UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA

THAYNÁ FERRAZ DA CUNHA PINHEIRO

CIDADES E ROÇAS NA AMAZÔNIA: HISTÓRIAS DE VIDA E COTIDIANO DE MULHERES INDÍGENAS EM SANTA ISABEL DO RIO NEGRO (AM)

Rio de Janeiro

2018

THAYNÁ FERRAZ DA CUNHA PINHEIRO

CIDADES E ROÇAS NA AMAZÔNIA: HISTÓRIAS DE VIDA E COTIDIANO DE MULHERES INDÍGENAS EM SANTA ISABEL DO RIO NEGRO (AM)

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Sociologia (Área de concentração Antropologia).

Orientador: Luiz Antônio Lino da Silva Costa

Coorientadora: Laure Emperaire (IRD)

Rio de Janeiro

2018

CIP - Catalogação na Publicação

F368c

Ferraz, Thayná
Cidades e roças na Amazônia: histórias de vida e cotidiano de mulheres indígenas em Santa Isabel do Rio Negro (AM) / Thayná Ferraz. -- Rio de Janeiro, 2018.
270 f.

Orientador: Luiz Costa.
Coorientadora: Laure Emperaire.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, 2018.

1. Povos indígenas. 2. Agrobiodiversidade. 3. Cidades. 4. Políticas públicas. 5. Amazônia. I. Costa, Luiz, orient. II. Emperaire, Laure, coorient. III. Título.

Elaborado pelo Sistema de Geração Automática da UFRJ com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Essa pesquisa se enquadra no projeto desenvolvido no âmbito do Convênio Bilateral CNPq / Unicamp - IRD, n ° 490376/2013-4, denominado "Sistemas agrícolas locais numa agricultura globalizada: transformações, emergências e conectividades", fazendo parte da Fase 3 do projeto PACTA - Populações, Agrobiodiversidade e Conhecimentos Tradicionais Associados, coordenado por Mauro Wiliam Barbosa de Almeida (Unicamp) e Laure Emperaire (IRD - PALOC). As viagens de campo foram financiadas pela Fondation d'Entreprise Hermès no âmbito do projeto Initiative partagée pour une reconnaissance des savoir locaux sur la diversité agricole en Amazonie brésilienne: le moyen rio Negro, coordenado por Laure Emperaire (IRD) e Carlos Nery (ACIMRN).

"CIDADES E ROÇAS NA AMAZÔNIA: HISTÓRIAS DE VIDA E COTIDIANO DE MULHERES INDÍGENAS EM SANTA ISABEL DO RIO NEGRO (AM)"

Thayná Ferraz da Cunha Pinheiro

Orientador: Prof. Dr. Luis Costa
Co-orientdora: Profa. Dra. Laure Emperaire (IRD)

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Sociologia (com concentração em Antropologia).

Aprovada por:

Prof. Dr. Luis Costa, Presidente, PPGSA/IFCS/UFRJ

Prof. Dr. Fernando Rabossi, PPGSA/IFCS/UFRJ

Prof. Dr. Carlos Fausto, PPGAS/MN/UFRJ

Prof. Dr. Cesar Gordon, PPGSA/IFCS/UFRJ (Suplente)

Profa. Dra. Joana Miller, UFF (Suplente)

Rio de Janeiro

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer imensamente à generosidade dos indígenas moradores e moradoras de Santa Isabel que me receberam, me ensinaram e me apoiaram durante toda pesquisa. Gostaria de citar o nome de todas as pessoas com quem convivi e conversei durante o trabalho de campo, mas espero que possam compreender eventuais ausências. Agradeço especialmente à Ilma Fernandes Neri, Tereza Vargas Motta, Cecília Braga da Silva e dona Alexandrina Neves Brandão por todos os aprendizados e pela amizade sincera, além de demonstrar toda minha gratidão aos seus respectivos maridos, filhos e filhas. Aos membros da Associação de Comunidades Indígenas do Médio Rio Negro (ACIMRN) e da Federação de Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) por terem viabilizado, contribuído e estimulado a pesquisa, sobretudo Carlos Nery, Marivelton, Ilma, Cecília, prof. Valter, Sandra, Francisca, Eliezer, Dária, André Baniwa, Domingos, entre outros. Agradeço também a Elzamar, dona Lourdes, seu Dunga, seu Hernesto e dona Luzia, dona Conceição e seu Vicente, dona Angelina e família, dona Ana, dona Maria, seu Guilherme, Joaquim, dona Lica, seu Minduca e esposa, entre outros. Agradeço muito também a seu Clarindo da Associação Indígena de Barcelos (ASIBA) pelo dia de conversas, risadas e ensinamentos.

Agradeço ao meu orientador Luiz Costa pela cumplicidade, orientação, apoio, amizade e bom humor desde os tempos de minha graduação em biologia, além de ter sido ele quem viabilizou minha temporada de estudos em Edimburgo, período essencial para minha formação. À minha coorientadora Laure Emperaire pela confiança, afeto, sensibilidade e exigência que desde a graduação me estimularam a tentar contribuir com o melhor de mim no trabalho, me ensinando sobre cuidado, honestidade e engajamento. À ela agradeço pela elaboração conjunta do projeto de mestrado e por toda viabilização do trabalho de campo, além de todos os ensinamentos, contatos e vivências que comigo compartilhou durante um de meus períodos de campo em Santa Isabel. Ademais, agradeço à ela e a toda equipe da Unidade Mista de Pesquisa Patrimônios Locais e Governança (PALOC UMR 208) do Institut de Recherche pour le Développement e do Museum national d'Histoire Naturelle (Paris), em particular sua diretora, Dominique Guillaud, que me receberam de forma generosa durante minha graduação.

Sou imensamente grata a toda equipe dos grupos de pesquisa do qual faço parte, tanto pelas contribuições que deram a essa dissertação, quanto pelo apoio, pela generosidade e pela amizade. Agradeço aos membros do Laboratório de Arte, Ritual e Memória (LARME - Museu Nacional - IFCS), sobretudo a Luiz Costa, Carlos Fausto, Thiago Oliveira, Danielle

Araújo, Luana Almeida, Hélio Sá, Maria Luísa Lucas, Ana Coutinho, Elena Welper, Paulo Bull, Nian Pissolati, Luiz Fabiano Tavares, Messias Basques, Caco Xavier, Victor Gil e Rafael Moreira. Sobretudo sou grata ao Thiago Oliveira pelas leituras atentas de minha qualificação, pelo curso de leitura sobre alto rio Negro que ele e Luiz ofereceram juntos e por compartilhar comigo de forma generosa tantos conhecimentos sobre a região.

Continuando, agradeço também aos membros do projeto Populações locais, Agrobiodiversidade e Conhecimentos Tradicionais Associados (PACTA), sobretudo à Laure Emperaire, Mauro Almeida, Gilton Mendes, Lúcia van Velthen, Ludvine Eloy, Elaine Moreira, Manuela Carneiro da Cunha, Esther Katz, Janaína Diniz, Laura Santonieri, Maira Smith, Thiago Cardoso, Mélanie Congretel, Florence Pinton, Fernando Niemeyer, Patrícia Bustamante, Mariana Pantoja e Nádia Farage.

Sou grata também aos membros da banca examinadora (os mesmos da banca de qualificação) por aceitarem esses dois convites, se disponibilizando a ler, comentar e contribuir com esse trabalho: Carlos Fausto, Fernando Rabossi, Joana Miller e César Gordon. Além de agradecer aos membros da banca pelos cursos que fiz com eles, agradeço também aos professores das demais disciplinas que cursei oferecidas no IFCS e Museu Nacional por Maria Macedo Barroso, Luiz Costa, Els Lagrou, Marco Antônio Gonçalves, Luisa Elvira Belaunde, Oiara Bonilla (UFF), Márcio Goldman, Eduardo Viveiros de Castro, Aparecida Vilaça, Alexandre Werneck, Julia O`Donnel, Marco Aurélio Santana, Felícia Picanço, Marco Antônio, Maria Laura Cavalcanti, Wagner Chaves, Daniela Manica, entre outros. Agradeço especialmente à Maria Macedo Barroso pelo primeiro curso de antropologia que acompanhei durante minha graduação em biologia e por sua atenção, generosidade e estímulo desde então. Sou grata também a todo auxílio e estímulo das funcionárias do PPGSA-IFCS, Cláudia Vianna, Gleidis Corrêa e Verônica Gomes que contribuem administrando o programa com tanta dedicação.

