos que detêm poder econômico e de decisão política” (YAZBEK, 1993, p. 18). Desta maneira, muitas famílias não são contempladas pela política de assistência social e se vêm obrigadas a desenvolverem outras atividades para complementação de renda e garantir o mínimo necessário para sua família.

O Programa Bolsa Família – PBF – foi criado visando contemplar muitas famílias em situação de pobreza que necessitavam de uma complementação financeira, porém, com as novas mudanças na política de transferência de renda realizadas no atual governo do presidente Jair Messias Bolsonaro, que optou por revogar “o Bolsa Família e substituir pelo Auxílio Brasil a partir de 08/11, como estabelece o art. 41 da Medida Provisória nº 1.061, de 9 de agosto de 2021. Todos os beneficiários do Bolsa Família receberão os valores reajustados automaticamente.” (BRASIL, Ministério da Cidadania, 2021), O Auxílio Brasil será de até R\$ 400 reais às famílias, caso a PEC 23/2021 seja aprovada, e, vai até 31 de dezembro de 2022.

Consciência política dos moradores das comunidades pesquisadas

Além do mais, a organização política das comunidades dos povos tradicionais da Amazônia tem suas especificidades que diferem das sociedades urbanas como assinala Lira e Chaves (2016, p. 75) quando diz que, eles “produzem condições propícias para os mais diversos processos sociais, dentre os quais se destacam as ações comunitárias, como meio para a organização sociopolítica”. Uma estratégia para lidar e tentar resolver suas demandas locais, baseada na solidariedade. Assim sendo, “a solidariedade interna aos grupos, as alianças políticas com interlocutores externos, as reivindicações feitas nas manifestações públicas e nas campanhas, segundo o grau de politização e conscientização do grupo social” (LIRA E CHAVES, 2016, p. 75), sendo uma estratégia focada na revogação das conquistas e direitos e de encontro com a resistência diante de um sistema que oprime e sufoca os beneficiários.

Porém, se evidencia muitas formas de estratégias frente a essa questão, que são desenvolvidas pelos grupos afetados como as organizações de associações, os ajuris⁵⁷, os mutirões e os puxiruns⁵⁸ (LIRA E CHAVES, 2016), no intuito de superarem várias dificuldades referente a carência dos bens, da ausência de serviços e benefícios sociais, fortalecendo ainda os laços afetivos entre as famílias, os vizinhança e o compadrio, bem como a própria organização política, social e cultural em que estão inseridos.

A organização de homens e mulheres destas comunidades refletem a consciência política destes atores sociais, bem como a sua autonomia de se auto-organizarem enquanto grupo social. Haja visto, que “a organização é o conceito crucial, o nó que liga a ideia de interrelação à ideia de sistema. Saltar diretamente das inter-relações ao sistema, retroceder diretamente do sistema às interrelações, é mutilar e desvertebrar o próprio conceito de sistema” (MORIN, 2008, p.164). É dessa maneira que essa organização, se transforma, se produz e se religa, e assim mantém seu próprio sistema, que não exclui a dependência relativa ao mundo exterior.

57 Na Amazônia se refere a reunião ou ajuntamento de pessoas com um determinado fim cooperativo.

58 Espécie de ajuda recíproca, um costume pelo qual o interessado convida pessoas próximas para uma atividade de trabalho e, quando também for convidado, fará o mesmo, retribuindo o favor.

A auto-organização é verdadeiramente uma auto-eco-organização porque sua transformação extrapola o seu ser (PETRAGLIA, 1995, p. 61). Logo, quando estes produtores e produtoras promovem feiras como no caso das comunidades de Maués e a venda de produtos pelos produtores individualmente, como acontece em Parintins, ao ocuparem um espaço público, estão automaticamente fortalecendo suas práticas e ainda oferecendo produtos agroecológicos de uma agricultura familiar sustentável. Uma vez que, a agroecologia alia vários conhecimentos para uma agricultura ambientalmente sustentável, eficiente e economicamente justa, maximalizando a produção e otimizando o agroecossistema como um todo, evitando de forma significativa o agravamento das dimensões políticas, econômicas, sociais, culturais, éticas, energéticas e ambientais

Referências

ANTUNES, Ricardo, - 1953. **Adeus ao Trabalho? Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo**. São Paulo: Cortez: Campina – SP; Ed.: Universidade Estadual de Campinas, 19957.

BRASIL. Ministério da Cidadania. **Governo Federal reajusta as faixas de extrema pobreza e de pobreza e aumenta o valor dos benefícios assistenciais pagos a essas famílias**. Brasília. 06, nov. de 2021. Disponível em: < <https://www.gov.br/pt-br/noticias/assistencia-social/2021/11/governo-federal-reajusta-as-faixas-de-extrema-pobreza-e-de-pobreza-e-aumenta-o-valor-dos-beneficios-assistenciais-pagos-a-essas-familias>> Acesso em: 18 de nov. 2021.

BRASIL. **Política de Assistência Social PENAS/SUAS**. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Social e do Combate a Fome/Secretaria Nacional de Assistência Social, setembro, 2004.

BRASIL. **Lei nº 8.742, de 7 de dezembro de 1993**. Lei Orgânica da Assistência Social. **Do Benefício de Prestação Continuada**. Brasília, DF: 1993.

BRASIL. Constituição Federal de 1988. Brasília: Congresso Nacional, 1988.

CANTO, Otávio. LIRIO, A.; FERRÃO, E. **Ribeirinhos do Mapuá**. In: MOTA, G.; et al. (Org.). Caminhos e Lugares da Amazônia: ciência, natureza e territórios. Belém: GAPTA/UFPA, 2009, v. 1, p. 7-240.

CASTRO, Edna. **Tradição e modernidade: a propósito de Formas de trabalho na Amazônia.** PAPERS do NAEA, n. 097, 1999.

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

IBGE. **INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA: Censo Demográfico – 2010. População.** Rio de Janeiro: IBGE, 2010.

LIRA, Talita de Melo; CHAVES, Maria do Perpétuo Socorro Rodrigues. **Comunidades ribeirinhas na Amazônia: organização sociocultural e política.** INTERAÇÕES, Campo Grande, MS, v. 17, n. 1, p. 66-76, jan./mar. 2016.

MACHADO, Aione; SILVA, C.M.M; BULCÃO, L.; SEFAIR. R; AZEDO, R. **Produção agrícola camponesa na Amazônia: análise da produção agrícola camponesa da comunidade do Maranhão no município de Parintins.** In: Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina. São Paulo, 20 a 26 de março de 2005.

MACHADO, D. O. et al. **Comunidade São Raimundo do Mutuca recebe alunos do IFAM para aula de campo.** Portal do Instituto Federal do Amazonas, 2018. Disponível em: < <http://www2.ifam.edu.br/campus/maues/noticias/comunidade-sao-raimundo-do-mutuca-recebe-alunos-do-ifam-para-aula-de-campo> >. Acesso em: 10 de novembro de 2021.