Dos tempos em Manaus e na Escócia durante a graduação, sou eternamente grata à orientação e estímulo do prof. Gilton Mendes (UFAM) que me apresentou à área de etnologia indígena, bem como ao grupo de pesquisa do Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI). Agradeço também aos pesquisadores do INPA que também me orientaram: Victor Py-Daniel e Edinaldo Nelson. Da Escócia, agradeço à orientação, apoio e generosidade do prof. Magnus Course e de sua esposa prof. Maya Mayblin, bem como à amizade e ao suporte que os prof. Jorge Villela e Ana Cláudia Marques me forneceram durante o período. De ambos os períodos, agradeço aos amigos que fiz que, apesar da distância, continuam presentes em minha memória e saudade.

Ao CNPq pela bolsa do programa Ciência sem Fronteiras que deu suporte aos meus estudos na Escócia e na França e pela bolsa de mestrado. Agradeço também ao projeto PACTA e a Fondation d'Entreprise Hermès que financiaram minhas viagens de campo. A todos aqueles funcionários de instituições e organizações que contribuíram com entrevistas generosas para minha pesquisa durante o trabalho de campo: Alíria Noronha (CONDRAF), Wilde Itaboray (ISA), Jandeci (SEMPA), Orlandino Baré (SEPROR), Maria Auxiliadora (SEPROR), Lorena França (IPHAN) e Antônio Motta (IDAM). Aos amigos Pedro Moutinho e Bernardo Vargas agradeço pela leitura da dissertação e pela contribuição fundamental no momento da diagramação e formatação.

Agradeço aos colegas da turma de mestrado 2015 pelas ideias trocadas em sala de aula e no bar do BDP próximo ao IFCS, sobretudo à Renata Mello e Thais Assis, amigas que permanecerão ao longo da vida. Aos demais colegas antropólogos e sociólogos do PPGSA, bem como aqueles do Museu Nacional, pela partilha de ideias, angústias, risadas, expectativas e sonhos. Com eles, a vida acadêmica parecia ser feita de generosidade, cumplicidade e apoio mútuo nas pesquisas individuais e coletivas. Agradeço sobretudo ao Pedro Moutinho pelo apoio durante todo o processo do mestrado, por seu companheirismo, ideias e leituras atentas. Também à Roselene, pelos cuidados e pela sabedoria compartilhada. Por falta de espaço, agradeço de forma geral aos demais amigos de coração que mantenho do CAP-UERJ (sobretudo à minhas amigas-irmãs Nariá e Isabela) e da BIO-UFRJ por todo apoio durante o processo do mestrado, bem como aos companheiros de trabalho no Centro Educacional Anísio Teixeira (CEAT), no Instituto Moleque Mateiro de Educação Ambiental (IMM) e no Movimento Infância in Natura (MIIN). Por fim, agradeço imensamente à minha família do Rio e de Manaus (tio João, prima Carol, Franci, Maran e as crianças!) por terem me fornecido todo o suporte e estrutura que me permitiram aquietar a mente e o coração para dar conta da escrita. Minha avó Aida, minha tia Bia, minha madrinha Marisa e, sobretudo, minha mãe Maria da Glória (*in memoriam*). Sem o incentivo dessas mulheres e sem a quietude e o calor humano da vizinhança do subúrbio carioca (obrigada às vizinhas de Piedade!), nada disso seria possível. Agradeço também a meu pai Pedro Jonathas, a meus irmãos, irmã e sobrinhos pelo passo firme em poesia daqueles que vieram dos sertões antes de nós. Ademais, a todos os amigos-irmãos que minha família é capaz de agregar com seu respeito, humildade e amizade sincera. Obrigada a cada um pela finalização desse ciclo.

Vai resplandecer

Uma chuva de prata do céu vai descer, lá, lá, iá

O esplendor da mata vai renascer

E o ar de novo vai ser natural

Vai florir

Cada grande cidade o mato vai cobrir, ô, ô

Das ruínas um novo povo vai surgir

E vai cantar afinal

As pragas e as ervas daninhas

As armas e os homens de mal

Vão desaparecer nas cinzas de um carnaval

As Forças da Natureza, de João Nogueira e Paulo César Pinheiro

RESUMO

A presente dissertação trata das percepções indígenas, usos e técnicas agrícolas realizados em Santa Isabel do Rio Negro, cidade localizada no médio curso do rio Negro, Amazonas, Brasil. Por meio do estudo de histórias orais e de observações provenientes do trabalho de campo, o trabalho foca nas trajetórias e percepções de três mulheres que têm relações significativamente diferentes com suas roças e com o lugar que a mesma ocupa em seu cotidiano e em seu modo de vida. Ao focar na trajetória biográfica dessas mulheres, essa dissertação reúne um conjunto de temas importantes sobre urbanização indígena e o lugar das técnicas de cultivo tradicionais em um contexto de rápida mudança social.

Palavras-chave: Povos indígenas. Agrobiodiversidade. Cidades. Políticas públicas. Amazônia.

ABSTRACT

This dissertation concerns Indigenous perceptions, uses and techniques of gardening in Santa Isabel do Rio Negro, a city in the middle course of the Rio Negro, Amazonas, Brazil. Through the study of oral histories and fieldwork observations, it focuses on the trajectories and perception of three women who, although they all recognise themselves as 'gardeners', nonetheless have significantly different relations to their garden and to its role in their daily lives and livelihood. By focusing on the biographical trajectories of these women, the dissertation weaves together a number of prominent themes concerning Indigenous urbanization and the role of traditional techniques of gardening in a context of rapid social change.

Keywords: Indigenous people. Agrobiodiversity. City. Public politics. Amazônia.