MORIN, E. O método 1: a natureza da natureza. Porto Alegre: Sulina, 2008. 2 ed. 479p.

PETRAGLIA, I. C. **A educação e a complexidade do ser e do saber.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1995. 115p.

RAMOS, P. M. S. et al. **Etnoconhecimento de pescadores na Amazônia Central: estudo de três comunidades nos lagos Grande e São Lourenço, Manacapuru (AM).** In: Somanlu: Revista de Estudos Amazônicos do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas. Ano 1, n. 1 (2000 -). Manaus: Edua, 2000.

RODRIGUES, Samuel. **SUAS na visão do usuário.** Disponível

em: <www.mds.gov.br/saladeimprensa/boletins>. Consultado em 18/11/2021.

WAGLEY, Charles. **Uma Comunidade a Amazônica: Estudo do Homem nos Trópicos**. Tradução de Clotilde da Silva Costa. Volume: 290; Edição: 1ª; Ano. Companhia Editora Nacional: São Paulo. 1957.

SILVA, Marta Borba. **Assistência Social e seus usuários: entre a rebeldia e o conformismo**. São Paulo: Cortez, 2014.

YAZBEK, Maria Carmelita. **Classes Subalternas e Assistência Social**. São Paulo, 1993.

Os grupos de mulheres e a geração de renda na Comunidade do Menino Deus do Limão

Maria do Socorro Libório dos Santos⁵⁹

A comunidade Menino Deus é uma comunidade com características marcantes. Possui uma bela paisagem com áreas planas, emoldurada por praias e terras de várzea, águas serenas e pela vegetação de restinga e igapós, típica da região, que fazem dela um cenário atrativo para os que a visitam.

Ali, é expressiva presença do protagonismo feminino, que faz da agricultura, da tala do arumã e da bacaba, cipó titica, cipó ambé, de maneira artesanal, tradicional e sustentável, da costura em tecido uma fonte de renda para ajudar no sustento das suas famílias.

Na tabela abaixo, estão registrados os dados estatísticos que revelam que a organização econômica das famílias na Comunidade Menino Deus do Limão, tem sua renda oriunda, principalmente, do Programa Bolsa Família e aposentadoria, mas para complementar a renda familiar, as mulheres utilizam estratégias realizando atividades voltadas para a agricultura e o artesanato.

Tabela 01 – Origem da Renda familiar na Comunidade Menino Deus do Limão

Ordem de importância	Renda
1º	Bolsa Família
2º	Aposentadoria
3º	Agricultura
4º	Outros
5º	Artesanato

Fonte: Pesquisa de campo, 2021.

Já a agricultura representa a terceira fonte de renda que garante o sustento das famílias da comunidade, e na maior parte, praticada pelas mulheres. Elas desenvolvem nos seus quintais, atividades de cultivo das hortaliças que vai do Cheiro-verde (coentro e cebolinha)

⁵⁹ Mestra em Ciência da Educação pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Professora do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas.

ao tomate, (Tabela 08). Esses produtos servem tanto como forma de subsistência, como também são comercializados nas feiras livres de Maués.

Tabela 02 - Plantas e hortaliças cultivadas com mais frequência na Comunidade Menino Deus do Limão.

Ordem de importância	Planta ou hortaliça
1º	Cheiro verde (coentro e cebolinha)
2º	Couve
3º	Chicória
4º	Feijão-de- Corda
5º	Pepino
6º	Pimenta-de cheiro
7º	Pimentão
8º	Pimenta-queimosa
9º	Maxixe
10º	Alfavaca
11º	Berinjela
12º	Tomate

Fonte: Pesquisa de campo, 2021.

Uma outra fonte de geração de renda na comunidade está voltada para a pesca, para a caça e pequena criação de animais como porco, galinha e pato. Essas atividades são desenvolvidas tanto por homens quanto por mulheres na comunidade. Convém registrar que, parte das mulheres dessa comunidade já demonstram um certo grau de autonomia e têm uma dinâmica de organização para comercializar seus produtos nas Feiras de Livres de Maués. Segundo a comunitária Patrícia, “São duas associadas que levam os produtos. Elas vêm de lá numa voadeira, que é da presidente da Associação, e o combustível é por conta da porcentagem que elas deixam no caixa

da Associação, quando fazem as vendas. Disso todas são cientes” (Entrevista, 2021).

Outra atividade econômica desenvolvida no município é o artesanato. “Fonte de renda para famílias ao redor do mundo, o artesanato é um ofício este que impacta na diminuição da pobreza e no desenvolvimento regional, tanto nas áreas urbanas quanto rurais” (MAKHITHA, 2016; SÁNCHEZ-MEDINA, 2018). Oferece oportunidades para as mulheres se sustentarem e também manterem vivos os produtos, técnicas e conhecimentos tradicionais (MAKHITHA, 2016; ALVARADO; CUENTAS; FERNÁNDEZ, 2016), (apud SOUZA et al 2020, p. 02)

No que tange aos artesanatos produzidos pelas mulheres da associação, estão o trabalho com teçume (cipó e tala de arumã,), argila, costura em tecido e entalhe em madeira. São produzidas vassouras, cestarias, peneira, remo, tipiti, objetos de decoração, colher de pau, panelas, fogareiro e outros utensílios da cozinha.

A ideia dos trabalhos artesanais começa a ser plantada em 1980, pelo Senhor Mário Itou, que ao ser chamado para contribuir com suas experiências, observou abundância em matéria-prima, então sugeriu aos comunitários que desenvolvessem atividades de cerâmica com o barro, e de teçume, com cipó. Isso geraria renda para custear as necessidades das famílias. Como a comunidade não deu muita credibilidade, somente a família Itou continuou com esses trabalhos. Com o passar do tempo, foi visto a importância desse empreendimento para geração de renda.

Hoje, para produzir e comercializar seus produtos e criar um ambiente de geração de renda, a comunidade já se organizou em forma de associação- a Associação de Artesãos Unidos para Vencer, doravante A.A.U.V. Para conhecermos um pouco dessa história, Dona Célia, (72 anos), sócia e fundadora, faz a seguinte narrativa:

A história da nossa associação começa com a vontade de 13 mulheres artesãs que unidas buscamos criar alternativas para ganhar uma renda para ajudar nossa família. Eu fui fazer uns cursos em Manaus, meu marido sempre me apoiou e aí o que aprendia ia repassando para as demais mulheres daqui e foi assim que foi aumentando o número de mulheres no nosso grupo. Mas não tivemos muito sucesso no primeiro momento e parou, mas desejo de criar uma associação sempre teve

vivo em algumas mulheres. Em 2015, teve uma ação de professores da Universidade, UFAM, e aí, foi tendo incentivo e criamos então a Associação das Mulheres do Limão- Unidas para Vencer. Ah! Aí a gente foi vencendo mesmo. Hoje a gente tem a professora Melissa e a professora Libório, do IFAM que muito incentivam e ajudam nossa produção de artesanato. Eu e as outras que já sabemos trabalhar com barro e teçume ajudamos as mais novas e as outras que tinham vontade de aprender e assim foi aumentando o número de sócias e sócios, são os homens que nos ajudam (ENTREVISTA, 2021.)

A A.A.U.V conta com 23 associados, sendo 15 mulheres e 08 homens, tem como presidente a senhora Rosilene Paulino que vem desenvolvendo os trabalhos artesanais na comunidade, juntamente com as mulheres que, diferente da cultura tradicional, em que cabe a mulher a preocupação exclusiva da dinâmica do lar, elas exercem muito além da função reprodutiva, mas as funções produtivas, contribuindo de forma significativa para a geração de renda familiar, conforme nos conta Dona Graciete, nascida e criada nesta comunidade:

Meu trabalho foi sempre na lida da roça, mas também aprendi com minha sogra a fazer vasilhas de barro, as cerâmicas, e assim sou mestra do artesanato, isso quer dizer que agora eu ensino a fazer artesanatos. Um dia eu era aprendiz, hoje sou mestra. Meu marido faleceu, e o artesanato tem me ajudado tanto na renda, eu recebo muitas encomendas, mas tiro um dia também para fazer lá na associação, que a gente se ajuda e todos saem ganhando (ENTREVISTA, 2021).

Nesse sentido, a dinâmica para os trabalhos acontece de duas formas: três dias na semana são para o trabalho coletivo, que acontece no centro social, depois as tarefas são levadas para casa por conta das crianças que estudam e precisam ser acompanhadas. No fim do mês, elas se organizam para a venda, que em função da pandemia, apenas duas mulheres saem para essa atividade. Quando retornam, elas se reúnem sob a coordenação das conselheiras, para fazer a prestação de contas e dialogarem sobre os pontos positivos e negativos e, assim, perceberem em que precisam melhorar.

Observa-se que nessa lógica, a natureza da vida em comunidade, sobretudo nas comunidades rurais, já caracteriza uma prática

da Economia Solidária, considerando seu modo de vida naquele local. Essa prática é presente em alguns aspectos na vida das mulheres da comunidade Menino Deus. Conforme Viana (2015).

A geração de trabalho e renda, a cooperação, a autogestão, a autonomia, o desenvolvimento do coletivo e de movimentos sociais, a inclusão produtiva, a formação de empreendedores e sua capacitação contínua, o desenvolvimento econômico, social e ambiental de comunidades e regiões- múltiplos são os objetivos da política (em todas as suas instâncias) e das ações que buscam o fomento da economia solidária (VIANA, 2015, p. 07).

Para a realização dessas atividades artesanais, a matéria-prima é retirada pelos homens, considerando que carece de grande esforço físico. Desta forma, elas acordam, por meio de reunião, que cada esposo é responsável pela retirada do barro e do cipó para sua esposa trabalhar. Fazendo dessa forma, ela deixa 10% para a Associação e ao produzir seu artesanato com matéria-prima da associação, ela ganha só 10% das vendas.

Convém ressaltar que o trabalho com argila se destaca entre as atividades artesanais realizadas pelas mulheres, no entanto elas vêm externalizando suas angústias referentes a matéria-prima, utilizada para ambas as atividades, seja de modelagem ou de teçume, como o barro, o cipó e os pigmentos naturais para os acabamentos das peças. Segundo D. Célia:

O barro é retirado da margem do rio, chamado parte da marinha, mas isso pra mim, como sócia, eu não estou concordando muito, e o dono do terreno autorizou a retirada do barro, mas se a gente conduzir mais atividades, não sei, como vai ser, outra preocupação é o cipó. Nós temos nossas matas.... A gente tem que criar um projeto pra gente conduzir o trabalho do cipó, com garantia de saber que não está agredindo a floresta. Isso é bom para corrigir enquanto é tempo (Entrevista, 2021).

Como se vê, a produção dos trabalhos artesanais tem forte relação com o meio ambiente, pois sem elementos advindo da natureza não há peças artesanais. Esse fato revela a importância e a

preocupação com o meio ambiente e ao mesmo tempo com a geração de renda, por parte das artesãs do Menino Deus, que se destacam no cenário da produção artesanal de Maués. Conforme Torres, (2012, p.117). “O cuidado que as mulheres têm para com a terra, floresta e rios guarda sutilezas de uma mística transcendental presente no cotidiano e no universo feminino das práticas sociais. ”

No decorrer desta pesquisa, observar-se que as artesãs da comunidade expressam um forte espírito coletivo, na medida em que organizam seus encontros tanto para partilhar suas inquietudes, em relação a geração de renda, ao meio ambiente, as políticas públicas, como também suas alegrias e conquistas. Elas lembram com saudade dos encontros festivos realizados no fim de cada mês, antes da pandemia, quando se reuniam no Centro Social da Comunidade para celebrar o resultado dos trabalhos e das vendas dos artesanatos. É o que revela nossa entrevistada:

“No final no nosso trabalho de cada mês, a gente se reunia e fazia uma comemoração. Cada uma trazia goiaba, cupu, banana, e outras frutas que tivesse e a gente fazia os doces, os sucos e castanha coberta. Depois, todos comiam, adultos, crianças, e era assim que a gente comemorava” (D. Célia, Entrevista, 2021).

As peças produzidas por elas são expostas para vendas na própria comunidade, em tempos festivos, em que a comunidade recebe visitantes; nas Feiras Livres de Maués, outras estão sendo encaminhadas para fora do município, além de serem também expostas nas redes sociais. A exposição nas feiras livres da cidade vem ocorrendo da seguinte forma: Feira dos Artesãos, promovida pela Secretaria de Cultura e Turismo - SECTUR, nos dias de sextas-feiras e sábados, a cada 15 dias; Feira Agroecológica, promovido pela Rede Maniva – REMA, em parceria com o IFAM, na primeira quarta-feira de cada mês.

Atualmente, a Associação vem expandindo suas vendas para fora do município. “O lojista de Manaus, Neto Peixoto veio aqui, comprou nossas peças, gostou, agora, a gente manda em quantidade pra lá. Diz ele que assim que chegam as peças, saem logo, e tem muita procura de painéis de barro que vai ao fogo. Foi o Dany que apresentou ele pra Associação”. (Entrevista, 2021).

Para que as peças de artesanato sejam expostas para a comercialização até as Feiras e Lojas de Manaus, as associadas contam com o apoio da Secretaria de Turismo do município, do Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas -SEBRAE e da contribuição do caixa da própria Associação.