LISTA DE FIGURAS E MAPAS

Figura 1 - Escritório do IDAM em Santa Isabel **21**

Mapa 1 - Mapa da bacia do rio Negro **24**

Mapa 2 - Mapa da divisão por bairros **26**

Mapa 3 - Visão aérea da sede municipal **27**

Figura 2 - Reunião da ACIMRN **28**

Figura 3 - Sede da ACIMRN **28**

Figura 4 - Conferência Territorial de ATER **38**

Figura 5 - Roças na estrada do Tibahá **43**

Figura 6 - Roças na estrada do Tibahá **43**

Figura 7 - Roças mecanizadas **43**

Figura 8 - Roças mecanizadas abertas na estrada do Tibahá **43**

Figura 9 - Estrada do Tibahá **48**

Figura 10 – Esquina da estrada de terra do Tibahá **48**

Figura 11 - Dona Tereza **50**

Figura 12 – Dona Tereza voltando da roça **52**

Figura 13 – Dona Tereza no caminhão roceiro **52**

Figura 14 – Dona Tereza em seu sítio **52**

Figura 15 – Dona Tereza em seu sítio, estrada Tibahá **52**

Figura 16 – Dona Tereza e seu marido Orlando **54**

Figura 17 – Casa de dona Tereza **54**

Figura 18 - Maniva **62**

Figura 19 - Roça nova **65**

Figura 20 – Dona Tereza e os feixes de manivas **68**

Figura 21 – Dona Tereza cortando os feixes em estacas **68**

Figura 22 - Estacas sendo levadas no cesto cargueiro **68**

Figura 23 – Dona Tereza realizando o plantio das estacas **69**

Figura 24 - Fazendo *"pekwera"* **74**

Figura 25 – *"pekwera"* e limpeza do terreno **74**

Figura 26 – Dona Tereza e o adubo de cinzas **75**

Figura 27 – Dona Tereza adubando sua pimenteira **76**

Figura 28 - Rede de obtenção das plantas cultivadas **95**

Figura 29 - Dona Tereza em seu bairro **96**

Figura 30 - A volta da roça dentro do caminhão roceiro **96**

Figura 31 - A volta da roça no caminhão **96**

Figura 32 – Dona Tereza e o filho Euzébio arrancando mandioca **108**

Figura 33 – Conduzindo mandioca no cesto **108**

Figura 34 - Colocando mandioca na água **109**

Figura 35 - Mandioca puba na caixa d'água **109**

Figura 36 - Descascando mandioca puba **109**

Figura 37 - Raspando a mandioca **110**

Figura 38 - Ralando mandioca no ralo de caetitu **111**

Figura 39 - Massa de mandioca dura após ter sido ralado **111**

Figura 40 - Massa de mandioca dura na gareira e tucupi **111**

Figura 41 - Fazendo a mistura da massa dura **112**

Figura 42 – Seu Orlando colocando a massa para secar na prensa **112**

Figura 43 – Dona Cecília colocando a massa para secar no *"tipiti"* **112**

Figura 44 - Secando a massa com a força de seu peso **113**

Figura 45 - Peneirando a massa **114**

Figura 46 – Espremendo a massa dura no *"kumatá"* **115**

Figura 47 - Limpando a goma já assentada na bacia **115**

Figura 48 – Dona Tereza assando beiju **116**

Figura 49 – O beiju **116**

Figura 50 - Torrando a farinha **117**

Figura 51 - Farinha pronta **117**

Figura 52 - A feira no bairro São José Operário **137**

Figura 53 - Feira no mercado municipal **141**

Figura 54 As vendas no Beiradão **141**

Figura 55 - Dona Cecília na varanda de sua casa **155**

Figura 56 - O antigo internato salesiano em Santa Isabel **160**

Figura 57 – Dona Cecília como ministra da eucaristia **164**

Figura 58 - Dona Cecília e seus artesanatos **165**

Figura 59 – Dona Cecília iniciando um *"tipiti"* de arumã **165**

Figura 60 - No caminho de roça de dona Cecília **166**

Figura 61 – Uma das roças de dona Cecília **167**

Figura 62 - Carregando os feixes de maniva **168**

Figura 63 – A família almoçando na roça **171**

Figura 64 – Casa de forno, trabalho em família **171**

Figura 65 – Dona Cecília mostrando como se ralava com ralo baniwa **173**

Figura 66 - Filha ajudando a mãe a carregar as estacas **176**

Figura 67 - Dona Cecília e suas filhas **178**

Figura 68 – Os meninos aprendendo a mexer no motor **181**

Figura 69 – Rapaz manuseando a prensa de madeira **183**

Figura 70 – Dona Tereza testando o *"tipiti"* **185**

Figura 71 – Fumaça avistada da estrada do Tibahá **187**

Figura 72 – Queimadas em Santa Isabel **187**

Figura 73 – Carro da SEMPA/IDAM abastecendo de água **189**

Figura 74 – Momento de diversão das crianças no igarapé **190**

Figura 75 – Crianças observando o igarapé que secou **190**

Figura 76 – Praga de lagartas comendo as manivas **191**

Figura 77 - Dona Cecília com filha e vizinha Maria **196**

Figura 78 - Ilma durante reunião da ACIMRN **197**

Figura 79 - Centro comunitário do bairro São José Operário **200**

Figura 80 - Rua principal do bairro São José Operário **201**

Figura 81 – Final de semana na casa de forno **216**

Figura 82 - Almoço na casa de forno **217**

Figura 83 - Crianças comendo a larva muxiba **217**

Figura 84 – Crianças "subindo açai" **218**

Figura 85 – Ilma, sua vizinha Elzamar e filhos comendo açaí **218**

Figura 86 - Colhendo as frutas do sítio **219**

Figura 87 - Tronco em decomposição usado como adubo **237**

Figura 88 - Cinzas usadas como adubo **237**

Figura 89 – Um dos tratores usados pelo IDAM e pela SEMPA **239**

Figura 90 - Roça nova recém-queimada **242**

Figura 91 - Crescimento das plantas em um ano na roça mecanizada **243**

Figura 92 - Crescimento das plantas em três meses na roça tradicional **243**

Figura 93 - Experimentos de dona Tereza com cinzas de graveto **244**

Figura 94 – "As vitrines" roças mecanizadas na beira da estrada **247**

Figura 95 – "Casa de forno mecanizada" **248**

Figura 96 – Beneficiamento da farinha da casa de forno mecanizada **248**

LISTA DE SIGLAS

ACIMRN: Associação de Comunidades Indígenas do Médio Rio Negro

AFEAM: Associação de Fomento do Estado do Amazonas

ASIBA: Associação Indígena de Barcelos

ATER: Assistência Técnica e Extensão Rural

CNATER: Conferência Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural

CNPq: Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

CONDRAF: Conselho Nacional de Desenvolvimento Rural Sustentável

DAP: Declaração de Aptidão ao PRONAF

DSEI: Distrito Sanitário Especial Indígena

EMBRAPA: Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária

FOIRN: Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro

FUNAI: Fundação Nacional do Índio

GPS: Global Positioning System

IDAM: Instituto de Desenvolvimento Agropecuário e Florestal Sustentável do Estado do Amazonas

IFCS: Instituto de Filosofia e Ciências Sociais

IPHAN: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

INPA: Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia

IRD: Institut de Recherche pour le Développement

ISA: Instituto Socioambiental

MDA: Ministério do Desenvolvimento Agrário

MUSA: Museu Amazônico

NEAI: Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena

PAA: Programa de Aquisição de Alimentos

PACTA: Populações Locais, Agrobiodiversidade e Conhecimentos Tradicionais Associados

PNAE: Programa Nacional de Alimentação Escolar

PNATER: Política Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural

PPGSA: Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia

PRONAF: Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar

SAT-RN: Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro

SEBRAE: Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas

SEMPA: Secretaria de Produção e Abastecimento

SEPROR: Secretaria de Produção Rural do Amazonas

UFAM: Universidade Federal do Amazonas

UFRJ: Universidade Federal do Rio de Janeiro

UNICAMP: Universidade Estadual de Campinas

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 17

CAPÍTULO 1: DONA TEREZA, AS MULHERES E A ROÇA 50

1.1 História de vida 53

1.2 A roça na cidade 61

1.3 "A maniva é o osso da gente": alimentação e a tecnologia da mandioca 99

CAPÍTULO 2: ROCEIROS E FUNCIONÁRIOS PÚBLICOS 122

2.1 Funcionários públicos e a política em Santa Isabel 123

2.2 Roceiros na cidade 131

CAPÍTULO 3: DONA CECÍLIA E O "FIM DA ROÇA"? 155

3.1 História de vida 156

3.2 A roça de Dona Cecília 165

3.3 Crise ambiental 185

CAPÍTULO 4: ILMA E A ROÇA PATRIMÔNIO 197

4.1 História de vida 198

4.2 Cidades e consciência indígena 205

4.3 A roça e a memória da mãe 212

4.4 A roça mecanizada 230

CONCLUSÃO 254

REFERÊNCIAS 260

APÊNDICE A - NARRATIVAS MÍTICAS 263

INTRODUÇÃO

O objetivo dessa dissertação é descrever e analisar o lugar da roça nas práticas, percepções, sociabilidade e atividade cotidiana de mulheres indígenas em uma pequena cidade multiétnica no noroeste da Amazônia, Santa Isabel do Rio Negro, localizada na região do Médio Rio Negro. Na localidade estão em curso duas políticas públicas voltadas para a agricultura local, apoiadas uma na ideia de modernização agrícola como elemento de um desenvolvimento econômico, outra na ênfase à dimensão cultural dessa mesma agricultura e que se apoia para tanto na sua patrimonialização e conservação. Tendo em vista esse contexto, pretendo analisar meu tema não só a partir do lugar que a roça ocupa na história de vida e no cotidiano das mulheres na cidade, mas também a partir do contraste entre suas formas de vivenciar e perceber a roça e as formas oferecidas a elas pelos programas de modernização agrícola, implementados pelo órgão estadual que executa os serviços de assistência técnica e extensão rural nessa localidade.