Além dessas vendas, a Associação terá a oportunidade de participar da Feira de Artesanato Expominas, em Belo Horizonte, no mês de dezembro, próximo. Para tanto, elas participaram, primeiramente, de uma Exposição on-line, incentivadas pelo SEBRAE, onde concorreram com mais de 100 municípios e ficaram entre as 10 que mais venderam seus produtos. Com grande entusiasmo, Patrícia relata:

Primeiro nós fizemos, eu e a Bia, a Beatriz Macedo a inscrição na Feira On line, depois mandamos fotos das nossas peças, e elas foram avaliadas por uma design do SEBRAE, porque as peças tinham que passar por avaliação, e nossas peças todas foram aceitas, e quem ficasse entre os dez mais vendidos, ganharia o espaço para participar da feira em Belo Horizonte, e nós conseguimos (Entrevista, 2021).

Como se percebe, já vem ocorrendo um acompanhamento com certa frequência por parte do SEBRAE na comunidade, que vem contribuindo, além de outras, no design das peças de barro e de cestaria, considerando a necessidade de suprir e atrair o mercado consumidor, sem que essas obras percam sua identidade, mas sim procurando conciliar artesanato, identidade e a geração de renda.

Seja no trabalho com as cestarias ou na modelagem do barro, as artesãs resgatam a memória e mantêm a cultura da comunidade, haja vista o simbolismo presentificado nos teçumes, nas pinturas e nas peças modeladas. Cada peça artesanal parece ser reflexo da história de vida de cada mulher, que com seu protagonismo, externa uma certa altivez e um sentimento de pertencimento quando falam das atividades que realizam na comunidade.

Outra atividade de geração de renda existente na comunidade é a de corte e costura de tecido, antes do registro oficial da Associação das Artesãs, por iniciativa das comunitárias, foi criado um Clube de Mães, onde elas se reuniam para trocar ideias e experiências de corte costura, bordados, tapetes, e outras, tendo como monitoras,

duas mulheres da própria comunidade. Conforme Patrícia: “Antigamente, existia um Clube de Mães, e tinha um projetinho sobre bordado e costura, a Valde e a Rosilene que ensinavam as costuras, porque elas sabem costurar bem, até roupa social. Depois, eram vendidas nas feiras da comunidade em Maués” (Entrevista, 2021),

A partir dessa ação, o grupo Interdisciplinar de Estudos Socioambientais e Desenvolvimento de Tecnologias Sociais Apropriadas na Amazônia- Grupo Inter-ação, da Universidade Federal do Amazonas- UFAM, por meio do projeto Desenvolvimentos de Ações Integradas de Pesquisa-Ação e Extensão Tecnológica voltadas para a Inclusão social no Meio Urbano e em Comunidades Ribeirinhas no estado do Amazonas, concedeu ao Grupo dessas artesãs 10 máquinas de costuras, permitindo a geração de renda por um determinado período.

Em 2021, frente às demandas da comunidade, o trabalho foi iniciado por mulheres, por meio do Projeto de Extensão do Instituto Federal, de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas IFAM/ *Campus* Maués, com o nome “Pano de Prato: costureiras artesãs e empreendedoras, idealizado por um grupo de servidoras, representando uma possibilidade a mais de geração de renda para comunidade. O projeto tem como objetivo oferecer às mulheres dessa comunidade, capacitação, por meio de oficinas e vem buscando incentivar ideias criativas que transformem talento e arte em negócio.

A ideia do projeto surgiu em meio a pandemia causada pela COVID-19. Enquanto para algumas mulheres a situação já era de vulnerabilidade social, o momento em que se vivia, as deixava em situação mais difícil. Sabido que IFAM está estruturado no tripé Ensino, Pesquisa e Extensão, tem grande papel social na comunidade onde está inserido.

Nessa perspectiva, a Extensão representa um braço para se estender conhecimentos, trocar experiências, oferecendo ações que promovam a inclusão social, a geração de oportunidades e melhoria das condições de vida das pessoas, preferencialmente, das com maior vulnerabilidade social.

“A prática extensionista tem como função básica produzir e socializar o conhecimento de forma a intervir na realidade. Assim, busca também interligar as atividades de ensino e pesquisa com as demandas da sociedade.” (FORPROEX, 2018).

Ao considerar que na comunidade já havia também uma afinidade com as atividades de corte e costura, por conta de trabalho realizado em anos anteriores, assim como a existência das máquinas de costuras que estavam ficando travadas por estarem ociosas, surgiu a necessidade de reavivar esses talentos e valorizar as habilidades, proporcionando caminhos, por meio de orientação, incentivo e formação empreendedora.

Para tanto, além da afinidade com as atividades de corte e costura, faz-se necessário que essas mulheres aumentem a noção de aspectos fundamentais para planejar seus negócios: pesquisar as demandas do mercado, calcular custo e benefício, enfim, utilizar as ferramentas do empreendedorismo que colabora para garantir, de fato, a geração de renda.

Dornelas (2008, p.22) afirma que “Empreendedorismo é o envolvimento de pessoas e processos que, em conjunto, levam a transformação de ideias em oportunidades. E a perfeita implementação destas oportunidades leva à criação de negócios de sucesso”.

E para a criação de um negócio, o plano de negócio é uma ferramenta ideal para que estas mulheres possam traçar um desenho do mercado, do produto e de suas atitudes. É por meio dele que as informações sobre seus produtos e serviços, clientes, concorrentes, fornecedores, e principalmente, medir suas fragilidades e suas forças, que contribuirão para a identificação da viabilidade de sua ideia e geração dos negócios. Rosa (2007), informa que:

Um plano de negócio é um documento que escreve por escrito os objetivos de um negócio e quais passos devem ser dados para que esses objetivos sejam alcançados, diminuindo os riscos e as incertezas. Um plano de negócio permite identificar e restringir seus erros no papel, ao invés de cometê-los no mercado (ROSA, 2007, p. 08).

O projeto Pano de Prato vem sendo realizado por meio de oficinas de empreendedorismo e oficinas de costura, para um grupo de 19 mulheres na comunidade Menino Deus. Nas oficinas, são desenvolvidos os princípios de empreendedorismo, modelagem de negócio, detalhes de acabamento na costura, visando melhorar a autoestima, a valorização do trabalho como artesã e consequentemente o empoderamento dessas mulheres.

Essa é mais uma atividade laboral desenvolvida por mulheres da comunidade Menino Deus, com intuito de gerar renda e melhorar a qualidade de vida de suas famílias. Após as oficinas, elas já começaram a comercializar suas produções de pano de prato, na Feira do Artesanato de Maués. Conforme narra uma das nossas entrevistadas: “Esse projeto da professora Libório do IFAM, onde nossa comunidade aceitou e nós voltamos com nossa costura, que fazia tempo parado e as mulheres mais jovens estão trabalhando e isso dá rendimento pra nossa comunidade”

Nesses espaços de oficinas, de encontros que se realizam os trabalhos com artesanato, seja de cipó ou modelagem de barro, de costura, além de gerar renda complementar para o sustento das suas famílias, pode ser propício para que elas partilhem suas angústias e alegrias, reconheçam seus valores, suas limitações e até seus pontos de melhoria. Esses trabalhos permitem as pessoas o aumento da sua autoconfiança e sua autonomia nas suas buscas pessoais.