Trajetória

A escolha por essa temática está intimamente ligada à trajetória de estudos que segui sobre "agrobiodiversidade" e "grupos indígenas em contexto urbano". Durante a graduação em Ciências Biológicas pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), participei do Programa de Mobilidade Acadêmica nacional para cursar um ano na Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Assim, em 2010, morando na cidade de Manaus, iniciei um projeto de iniciação científica em etnoecologia no Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA), sendo orientada conjuntamente por um biólogo e por um antropólogo. Nesse projeto, realizei uma descrição etnoecológica das práticas agrícolas de uma família de indígenas de composição multiétnica que havia migrado do alto rio Negro para uma comunidade chamada São João, pertencente à Reserva de Desenvolvimento Sustentável do Tupé, próxima à cidade de Manaus. Assim, realizei minhas primeiras incursões a campo usando o método antropológico da observação participante, passando a me aproximar cada vez mais da antropologia e me vinculando ao Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI), que desenvolve pesquisas na área de etnologia indígena. Após participar desse primeiro projeto, comecei a me interar acerca das discussões sobre manejo da agrobiodiversidade nas cidades da Amazônia, de forma que iniciei mais algumas imersões em campo nesse período, tanto

entre os Sateré-Mawé moradores de Manaus quanto entre populações ribeirinhas localizadas nas margens do rio Purus, na cidade de Canutama.

Em 2012, a fim de compreender de forma mais nuançada as dimensões sociais e culturais das práticas agrícolas dos povos indígenas da Amazônia, fui estudar antropologia na *School of Social and Political Science*, da Universidade de Edimburgo, na Escócia, no contexto do programa Ciências sem Fronteiras (edital CNPq). Após um período de estudos nessa instituição, realizei um estágio na Unidade de Pesquisa IRD/MNHN Patrimônios Locais e Governança, do *Museum National d'Histoire Naturelle*, em Paris, sendo supervisionada pela etnobotânica Laure Emperaire (IRD). No Laboratório, tive a oportunidade de conhecer uma equipe multidisciplinar de pesquisadores que trabalham na conservação da agrobiodiversidade em diferentes países, de forma que tive contato com uma série de pesquisas nessa área que muito me inspiraram para elaborar o projeto de mestrado.

Nesse período, obtive a informação de que o Instituto de Desenvolvimento Agropecuário e Florestal Sustentável do Estado do Amazonas (IDAM), órgão estadual responsável pelos serviços de assistência técnica e extensão rural no Amazonas, implementaria a partir de 2014 um programa de modernização agrícola na região do médio rio Negro. Assim, delimitei meu objeto de estudo para compreender os efeitos dessa política pública entre os indígenas moradores de Santa Isabel do Rio Negro, cidade localizada nessa região. A proposta de mestrado inseria-se nas preocupações do projeto 2014-2018 Populações, Agrobiodiversidade e Conhecimentos Tradicionais Associados - Sistemas agrícolas locais numa agricultura globalizada: transformações, emergências e conectividades (PACTA), projeto da cooperação CNPq/IRD coordenado pelos pesquisadores Mauro Almeida (UNICAMP) e Laure Emperaire (IRD) e realizado na Amazônia desde o ano de 2005, projeto no qual ingressei em 2014.

Preparando o terreno

No início de 2015, ainda antes de ingressar no mestrado, empreendi minha primeira ida a campo à Santa Isabel, indo em companhia de minha coorientadora que há anos realiza pesquisas nessa localidade. A intenção dessa primeira viagem era apresentar o projeto de mestrado para os membros do movimento indígena do município de Santa Isabel da Associação das Comunidades Indígenas do Médio Rio Negro (ACIMRN), buscando incorporar suas sugestões e propor formas de colaboração a partir daquela primeira visita.

As parcerias entre membros da ACIMRN e do PACTA começaram a se fortalecer sobretudo a partir das pesquisas e levantamentos realizados em conjunto no processo de

patrimonialização do Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro (SAT-RN), realizadas em conjunto com o Instituto Socioambiental (ISA) e com o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). A solicitação oficial de registro foi realizada pelas três associações indígenas do Rio Negro (ACIMRN, ASIBA e FOIRN) e o pedido foi feito com base na metodologia do projeto PACTA em suas pesquisas sobre a agrobiodiversidade (diversidade agrícola) da região. Embora o registro do SAT-RN pelo IPHAN tenha sido concluído apenas em 2010, as pesquisas que embasaram a solicitação se iniciaram nos anos noventa, estabelecendo um histórico de colaboração entre indígenas e não-indígenas bastante consolidados e reconhecidos na região[1]. Vejamos o relato de Emperaire (2014, p. 64) a esse respeito:

> Em 2008-2009 o financiamento de um projeto apresentado pelo Instituto Socioambiental em resposta a um edital do IPHAN permitiu consolidar a proposta no plano local e regional. Pesquisadores indígenas levantaram parte da documentação necessária ao estabelecimento do dossiê de registro e reuniões foram organizadas nas comunidades do Médio Rio Negro e na cidade de Santa Isabel com a finalidade de explicitar e colocar em discussão a proposta de registro do Sistema Agrícola. Por fim, duas reuniões foram organizadas em Santa Isabel e São Gabriel em 2009 entre as três associações dos médio e alto Rio Negro envolvidas no processo, a Associação Indígena de Barcelos (ASIBA), a Federação das Organizações Indígenas do Alto Rio Negro (FOIRN) e a ACIMRN encabeçando a demanda. A ACIMRN tornava-se assim protagonista das políticas culturais associadas ao patrimônio na escala regional e nacional; sua iniciativa dava seguimento à da FOIRN e do COIDI (Centro de Estudos e Revitalização das Comunidades Indígenas de Iauaretê) que tinham solicitado o registro no Livro dos lugares de um outro bem imaterial: os lugares sagrados dos povos indígenas dos rios Uaupês e Papuri,

Esse contexto de estreita relação entre pesquisadores não-indígenas e lideranças indígenas se manteve desde então na cidade de Santa Isabel por meio de diferentes atividades e parcerias em projetos, como o de formação de jovens pesquisadores indígenas que ficam responsáveis pelo acompanhamento da diversidade agrícola local. Nessa primeira ida a campo, portanto, pude conhecer esse contexto de colaboração em torno da conservação e salvaguarda do Sistema Agrícola (SAT-RN), acompanhando oficinas, reuniões e trabalhos de campo junto com os jovens pesquisadores indígenas responsáveis pelo levantamento da agrobiodiversidade nas roças do entorno de Santa Isabel. Assim, pude estabelecer uma primeira rede de contatos e apoio na cidade que me auxiliaria no próximo trabalho de campo que realizaria durante o mestrado, além de ter tomado conhecimento do contexto em que se inserem as transformações das roças urbanas, podendo assim aprimorar o projeto proposto. A existência dessa rede de parceria e desse histórico de colaborações anterior à minha chegada

[1] Para uma outra descrição acerca do processo de patrimonialização do SAT-RN, ver Fagundes (2014).

em campo foi fundamental para facilitar minha inserção em campo, possibilitando a realização de um trabalho etnográfico baseado em um período de campo relativamente curto - de cerca de dois meses.

Tanto os membros do movimento indígena quanto as horticultoras com quem convivi sabiam rapidamente me localizar enquanto "estudante" e "aluna da dona Laure (Emperaire)", o que me possibilitou estar bastante à vontade desde o início com minhas interlocutoras. Percebi, além disso, que as pessoas costumavam reagir bem quando eu me apresentava como "estudante", uma vez que pareciam compreender essa categoria a partir da experiência próxima de seus próprios filhos e filhas que estudavam e realizavam pesquisas na escola.

Além de ser apresentada aos membros do movimento indígena e às mulheres interlocutoras da equipe do PACTA, a intenção dessa primeira incursão a campo realizada em 2015 era também viabilizar minha pesquisa sobre as ações do IDAM em Santa Isabel. Assim, em uma reunião com minha coorientadora e o gerente do IDAM Antônio Motta, apresentei meu projeto de mestrado e esclareci minhas intenções, estabelecendo a possibilidade de diálogo e de realização de entrevistas com este último para, assim, compreender melhor os procedimentos das políticas implementadas pelo órgão na cidade de Santa Isabel. Durante esse primeiro campo, no início de 2015, os técnicos do IDAM já estavam utilizando o trator para derrubarem a mata de áreas de capoeira nos terrenos dos agricultores de Santa Isabel que haviam se cadastrado no programa. O IDAM pretendia usar o trator em 87 parcelas de 1 ha. Até então, por volta de trinta agricultores já haviam se cadastrado na chamada estrada do Tibahá, local da cidade onde minhas interlocutoras mantinham suas roças.