No decorrer da nossa pesquisa, vimos que o grupo de mulheres participantes são persistentes e otimistas, vendo-se como alguém com potencial para criar, recriar, ampliar suas habilidades e compartilhar seus desafios do dia a dia, suas superações e outras coisas boas. Foi o que podemos perceber na fala de D. Graciete “gora não deixo de fazer minhas vasilhas de barro, porque é ali que me ‘interto’, me crio, me invento, e vou inventando as coisas, nem vejo a tristeza e nem o tempo passar” (Entrevista, 2021).

Nossa pesquisa revela que o artesanato vem representando um mecanismo de inclusão social e geração de renda para essas famílias. A associação que é formada na sua maior parte por mulheres, vem ganhando visibilidade no mercado, por conta dos seus trabalhos, sua organização, dentre outros, assim como a volta das atividades com a costura. Sendo assim, as mulheres têm papel significativo na organização da economia, com perspectiva de que no futuro, tendo mais incentivos, a bolsa família seja apenas um complemento na renda das famílias dessa comunidade.

Referências

ANDRADE, P. C. M. Criação e manejo de quelônios no Amazonas. Manaus: IBAMA, ProVárzea, 2004. 513 p.

ANDRADE, P. C. M. et al. Programa Pé-de-Pincha, 12 anos de Manejo Participativo de Quelônios por Comunidades do Médio Rio Amazonas, Negro e Madeira. In: 1.o Workshop Estratégias para Conservação de Quelônios da Amazônia: Proteção de Praias. Manaus: Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia – INPA, 2011.

ANDRADE, P.C.M. 2008. Criação e Manejo de Quelônios no Amazonas. Provárzea/IBAMA, Manaus. 528 p.

ANDRADE, P.C.M.; LIMA, A. C.; AZEVEDO, S. H.; OLIVEIRA, A. B. et al. Programa Pé-de-pincha, 12 anos de Manejo Participativo de Quelônios por comunidades do Médio Rio Amazonas, Negro e Madeira. In: 1 WORKSHOP estratégias para conservação de quelônios da Amazônia: proteção de praias, 2011, Manaus.

DORNELAS, José Carlos Assis. Empreendedorismo corporativo: como ser empreendedor, inovar e se diferenciar na sua empresa. 2. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2008.

ROSA, Cláudio Afrânio. Como elaborar um plano de negócio. 01 Ed. Brasília: SEBRAE, 2007. Disponível em: Acesso em 05/11/2021. SANTANA CASAS DE ALVENAR

TORRES, Iraíldes Caldas. *O ethos das mulheres da Floresta*. (Org.) Manaus: Ed. Valer, 2012

VIANA, André Luciano; VALADARES, Kelly Roselaine. (Org.). Economia Solidária e o Mundo do Trabalho: aprender e ensinar. Novo Hamburgo: Feevale, 2015.

A Feira agroecológica de Maués: uma tecnologia social

Anndson Brelaz de Oliveira⁶⁰

Melissa Michelotti Veras⁶¹

A Feira Agroecológica de Maués é resultado de um amplo processo de organização social que teve início na Pandemia de COVID 19, em junho de 2020, como uma iniciativa colaborativa para facilitar o escoamento de produção de forma direta ao consumidor por meio das Cestas da Agrobiodiversidade que integrou o projeto “Comunidade que Sustenta Agricultura: uma nova perspectiva para a organização produtiva da cadeia de alimentos em tempos de pandemia.”

Esse projeto teve como objetivo evitar a exposição de consumidores e agricultores nas feiras livres do município e foi desenvolvido por colaboradores da Rede Maniva de Agroecologia (REMA) como o apoio de instituições locais como o Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia *campus* Maués (IFAM-CMA) e do Instituto de Desenvolvimento Sustentável da Amazônia (IDESAM) através da Aliança Guaraná de Maués (AGM).

Com o aprofundamento da crise provocada pela Covid 19, a insegurança alimentar tornou-se um agravante para a população em geral, fazendo com que membros da Rede Maniva de Agroecologia buscassem criar em Maués estratégias de comercialização direta de alimentos produzidos de forma agroecológica, evitando atravessadores e estimulando a maior interação entre produtor e consumidor. De acordo com (HIRAI, 2011, p.11) o alimento é uma necessidade vital indispensável para os seres humanos, pois, “trata-se da construção da humanidade em nível individual e coletivo para o qual é primordial a alimentação”.

A Rede Maniva de Agroecologia (REMA) está presente no Amazonas desde 2011 como um movimento que atua em âmbito local e regional, buscando agregar iniciativas para aprimorar a pro-

60 Mestre em Educação Agrícola pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas.

61 Mestre em Agroecossistemas pela Universidade Federal de Santa Catarina. Professora do Instituto Federal do Amazonas, Campus/Maués

dução agroecológica, a organização coletiva e potencializar a comercialização dos produtos agroecológicos, buscando a garantia da procedência orgânica da produção agrícola através do Sistema Participativo de Garantia (SPG) e da Organização de Controle Social (OCS).

São realizados os intercâmbios para interação de saberes entre os agricultores familiares agroecologistas ou em processo de transição que comercializam seus produtos na Feira Agroecológica de Maués a partir dos grupos que constituirão as Organizações de Controle Social Nesse contexto, a Agroecologia vem atuando como um movimento social que busca a autonomia nos processos de comercialização, a certificação dos produtos agroecológicos para geração de renda e a melhoria da qualidade de vida de agricultores e consumidores e por conseguinte das mulheres que estão à frente dessa iniciativa.

Esse trabalho em rede vem possibilitando o fortalecimento do debate político sobre Agroecologia, sobre o recorte de gênero, além da organização na comercialização e na defesa da soberania e segurança alimentar e nutricional, por meio da oferta de alimentos saudáveis, sem agrotóxicos e que vêm direto dos agricultores familiares para a mesa dos consumidores. A proposta está centrada na busca do escoamento da produção através dos canais curtos de comercialização favorecendo a inserção de agricultores familiares no processo de produção agroecológica e no acesso a alimentos agroecológicos por parte de consumidores.

Assim, com o abrandamento da Pandemia de COVID-19 no município, em agosto de 2020, teve início a organização da I Feira Agroecológica de Maués, realizada em 30 de setembro de 2020. A partir de então, a Feira Agroecológica de Maués acontece na primeira semana de cada mês na Praça Coronel João Verçosa localizada em frente à Igreja da Matriz Nossa Senhora da Conceição, com o apoio da Paróquia e a participação de aproximadamente 13 famílias de agricultores representadas por cinco comunidades de Maués, sendo elas: Safrita, Pupunhal, Maués Miri, São Raimundo do Mutuca e Menino Deus do Limão.

As Feiras Agroecológicas são espaços que expressam a cultura alimentar de um povo de uma determinada região. Como parte da cultura Amazônica, a tapioca, os bolos de macaxeira e o pé-de-mo-

leque dividem o espaço das barracas com frutas e verduras frescas, com o artesanato local e atrações culturais, junto das conversas entre agricultores, agricultoras, consumidores e consumidoras.