O cadastramento estaria vinculado à Secretaria de Produção Rural do Estado do Amazonas (SEPrOR) que fornece verba para o Instituto do Desenvolvimento Agropecuário e Florestal Sustentável do Amazonas (IDAM) que, como um órgão autárquico, implementa o programa de modernização agrícola e oferece cursos de capacitação. Reunidos os resultados das ações, a SEPROR submete-os ao edital do Ministério de Desenvolvimento Agrário e é assim restituída do financiamento inicial. Segundo Motta, o programa seria financiado por ações de crédito rural tanto pelo Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (PRONAF) quanto pela Associação de Fomento do Estado do Amazonas (AFEAM). Embora o IDAM se comprometesse em acompanhar a produção e o beneficiamento da farinha feita pelos agricultores, não articulariam pelo programa qualquer garantia de comercialização, sendo esta feita por cada agricultor de forma independente.

Figura 1 - Escritório do IDAM em Santa Isabel

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Na reunião, Motta prometeu nos mostrar os perfis e as fichas dos agricultores escolhidos como beneficiários do programa. Embora não concordassem com o modelo de ação e as ideias de modernização agrícola implementadas pelo IDAM, notei nessa reunião que alguns membros do PACTA se mantinham presentes no diálogo com essa instituição. Buscavam assim, se manter informados sobre os projetos desse órgão e demandar de seus funcionários outro tipo de postura com relação às práticas tradicionais de cultivo levadas a cabo pelos indígenas da região. Na ocasião, conversamos também sobre a necessidade de um acordo entre o Ministério do Desenvolvimento Agrário e o Ministério da Cultura para que houvesse uma política agrícola diferenciada que considerasse as particularidades dos sistemas agrícolas indígenas.

Motta, no entanto, ressaltava que esse tipo de articulação não caberia a ele, uma vez que sua obrigação seria cumprir o que a SEPROR demanda ao IDAM. Durante a reunião com ele, havia um consenso sobre a importância de fortalecer a agricultura como fonte de renda e sobre a necessidade de atrair o interesse das novas gerações para essa atividade, porém discordávamos em relação às propostas de resolução dessa demanda. Enquanto ele ressaltava que a mandioca deveria ser o principal produto beneficiado pelas famílias, Emperaire discordava dizendo que o problema não era falta de produção, mas sim o escoamento da farinha nos mercados locais. Percebi, assim, que o programa o IDAM priorizava o monocultivo e o aumento da produção da farinha de mandioca, enquanto os membros do PACTA ressaltavam a importância de se pensar formas de comercialização dos produtos da roça que não priorizassem somente a mandioca, mas que pensassem em formas de valorizar

outros componentes da agrobiodiversidade local e regional. Assim, essa primeira ida a campo foi importante para que eu pudesse presenciar discussões acerca da agricultura praticada em Santa Isabel, podendo começar a mapear algumas dissonâncias entre os diferentes agentes envolvidos com essa temática.

Após ter empreendido a primeira ida a campo com a intenção de compreender as motivações dos indígenas que haviam se cadastrado no programa de modernização, percebi, por um lado, que seria difícil apreendê-las de forma nuançada se mantivesse meu foco etnográfico apenas no programa do IDAM, correndo o risco de simplificar fenômenos mais complexos de transformação da roça no ambiente urbano. Por outro lado, a partir de reuniões entre membros da associação indígena local e pesquisadores do PACTA notei que, embora fosse de extrema importância acompanhar o processo de implementação do programa de modernização e seus efeitos, voltar-se apenas para estes seria enfatizar uma importância que não necessariamente era aquela que os indígenas estavam lhe atribuindo. "Ah, deixa esse pessoal do IDAM pra lá! Vamos tocar nossos próprios projetos [...]", disse uma das lideranças indígenas para mim e para outros pesquisadores do PACTA.

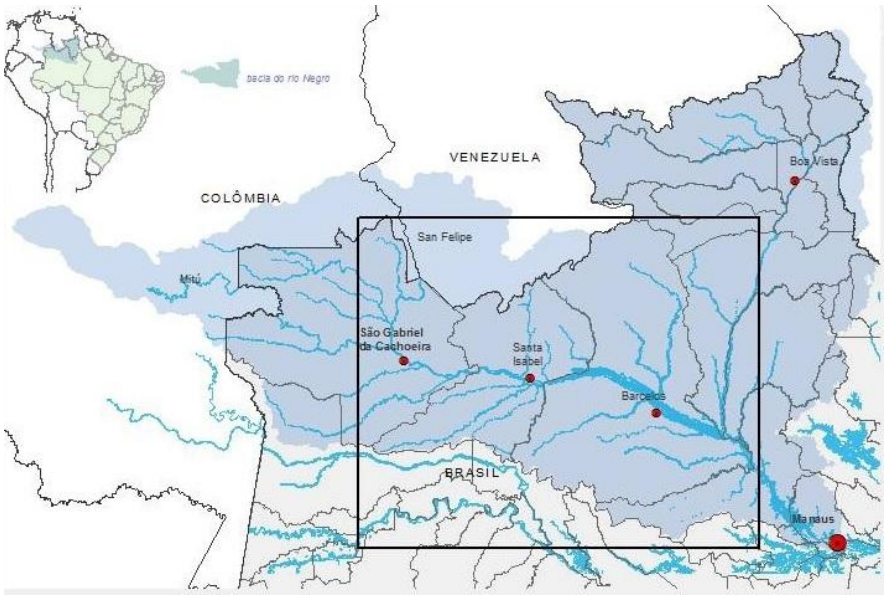
Durante o mestrado, após ter tido contato com referências bibliográficas que pensavam a transformação no contexto urbano (ANDRELLO, 2006; LASMAR, 2005; entre outras), falas como essa adquiriram um novo sentido. Com o tempo, ampliei o recorte do meu projeto para uma análise das percepções indígenas sobre transformação das técnicas do fazer roça no ambiente urbano, levando em conta as conceituações nativas sobre a constituição da roça, a circulação de suas variedades, as práticas e a transmissão do conhecimento. Além disso, durante essa reformulação, comecei a problematizar minha própria inserção em campo como pesquisadora do PACTA. Assim, optei por abrir o escopo da pesquisa para me manter sensível etnograficamente não só aos processos e relações decorrentes da implementação da política de desenvolvimento, como também àquela de patrimonialização.

No entanto, após essa primeira reformulação, participei de uma reunião em Brasília na qual os membros da ACIMRN e do PACTA ressaltaram a importância de pesquisarmos os efeitos das políticas agrícolas implementadas pelo IDAM. Tratava-se agora de uma demanda explícita e consolidada por parte do movimento indígena local. De início, me preocupei com a ideia de chegar em campo com um projeto previamente estabelecido. Tinha receio de me manter fechada a outros fenômenos que pudesse eventualmente encontrar em campo e, assim, acabar reificando questões acerca de políticas públicas que poderiam não ser aquelas de minhas futuras interlocutoras. Além disso, acredito que muito de meu receio se explicava pela responsabilidade que sentia diante daquela demanda do movimento indígena, temendo não

dar conta das expectativas que estavam sendo criadas em torno da pesquisa. No entanto, acredito que ter levado a sério essa demanda me possibilitou uma série de aprendizados, percepções e experiências de campo, essenciais para a pesquisa e para minha formação pessoal e profissional. O processo de reformulação do projeto e as discussões em torno dessas dúvidas e angústias iniciais permitiram que eu mantivesse minha percepção aberta durante o campo, atenta tanto às implicações das políticas agrícolas levadas a cabo pelo IDAM quanto às mudanças mais amplas relacionadas com a prática de cultivo na cidade realizada pelas mulheres indígenas.

Além disso, assim que iniciei meu segundo período de campo, em fevereiro de 2016, as coincidências que apareceram pelo caminho trataram logo de conciliar os dilemas criados durante o processo de formulação e reformulação do projeto. Logo nos primeiros dias de minha chegada, soube que seria realizada na cidade de Santa Isabel, semanas mais tarde, a Conferência Territorial de Assistência Técnica e Extensão Rural, reunindo representantes do movimento indígena dos três municípios da região do rio Negro: município de Barcelos (Associação Indígena de Barcelos - ASIBA), Santa Isabel do Rio Negro (Associação de Comunidades Indígenas do Médio Rio Negro - ACIMRN) e São Gabriel da Cachoeira (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FOIRN), além de também reunir alguns agricultores e agricultoras da cidade de Santa Isabel e de comunidades próximas. Ter participado dessa Conferência me possibilitou não só perceber a complexidade de agentes e interesses que se articulam em torno da agricultura da região, como também me permitiu relacionar e comparar aquilo que é decidido na esfera política de negociação com as diferentes formas de perceber e vivenciar a roça pelas mulheres em seu cotidiano na cidade, podendo assim olhar para as implicações das políticas agrícolas do IDAM a partir de um outro ângulo.