É neste cenário que a Feira Agroecológica de Maués vem proporcionando uma interação maior entre a população da cidade e do campo, valorizando a cultura local através da comercialização direta de alimentos da agricultura familiar cultivados com base nos princípios agroecológicos, que abrangem a solidariedade, o respeito ao meio ambiente, além da oferta de alimentos regionais livres de agrotóxicos. Através da participação na Feira Agroecológica, elas conseguem dar maior visibilidade ao papel central que as mulheres exercem na organização produtiva das famílias e vêm conquistando cada vez mais autonomia e independência econômica.

De acordo com Sabourim (2009, p. 268-269), “No Brasil, as feiras locais e os mercados de proximidade proporcionam exemplos de mercados que produzem vínculos sociais e produzem a sociabilidade por meio das relações diretas entre produtores e consumidores”, são os chamados mercados de reciprocidade que hoje, muitas vezes, passam a ser agrupados sob o termo de *economia solidária* como uma tentativa de reconstrução de estruturas e relações de reciprocidade. A economia feminista pressupõe uma organização da vida econômica, social e política de forma igualitária pelos que se associam para produzir, comercializar e consumir

Podemos dizer que a Economia Solidária é um modo de organizar a vida econômica, social e política de uma sociedade, a partir dos princípios da cooperação, solidariedade, e justiça social. Tem como centro a valorização do ser humano, nas relações de trabalho, produção, comercialização e consumo. É, portanto, a valorização das relações sociais, considerando a sustentabilidade ambiental, igualdade, justiça de gênero, raça, e o reconhecimento e valorização do trabalho reprodutivo, como fundamental para a humanidade (IBIDEM, 2009, p. 268-269).

Na Feira Agroecológica de Maués é marcante a presença das mulheres constituindo-se um importante espaço de visibilidade para o seu papel na economia das famílias e como agente de transformação que mobiliza outras mulheres para participar da vida social e

modificar os espaços a que pertencem. É nessa partilha com outras mulheres que elas se recordam do seu potencial criativo, transformando-se em uma fonte para o empoderamento das mulheres.

A potência da Feira Agroecológica e esse trabalho coletivo está justamente em articular encontros, delinear caminhos e partilhar experiências no enfrentamento das diversas formas de opressão nas diferentes realidades. Assim, são gerados conhecimentos a partir das práticas, dos encontros e das relações que se constroem no tempo-espço das feiras.

Nesse contexto, a Feira Agroecológica constitui-se como uma estratégia para o processo de empoderamento das mulheres uma vez que elas passam a compreender melhor o seu papel na sociedade. Para Torres (2012) as mulheres da floresta exercem um papel central na organização da economia de seu grupo familiar e dentro da sua própria comunidade, sendo, pois, fundamentais no aspecto da segurança alimentar. Outra dimensão importante das feiras é a comunicação, pois lá elas fazem intercâmbios de conhecimentos entre seus pares e com a sociedade geral, reafirmando sua identidade com o trabalho, com a terra e a natureza. Elas detêm um saber tradicional sobre a forma como produzir e a relação disso com o auto sustento.

Nas comunidades pesquisadas, o escoamento da produção até as feiras livres de Maués depende de recursos próprios. Com a venda desses produtos elas compram gêneros alimentícios, roupas e material escolar para as crianças e afirmam, na grande maioria, que o recurso é suficiente para atender as necessidades das famílias. Através das Feiras Livres é possível criar um vínculo direto entre consumidores e produtores, valorizando produtos da sociobiodiversidade local e, ao mesmo tempo, a reinserção econômica de categorias sociais em situação de vulnerabilidade e insegurança alimentar.

Juntamente ao processo de criação da feira, iniciou-se a realização dos intercâmbios para valorização de práticas e troca de experiência agroecológicas visando a constituição das Organizações de Controle Social (OCS) e a aplicação dos princípios agroecológicos nas unidades familiares participantes da feira.

As OCS, visam dar maior credibilidade aos processos de produção agroecológica, integrando intercâmbios de aprendizagem para a consolidação dos princípios⁶² e conhecimentos agroecológi-

⁶² Carta de Princípios da Rede Maniva de Agroecologia (REMA, 2017)

cos entre agricultores e consumidores da Rede Maniva de Agroecologia. A inovação tecnológica não é provocada apenas por razões técnicas, mas motivada por aspetos sociais, políticos e culturais.

As transformações técnicas realizadas pelos agricultores e agricultoras com o apoio da rede sociotécnica REMA consistiram de um conjunto de práticas fundamentadas nos princípios agroecológicos que abrangem o preparo e uso de fertfish, biocarvão, água de vidro, cobertura vegetal, entre outros e foram acompanhadas por um discurso político correspondente, que abarcam os inúmeros problemas socioambientais criados a partir da revolução verde. Nesse cenário os encontros e visitas de intercâmbios consistiram em uma oportunidade de aprofundar importantes discussões levantadas pela Articulação Nacional de Agroecologia - ANA, como a *Campanha Permanente Contra os Agrotóxicos e pela Vida*.

Na ocasião as agricultoras também puderam conhecer o Caderno de Campo para controle interno da produção e qualidade do produto orgânico e o Plano de Manejo Orgânico do Sistema Participativo de Garantia - SPG Maniva, com o objetivo de ampliar a compreensão dos agricultores e consumidores quanto aos processos da certificação participativa e os princípios da Agroecologia.

Dessa maneira, a Feira Agroecológica de Maués vem se tornando um espaço de construção e promoção da agroecologia no município, além de uma importante estratégia de geração de renda e de valorização dos agricultores familiares e dos produtos da sociobiodiversidade local, ampliando a consciência para criar formas de produção mais sustentáveis e, ao mesmo tempo, difundir novos hábitos de consumo para a população de Maués.

Quais são os signos culturais que vinculam o produto agroecológico à agricultura familiar? Produção diversificada, relação entre homem e natureza, bem estar animal, cuidado com a saúde, consumidores politizados. Portanto, não se trata apenas de novos produtos que circulam em novos circuitos de comércio, pois estão carregados da reinterpretação das qualidades que esses produtos carregam como significação cultural.

A Feira Agroecológica também oferece ao público atividades culturais num cenário pitoresco com o propósito de fortalecer os circuitos da cultura popular. O palco cultural é instalado em frente à Igreja da Matriz onde os artistas locais se apresentam como é o

caso do Mestres Barrô que apresenta o grupo musical denominado Gambá e também o artista Tom do Jazz, Ederval. E assim a feira proporciona à população o acesso às atividades sócio- educativas que valorizam a cultura local.

Referência

HIRAI, Wanda Griep. Segurança alimentar: em tempos de (in) sustentabilidades produtivas. Jundiaí, SP: Paco Editorial, 2011.

SABOURIN, Eric. **Camponeses do Brasil:** entre a troca mercantil e a reciprocidade. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

TORRES, Iraíldes Caldas (org). O ethos das mulheres da floresta. Manaus: Valer 2012.

Pósfacio

O tema da agricultura familiar inter-relacionado à perspectiva de gênero e da agroecologia no Amazonas, tem sido pouco explorado pelas ciências sociais, sobretudo a sua associação com transferência de tecnologia sociais. Esta pesquisa contribuiu para preencher esta lacuna, ainda que careça de várias outras pesquisas que tenham o intuito de dar visibilidade às práticas sociais das mulheres da floresta.

As mulheres das comunidades tradicionais da Amazônia assumem uma posição de proeminência na agricultura. A agricultura é um tipo de trabalho associado à esfera doméstica, algo que parece estar no quintal da casa, visto como trabalho de mulher. Do ponto de vista teórico a nossa pesquisa discute este valor simbólico da Terra associado à mulher, no campo da reprodução, pois, ambas são férteis, reprodutoras e procriadoras.

O debate teórico elucidou o fato de a agricultura estar para as mulheres e o mar ou o rio, estarem para o homem. O rio, enquanto esfera pública, lugar do trabalho e da grande política. Esta pesquisa busca quebrar este binarismo que remete para a subalternidade das mulheres. Elas não aparecem neste estudo como coadjuvantes, mas como sujeitos centrais propulsoras do desenvolvimento comunitário e social.

Nas comunidades tradicionais da Amazônia as mulheres têm um lugar de destaque na organização do trabalho e na economia doméstica. A divisão social é o suposto da produção e tem nas atividades femininas o ponto basilar da organização do trabalho. Não obstante, nas pesquisas que temos realizado na região, temos constatado que as desigualdades de gênero ainda são enormes. O lugar que as mulheres ocupam no sistema produtivo revelam formas históricas de desigualdade de gênero, especialmente na agricultura familiar cujo trabalho da roça sobrecarrega muito as mulheres, somando à dupla jornada do trabalho doméstico.

Mostramos, neste exame investigativo, de que forma as mulheres organizam a vida em comunidade e como contribuem para a sustentabilidade e o desenvolvimento social de suas comunidades, por meio da produção e circulação de alimentos. Constatamos que elas estão à frente da segurança alimentar em suas comunidades,

quer seja como pescadoras de camarão, no trabalho da roça de mandioca, na artesanania ou produção de mel de abelha sem ferrão. Elas são as protagonistas da feira agroecológica que é realizada mensalmente na cidade de Maués, onde comercializam artesanatos, produtos agrícolas e o mel de abelha.

Não se deve deixar de reconhecer, o fato de os homens comparecerem nessas atividades como sujeito colaboracionistas, não obstante, são as mulheres que lideram essas atividades. No processo de transferência de tecnologias sociais, participam das atividades de formação com metodologias aplicadas ao meio rural. No entanto, no momento da criação de uma tecnologia social, são as mulheres que se apresentam como sujeitos preñhes de ação. Elas criam grupos de mulheres costureiras, grupos de mulheres artesãs, grupos comerciais da feira agroecológica.

Na organização sociocultural da comunidade elas aparecem como liderança, quer seja nas atividades religiosas como catequistas, quer seja na organização de grupos de mulheres ou como líderes espirituais como bezendeiras e parteiras. São práticas sociais das mulheres da floresta e das águas que passam a ser visibilizadas neste tipo de pesquisa e que contribuem para o desenvolvimento social destas mulheres.

Os resultados de nossa pesquisa contribuem para chamar a atenção dos poderes públicos frente às práticas sociais das mulheres da floresta e das águas centradas no trabalho da artesanania, olaria, meliponicultura, na pesca do camarão, na produção da roça de mandioca, produção de leguminosas, verduras e hortaliças, as quais necessitam de uma proteção de Estado por intermédio de políticas públicas.

Uma das grandes revelações desta pesquisa é a potencialidade que mulheres e homens da área rural do Amazonas, tem no âmbito da sustentabilidade alimentar, com expressiva participação feminina. É preciso, no entanto, que esses trabalhadores e trabalhadoras sejam retratados em pesquisa, a fim de que tenham acesso às políticas públicas que os assegurem o direito não só à alimentação adequada, mas também à produção e circulação de alimentos para fins comerciais.

Esta pesquisa foi realizada por uma rede de pesquisadores/as de três instituições: Universidade Federal do Amazonas, Univer-

sidade do Estado do Amazonas e Instituto Federal do Amazonas. Uma experiência inovadora e promissora, eficaz do ponto de vista da exequibilidade do projeto, na medida em que teve duas bases de pesquisadores/as locais, uma em Parintins e outra em Maués. Nossos agradecimentos a essa equipe que, mesmo sendo surpreendida pela pandemia do novo Coronavírus, não esmoreceu. Gratidão!

Iraildes Caldas Torres

Professora Titular da Universidade Federal do Amazonas (Ufam)

SOBRE OS(AS) AUTORES(AS)

Iraildes Caldas Torres

Possui graduação em Licenciatura Plena em Filosofia pelo Instituto Superior de Filosofia, Teologia, Pastoral e Ciências Humanas da CNBB (1987); Bacharelado em Teologia pelo Instituto Superior de Filosofia Teologia Pastoral e Ciências Humanas da CNBB (1989); Bacharelado em Serviço Social pela Universidade Federal do Amazonas (1991); Mestrado em Educação pela Universidade Federal do Amazonas (1998); Doutorado em Ciências Sociais/Antropologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2003), e Pós-Doutorado na Université Lumière de Lyon 2, na França (2015). É professora titular da Universidade Federal do Amazonas. Possui experiência nas áreas de Sociologia, Antropologia, Etnologia Indígena e Serviço Social atuando principalmente nos temas de gênero e manifestações simbólicas; trabalho, movimentos e práticas sociais na Amazônia. Tem desenvolvido ao longo de sua trajetória várias pesquisas nos temas de gênero, política e poder, com o apoio do CNPq e da Fapeam. Exerceu o cargo de Diretora da Editora da Universidade Federal do Amazonas (EDUA) no período de 2009 a 2013. Exerceu a coordenação do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, da Universidade Federal do Amazonas, no período de 2016 a 2021. É Membro da Academia de Letras do Brasil. Atualmente é Vice- Presidente da ABEPPA - Associação Brasileira de Escritores e Poetas da Pan-Amazônia. Atualmente exerce o cargo de Diretora do Instituto de Filosofia, Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal do Amazona.