Mapa 1 - Mapa da bacia do rio Negro



Fonte: Acervo do ISA.

O campo

O trabalho de campo na cidade de Santa Isabel foi desenvolvido entre fevereiro de 2015 e março de 2016, durante duas incursões a campo. Em 2015, conforme mencionei, realizei uma visita de caráter exploratório, com duração de quinze dias. Em fevereiro de 2016, retornei à Santa Isabel com o intuito de realizar uma estadia mais prolongada, permanecendo aí até final de março, totalizando dois meses de campo nas duas incursões. Nesse período, me hospedei em uma pequena pensão construída no segundo andar da casa de uma professora de Santa Isabel, conhecida por alugar quartos para visitantes. Na primeira incursão, havia me hospedado em um pequeno hotel da cidade junto com outros membros do PACTA. Embora eu soubesse que a possibilidade de morar na casa de uma família me permitiria acompanhar a dinâmica social cotidiana da casa, frequentando outros espaços e observando qual a extensão das redes de relação que são estabelecidas nas roças, ainda não seria possível realizar isso nesses primeiros campos. Conforme descobri, uma das dificuldades de se fazer campo na cidade é a hospedagem, uma vez que no contexto urbano o tamanho das casas costuma ser pequeno para acomodar toda família, de forma que minha presença poderia ser incômoda para aqueles que me recebessem. Além disso, os membros da equipe do PACTA há anos já se hospedavam em hotéis da cidade e, de início, ainda sem conhecer bem meus interlocutores, as pessoas poderiam estranhar que eu fizesse diferente. No entanto, em minha última visita a campo, ficou acertado que, nas próximas vezes que voltasse à cidade, eu poderia me hospedar na casa de minha principal interlocutora, Dona Tereza, uma vez que a mesma possui uma casa espaçosa o suficiente para acomodar sua família e a mim sem provocar maiores incômodos.

No entanto, embora eu não tenha me hospedado na casa de minhas interlocutoras, passava o dia e a tarde com elas, de forma que foi possível observar mais de perto a vida cotidiana na casa e na roça, além de participar de eventos como as missas de domingo na Igreja dos salesianos, as reuniões da ACIMRN, os passeios pela cidade e os passeios de final de semana para tomar banho no igarapé do Dará, as feiras do bairro São José, a celebração de encerramento das aulas de licenciatura intercultural e a Conferência Territorial de Assistência Técnica e Extensão Rural.

Embora minha entrada em campo tenha se dado institucionalmente através da equipe do PACTA, alguns membros da ACIMRN foram fundamentais para que eu estabelecesse contato com outras interlocutoras que não haviam ainda participado das pesquisas do PACTA. Quando cheguei, a primeira pessoa da ACIMRN com quem consegui entrar em contato foi Ilma Fernandes Neri, uma pesquisadora indígena Pira-tapuia que ao longo do campo acabou se tornando uma grande amiga e uma de minhas principais interlocutoras na pesquisa, muito embora nossos encontros não fossem tão frequentes, devido à sua agenda atribulada de trabalho como agente de saúde comunitária.

Nosso contato maior se deu no período em que ela se inscreveu para o processo seletivo do Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais (MESPT) da Universidade de Brasília (UnB), durante o qual, por solicitação sua, nos encontrávamos nos finais de tarde para conversar sobre seu projeto e sobre o formato e conteúdo dos documentos exigidos pela universidade. Ilma havia se graduado recentemente em Artes Visuais pelo ensino a distância da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e se interessava muito por pensar as mudanças na forma de produção dos artefatos usados na roça no contexto urbano de Santa Isabel. A partir de seu envolvimento com as pesquisas e atividades da ACIMRN relacionadas ao Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro (SAT-RN), Ilma estava constantemente inserida em contextos de mediação com o poder público e com outros agentes, como organizações não governamentais e pesquisadores, mobilizando um vocabulário próprio a esses contextos: "agricultura tradicional"[2], "moderno", "patrimônio cultural", "cultura" etc. É importante ressaltar que ela apresentava grande familiaridade com a temática das políticas públicas, sempre manifestando interesse em atuar na busca de melhorias para a cidade de Santa Isabel, acompanhando seus acontecimentos políticos e sempre tendo sua opinião crítica diante dos mesmos.

[2] Nessa dissertação, irei grafar os termos nativos usados por meus interlocutores com o uso de parênteses na primeira vez que aparecerem no texto, exceto em casos nos quais julgar necessário realçar novamente que se trata de uma categoria nativa.

Ilma, por ser agente de saúde em Santa Isabel e por ter passado parte de sua vida morando longe, tinha uma visão ampla sobre sua cidade, podendo assim explicar com clareza a alguém de fora como eu sobre as dinâmicas de Santa Isabel e seus bairros. Como havia perdido sua mãe ainda jovem, Ilma tinha grandes amigas com quem contava nos momentos difíceis de sua vida. Uma dessas amigas era Tereza, a quem Ilma primeiro me apresentou, dizendo que era uma espécie de irmã, por ser Pira-tapuia como ela e por se entenderem muito bem. Tereza, conhecida como uma mulher "roceira"[3], que cotidianamente vai à roça, foi desde o início do campo uma de minhas principais interlocutoras. Foi a partir da relação de cumplicidade que estabeleci com ela e sua família que pude conhecer mais o dia-a-dia das mulheres na roça e em casa, bem como pude ser apresentada a outras mulheres que eram suas amigas e que me levaram para conhecer suas roças.

Tanto Ilma quanto Tereza moravam no bairro São José e faziam roça a alguns quilômetros de suas casas, em terrenos localizados na estrada do Tibahá, uma das três estradas de barro de cerca de 9 km que foram abertas pela prefeitura para ligar os bairros da cidade à área rural onde se localizam as roças. Para além dos terrenos localizados dentro do perímetro urbano (estrada do Tibahá, estrada do Aeroporto, estrada do Dará), algumas famílias podem optar por utilizar terrenos em sítios próximos à sede municipal ou em algumas comunidades próximas com as quais a família tenha algum tipo de vínculo.

Mapa 2 - Mapa da divisão por bairros

Fonte: DIAS, 2008.

[3] No capítulo dois, abordarei com mais detalhes essa categoria nativa a partir da oposição entre "roceiro" e "funcionário público".

Mapa 3 - Visão aérea da sede municipal de Santa Isabel do Rio Negro: divisão por bairros

Fonte: DIAS, 2008.

Após conversar com Ilma e Tereza nos primeiros dias, marquei uma reunião com os membros da ACIMRN para apresentar novamente a proposta de pesquisa que havia vindo realizar em Santa Isabel com a intenção de pensarmos juntos sobre as famílias que poderiam ser interlocutoras na pesquisa. Na reunião, após alguns informes do presidente da ACIMRN, Carlos Nery, sobre o andamento da exposição sobre o Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro que seria realizada em 2017 no Museu Amazônico (MUSA) e sobre os próximos eventos que a ACIMRN iria participar (Conferência Territorial de ATER nos dias 25 e 26 de fevereiro de 2016), apresentei a proposta de mestrado. Expliquei que a ideia seria acompanhar tanto agricultoras que estivessem, quanto aquelas que não estivessem envolvidas com o programa do IDAM, perguntando aos membros da ACIMRN sobre o que eles achavam do projeto e se teriam sugestões. Carlos Nery sugeria que o foco maior de minha pesquisa deveria ser "mostrar que a forma de cultivo tradicional continua com uma tecnologia atual para a realidade dos povos do rio Negro". Diante das outras propostas e programas de governo que, segundo ele, vêm trazendo "tecnologia, inovação e modernidade", seria interessante que minha pesquisa contribuísse com a ideia de que "a agricultura tradicional nunca foi primitiva e ultrapassada e sempre foi atual".