Melissa Michelotti Veras

Possui Mestrado em Agroecossistemas pela Universidade Federal de Santa Catarina (2005) e graduação em Zootecnia pela Universidade Federal de Santa Maria (2003). Foi Coordenadora do Curso Superior de Tecnologia em Agroecologia do IFAM-CMZL, membro da Câmara de Produção Orgânica do Estado do Amazonas (CPOrg/MAPA), coordenadora de Educação do Campo do IFAM campus Maués. Atualmente é professora do Instituto Federal do Amazonas- IFAM/Campus Maués. Ministrou disciplinas nos Cursos

de Agroecologia, Agropecuária e de Recursos Pesqueiros; é membro do Núcleo de Estudos Afrobrasileiros e Indígenas (NEABI IFAM-CMA) e colaboradora da Rede Maniva de Agroecologia (REMA). Atualmente desenvolve seu doutorado na Universidade do Vale de São Francisco/ Juazeiro – Bahia.

Naia Maria Guerreiro Dias

Doutora em Sociedade e Cultura na Amazônia-PPGSCA/UFAM (2020). Mestra em Sociedade e Cultura na Amazônia-PPGSCA/UFAM (2016). É Pesquisadora do Grupo de Estudo, Pesquisa e Observatório Social: Gênero, Política e Poder da Universidade Federal do Amazonas-UFAM/CNPq; Membro do Grupo de Estudos Históricos do Amazonas/ GEHA, da Universidade do Estado do Amazonas-UEA/CNPq. Atuou como Professora da Universidade Federal do Amazonas/UFAM- Instituto de Ciências Sociais e Zootecnia- ICSEZ (2014-2016); Professora do PARFOR nos cursos de Pedagogia pela UFAM/ICSEZ (2014-2016) e no curso de História pela Universidade do Estado do Amazonas (2017-2019) - UEA; Atuou ainda como Coordenadora Pedagógica e professora de Ensino Fundamental de 6 ao 9 Ano - Secretaria Municipal de Educação de Parintins e Nhamundá - Amazonas. Atualmente exerce o cargo de professora de História na rede Estadual de Ensino do Estado do Amazonas e na rede Municipal de Ensino do município de Parintins. É professora externa da Universidade do Estado do Amazonas, vínculo SEDUC/UEA no curso de História Mediado por Tecnologia e Modular.

João Marinho da Rocha

Professor de História da Universidade do Estado do Amazonas, Centro de Estudos Superiores de Parintins.(UEA/CESP). Possui Graduação em Licenciatura em História (UEA/CESP 2005); Especialização em Historiografia da Amazônia. (ISEAMA/TAHIRI, 2007) ; Mestrado em Educação e Ensino de Ciências na Amazônia (UEA/2012). Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia (UFAM/2019). Desenvolve atividades de pesquisa sobre processos de construção de identidades e territorialidades junto à comunidades tradicionais e não tradicionais da Amazônia, com destaque para as comunidades quilombolas do Rio Andirá, fronteira Amazonas/Pará.

Anndson Brelaz de Oliveira

Possui graduação em Engenharia de Pesca pela Universidade Federal do Amazonas (2008) e mestrado em Educação Agrícola pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (2016). Atualmente é professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas. Tem experiência na área de Recursos Pesqueiros e Engenharia de Pesca, com ênfase no manejo e conservação organismos aquáticos, atuando principalmente nos seguintes temas: estrutura e dinâmica de populações de quelônios aquáticos Amazônicos; levantamento de fauna cinegética: mamíferos, quelônios e crocodilianos; educação ambiental e práticas socioambientais relacionadas a conservação de recursos naturais, restauração ecológica e mediação de conflitos socioambientais dentre outros.

Júlio Cláudio da Silva

Possui licenciatura e bacharelado em História (1997), mestrado em História Social (2005) e doutorado em História Social pela Universidade Federal Fluminense (2011), com pós-doutorado desenvolvido no âmbito do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas. Tem experiência na área de História, com ênfase em História dos séculos XIX e XX, atuando principalmente nos seguintes temas: História do Brasil, História do Pós-Abolição, História do Movimento Negro, História das Relações de Gênero, História Oral e Memória. Atualmente exerce o cargo de professor na Universidade do Estado do Amazonas, no Centro de Estudos Superiores de Parintins e Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Amazonas.

Manoel Ferreira Falcão

Possui graduação em Letras pela Universidade Federal do Amazonas (2006); Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas (2021). Atualmente é Professor do Ensino Básico Técnico e Tecnológico. Tem experiência, ainda, em Gestão Institucional atuando na Coordenação Geral de Assistência ao Educando CD-4 e na Coordenação de Formação Geral do Currículo FCC. Foi, também, membro do Núcleo Gestor de

Estudos Linguísticos e Antropológicos do IFAM onde atuou na área de gestão da pesquisa e como pesquisador nos seguintes temas: Linguística com ênfase em língua indígena, cultura indígena, literatura e literatura indígena. Documentação de histórias, mitos e ritos indígenas. Atualmente é membro do Núcleo de Estudos Afro Brasileiros e Indígenas Campus Parintins NEABI/IFAM-CPA.

Jucimara Carvalho da Silva

Mestra em Sociedade e Cultura na Amazônia - PPGSCA/UFAM (2021). Especialista em Direito e Proteção Social pela Faculdade de Ciências de Wenceslau Braz (2019). Bacharel em Serviço Social pela Universidade Federal do Amazonas (2016). Participou do Projeto de Pesquisa intitulado Entrelaçamento entre Gênero, agroecologia e transferência de tecnologia em seis comunidades do Baixo Amazonas (Parintins e Maués): manejo e produção de alimentos pelas mulheres da floresta e das águas financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas. É membro do Grupo de Estudo, Pesquisa e Observatório Social: Gênero, Política e Poder vinculado a Ufam/CNPq.

Maria do Socorro Libório dos Santos

Mestra em Ciências, área de concentração em Educação Agrícola, com pesquisa situada na área de Língua Portuguesa, em uma perspectiva Interdisciplinar - pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ. Graduada em Letras pela Universidade Federal do Amazonas. Atualmente exerce a função de professora do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas - Campus Maués. Membro da Academia de Letras de Maués. Atuou como: membro da coordenação de Comunicação e do Comitê Científico do IFAM/Campi Maués; Coordenadora do Programa Mulheres Mil, Coordenadora de Comunicação Social; Coordenadora do Departamento de Gestão de Pessoas no IFAM Campus Maués, membro integrante da APEM (Associação dos Poetas e Músicos de Maués).

Esta coletânea insere definitivamente as mulheres da floresta no arcabouço teórico dos estudos de gênero na Amazônia e confirma a perspectiva de gênero como uma categoria de análise dos estudos que envolvem o temário do feminismo; protagonismo das mulheres; tráfico de mulheres; feminicídio; violência contra mulheres; camponesas; ribeirinhas; indígenas; quilombolas dentre outras. Sua leitura amplia o conhecimento e cria condições para políticas públicas necessárias às mulheres deste território e de toda a Amazônia.

Márcia Maria de Oliveira

Professora da Universidade Federal de Roraima

ALEXA
CULTURAL



EDUA
EDITORA DA UNIVERSIDADE
FEDERAL DO AMAZONAS

ABEU
Associação Brasileira
das Editoras Universitárias



ISBN 978-85-5467-273-7