Figura 2 - Reunião da ACIMRN

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Figura 3 - Sede da ACIMRN

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Nessa reunião, Carlos ressaltou a importância de aprender sobre a roça e sobre o que os agricultores pensavam sobre o programa do IDAM por meio de uma imersão e convivência com os agricultores durante um período de tempo considerável. Para ele, era importante que eu estudasse tanto famílias que "resolveram experimentar o cultivo mecanizado" quanto

aquelas que não aderiram ao programa de modernização e "cultivam da forma tradicional". Conforme dizia, essa comparação me permitiria ter uma visão mais ampla da relação entre os agricultores e essa política pública de mecanização. Segundo Carlos, seria interessante para a ACIMRN que essas diferentes visões fossem analisadas por pesquisadores, uma vez que tais estudos poderiam trazer elementos para um debate frente ao IDAM, agência cujas ações, a seu ver, não costumam observar as especificidades da agricultura indígena do rio Negro:

> Então, o objetivo, quando nós pensamos em trabalhar com a pesquisa de verificação de um lado científico foi justamente subsidiar a gente pra dizer 'não, já foi comprovado, teve uma pesquisa feita com acadêmico que passou um período lá em campo olhando os dois lados e não só um lado, viu o que eles acham sobre a mecanização'.

Carlos, além de presidente da ACIMRN, é também técnico agrícola, atuando como funcionário público lotado na Secretaria de Produção e Abastecimento (SEMPA), interessado assim em questionar e promover políticas de estímulo à produção e à comercialização de produtos agrícolas específicas para a realidade indígena no município de Santa Isabel. Preocupado com a facilidade de acesso e com as formas de cultivo que serão estimuladas pelas políticas de produção, Carlos contava que havia participado recentemente de uma videoconferência para o lançamento das etapas preparatórias para a II Conferência Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural. A etapa territorial da conferência que iria acontecer na cidade de Santa Isabel naquele mesmo mês reuniria membros do governo e da sociedade civil organizada para discutir políticas e diretrizes para a Assistência Técnica e Extensão Rural (ATER) realizada nos municípios de Barcelos, Santa Isabel do Rio Negro e São Gabriel da Cachoeira.

Embora reconhecesse a importância da Conferência, Carlos questionava o porquê da mesma trazer o tema da agroecologia e da produção de alimentos saudáveis como uma espécie de novidade trazida pelo governo e pela ciência. Reconhecendo a forma de cultivo indígena da região como "tradicional" em oposição a uma forma de cultivo "moderna" (como aquela promovida pelo IDAM a partir da mecanização e uso de insumos químico), Carlos ressaltava como os agricultores indígenas do rio Negro já vêm praticando há milhares de anos o que hoje é apropriado e difundido pela temática da Conferência. A forma de cultivo que Carlos chamava de "tradicional" fazia referência ao conceito de "Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro" (SAT-RN), o qual passou a ter seu uso corrente nas negociações entre lideranças indígenas, pesquisadores (indígenas e não-indígenas), organizações não governamentais e órgãos do governo a partir da patrimonialização realizada em 2010.

Em sua fala, Carlos marcava como que as formas de cultivo que os agricultores do rio Negro já praticavam tradicionalmente, chamadas de "ultrapassadas" pelos técnicos da extensão rural local (IDAM), estariam agora servindo de diretriz para uma política de governo e sendo temática de uma Conferência na qual o próprio IDAM faria parte.

> Taí uma moda pegando. Eu acho que o Sistema Agrícola, nesse contexto, ele já cultiva não com esse nome da [...] como é? [...] Da agroecologia, né? Mas ele tradicionalmente já cultiva isso, que é o aproveitamento do solo da forma tradicional sem o uso de nenhum produto químico. No meu modo de ver, eu falando como indígena com os técnicos da Secretaria de Produção do Estado e do IDAM, eu disse: - vocês estão querendo dar aula pra quem no rio Negro é mestre em fazer isso [...] sistema agroflorestal, sistema agroecológico. O que que é? É adubação natural. Falar com os nossos instrutores que deram aula naquele curso para os técnicos agrícolas, o que eles mais falaram foi de sistema agroflorestal, como é feito adubação a partir daquele próprio capim e fogo que eles queimaram. Acho que isso deve ganhar repercussão como um programa que está agora em nível de Brasil para redução de agrotóxicos e uso de defensivos e o Sistema Agrícola (SAT-RN) vem nesse encontro. (Carlos Nery).

Assim, para o presidente da ACIMRN, minha pesquisa poderia ajudar o movimento indígena da região a mostrar como "o tradicional, da forma como é feito, nunca saiu de moda" e, assim, poderia contribuir com os debates e as negociações que buscam construir políticas agrícolas que possam promover e garantir a especificidade das formas de cultivo indígenas da região do rio Negro. Carlos, assim, apontou a contradição entre a proposta da Conferência promovida pelo Ministério do Desenvolvimento Agrário para uma ATER que promova a agroecologia e produção de alimentos saudáveis e a proposta dos programas de mecanização e uso de insumos químicos levadas a cabo pelo IDAM:

> Enquanto o Brasil todo está falando da redução de agrotóxico na alimentação, na mesa das famílias, no rio Negro parece que agora acordou pra comer mais veneno. A gente tem produto sadio e está procurando colocar mais veneno na mesa.

Minha proposta, conforme expus na reunião, seria a princípio procurar moradores de um ou dois bairros contíguos que fizessem roça tanto em comunidades e sítios quanto nas três diferentes estradas que existem nos arredores de Santa Isabel: estrada do Tibahá, estrada do Aeroporto e estrada do Jabuti. Minha ideia, conforme apresentei, seria me concentrar nos bairros de Santa Inês e São José Operário, onde havia percebido que havia uma maior circulação entre seus moradores. Enquanto Carlos confirmava que essa era uma boa escolha porque as pessoas desses bairros eram consideradas as mais "roceiras", Ilma dizia que São José poderia ser interessante porque aí acontecia uma pequena feira de alimentos que reunia também pessoas de outros bairros. Ao longo da pesquisa, devido ao curto tempo de campo,

acabei concentrando meus esforços de pesquisa apenas nesses dois bairros e nas roças da estrada do Tibahá.

Ao final da reunião, Ilma se ofereceu para, nos fins de tarde, após seu trabalho, me apresentar algumas pessoas do bairro São José Operário, onde ela morava. Como agente comunitária de saúde, Ilma conhecia as pessoas de cada casa do bairro, de forma que me ofereceu ajuda nessa inserção em campo. Ela própria pediu que dona Cecília, ao seu lado durante a reunião, me acompanhasse nos horários em que ela estivesse trabalhando. No decorrer do campo, dona Cecília também se tornou uma grande amiga e interlocutora na pesquisa. As duas amigas diziam que iriam me apresentar às mulheres "roceiras mesmo" para que aos poucos eu fosse percebendo quem teria interesse e disponibilidade de me convidar para passar o dia em suas roças.

Dona Tereza, Ilma e dona Cecília foram as principais interlocutoras dessa pesquisa, de forma que suas histórias de vida e seu cotidiano entre a cidade e a roça me forneceram a base para percepções mais nuançadas sobre o lugar que a roça ocupa na vida das mulheres indígenas na cidade de Santa Isabel. No entanto, além delas, acompanhei de forma mais esporádica o trabalho de outras mulheres na roça, sendo possível assim construir também um panorama um pouco mais amplo sobre a presença indígena na cidade. Uma dessas mulheres que acompanhei de forma mais esporádica, mas que foi fundamental para traçar um contraponto às trajetórias e opiniões de dona Tereza, dona Cecília e Ilma foi dona Alexandrina, senhora Tukano que conheci durante a Conferência Territorial de Assistência Técnica e Extensão Rural e que não tinha laços de amizade com as três principais interlocutoras da pesquisa.

Obtenção dos dados de campo

Dessa forma, tentei incluir na pesquisa interlocutoras moradoras de bairros contíguos que se encontram em situações diferentes, levando em conta alguns fatores, tais como etnia, origem e tempo de residência na cidade, momento geracional, articulação com a política local, renda, tipo de atividade em que se envolve, modo de vida, bairro de residência, localização e vínculo com a roça. Para cada interlocutora, realizei conversas sem roteiro estabelecido, entrevistas semiestruturadas e registro de suas histórias de vida. Quando possível, fiz levantamentos preliminares das plantas cultivadas nas roças (o que plantam e onde plantam), realizando alguns croquis das distribuições das espécies e variedades no espaço e registrando os pontos das roças (capoeiras, casas de forno, casa de moradia, sítio etc.) e suas áreas no *Global Positioning System* (GPS). Ao acompanhar cada interlocutora nas diferentes etapas do

cultivo da roça e do processamento da mandioca, realizei registros fotográficos e de vídeo quando recebia autorização para isso. É importante destacar que minhas interlocutoras principais eram fluentes na língua portuguesa (embora parte delas compreendam e falam nhengatu e tukano), algo que facilitou a obtenção dos dados em um período de campo relativamente curto.

Embora tenha visitado as roças de outras mulheres, usei o método da observação participante para acompanhar o cotidiano de três delas. Ainda que estivesse acompanhando uma delas de forma contínua, tentava visitar cada uma delas todos os dias ou, quando não era possível, com intervalo de dois dias. Isso só era possível porque todas eram vizinhas de bairro, de forma que podia passar o dia com uma delas na roça e, ao final da tarde, visitar as demais em suas casas. Portanto, as informações que sustentam essa dissertação foram produzidas, em sua maioria, a partir da observação das narrativas e práticas que se desenrolavam no dia-a-dia do bairro São José Operário e nas roças da estrada do Tibahá, das conversas e entrevistas que realizei com seus moradores, antigos moradores, frequentadores e demais agentes que ali se relacionavam: funcionários da Prefeitura de Santa Isabel, pesquisadores, políticos locais, organizações não governamentais, moradores de comunidades que vinham vender seus produtos na feira municipal.

Durante o trabalho de campo, eu costumava andar por Santa Isabel com uma mochila nas costas, levando o caderno de anotações, a máquina fotográfica, o gravador e o GPS. Para ir à roça, haviam me advertido que era importante vestir calças compridas e botina por causa da possibilidade de encontrar cobras, mosquitos ou me ferir com os troncos e raízes presentes na roça - sobretudo no momento de traçar o perímetro da roça com o GPS. Alguns moradores de Santa Isabel me olhavam com curiosidade pela vestimenta e diziam: "Lá vai a menina da roça!" ou "Está sabendo tudo da roça?". Nas primeiras semanas, procurei fazer as anotações de campo em momentos mais reservados, como no final do dia, durante as refeições que realizava no Centro da cidade, no principal restaurante, localizado na beira do rio Negro, próximo ao porto. Com o tempo, porém, o caderno passou a se fazer presente durante as conversas e não era raro alguma de minhas interlocutoras solicitar que eu anotasse determinada informação que julgava importante. Também fiz vários registros fotográficos e alguns vídeos, principalmente dos relatos sobre o forte verão que acometia Santa Isabel e prejudicava o plantio dos moradores.

Mediante consulta e autorização prévia das pessoas envolvidas, gravei entrevistas semiestruturadas e também conversas sem roteiro prévio estabelecido, algumas das quais contaram com a presença e participação de mais de um interlocutor. Optei por realizar a maior

parte das gravações no período final da pesquisa, quando já estava mais familiarizada em campo. A maior parte das gravações foi realizada com as três principais interlocutoras que pude acompanhar cotidianamente (Ilma, dona Tereza e dona Cecília), em conversas espontâneas que travávamos no quintal ou cozinha de suas casas ou em suas casas de forno localizadas nas proximidades da roça. As três mulheres foram consultadas previamente acerca da pesquisa, assinando termo de consentimento prévio, livre e esclarecido e concordando em ceder os relatos sobre suas histórias de vida no resultado final do trabalho. Concluída a escrita da dissertação, retornei a campo para apresentar o trabalho para o movimento indígena e para realizar a leitura das histórias de vida com cada uma de minhas três principais interlocutoras, fazendo os ajustes necessários levantados e discutidos junto com as mesmas. Todas optaram por manter seus nomes, trechos de entrevista e imagens no trabalho. É importante ressaltar que, embora os capítulos dessa dissertação abordem sobretudo a história de vida e o cotidiano de dona Tereza, dona Cecília e Ilma, uma série de outros moradores e moradoras de Santa Isabel também contribuíram com a pesquisa, embora em muitos momentos eu tenha optado por manter suas identidades preservadas - sobretudo no segundo capítulo, quando trato de aspectos mais gerais acerca da política em Santa Isabel.

Ao longo do trabalho de campo, pude realizar entrevistas semiestruturadas com outras pessoas que estavam envolvidas com a elaboração de demandas específicas frente ao poder público a partir da patrimonialização do SAT-RN, como o presidente da ACIMRN, Carlos Nery, e a vereadora Sandra (membro da ACIMRN). Além deles, após a Conferência Territorial de Assistência Técnica e Extensão Rural, realizei entrevistas com a consultora do CONDRAF responsável pela organização da Conferência, com um membro da ASIBA, com o secretário de Produção Rural e Abastecimento (SEMPA), com o gerente do IDAM de Santa Isabel, com a gerente e um funcionário do programa de Agricultura Indígena da Secretaria de Produção Rural do Estado do Amazonas (SEPROR), com uma ex-funcionária do IPHAN e com um geógrafo do ISA.

Estrutura da dissertação

Baseada em uma pesquisa etnográfica desenvolvida na cidade de Santa Isabel do Rio Negro, entre 2015 e 2016, essa dissertação toma como ponto de partida uma breve descrição da complexidade de relações que foram tecidas ao longo do tempo entre os diferentes agentes envolvidos com a agricultura indígena praticada na cidade. A partir de uma breve descrição inicial da Conferência Territorial de Assistência Técnica e Extensão Rural (CNATER), ocorrida na cidade de Santa Isabel, no ano de 2016, é possível ter uma dimensão da

diversidade de percepções, expectativas e formas de ação levadas a cabo pelas diferentes categorias de pessoas que participavam do evento, espaço onde estavam sendo discutidas as políticas agrícolas implementadas na localidade. Além de apontar para a forma como essas políticas são negociadas a nível local, essa breve descrição nos aproxima das concepções de agricultura levadas a cabo pelos funcionários do IDAM (órgão estadual que executa as políticas agrícolas no município) em seus procedimentos. Em contraste, as mulheres indígenas de Santa Isabel que acompanhei nos dias anteriores e posteriores aos da Conferência vivenciam a roça de uma forma bastante diferente das percepções que estavam em jogo durante a Conferência.

Nesse sentido, nos Capítulos um, três e quatro descreverei como a temática da roça é parte integrante da história de vida e do cotidiano dessas mulheres indígenas. A roça aparece em relatos sobre as memórias, vivências e aprendizados que as mulheres tiveram junto com suas mães e que, agora, têm ou desejam ter com seus próprios filhos. Contam sobre como eram as roças que faziam nos sítios e comunidades onde viviam antes da mudança para a cidade de Santa Isabel, sobre as transformações dessa atividade na cidade e sobre as primeiras roças que aí fizeram após a chegada em Santa Isabel. Falam sobre suas expectativas e preocupações em relação à trajetória de vida dos filhos entre a escola e a roça e também sobre o contexto de crescimento urbano no qual estão inseridas.

As histórias de vida de Ilma, dona Tereza e dona Cecília perpassam eventos e períodos importantes da historiografia da região, nos possibilitando situar as trajetórias e experiências de cada uma enquanto mulheres indígenas inseridas em um contexto regional de deslocamentos, migrações e relações com o mundo dos não-indígenas. Apresento as histórias de vida de três mulheres indígenas residentes em Santa Isabel com a intenção específica de ilustrar aspectos da vida de cada uma delas que jogam luz sobre suas formas de perceber e de lidar tanto com as transformações da atividade da roça na cidade quanto com as ações levadas a cabo pelo IDAM nessa localidade. Assim, será possível situar o lugar que a roça ocupa nos deslocamentos vivenciados cotidianamente pelas mulheres entre o mundo indígena, que toma a roça - seu espaço, seu tempo e sua sociabilidade como referência de produção, atitude e modo de vida - e entre o mundo dos não-indígenas, das cidades, dos comerciantes e da política.

No capítulo dois, uma continuação do capítulo um, serão abordadas duas categorias sociais usadas pelas mulheres donas de roça de Santa Isabel para diferenciar diferentes modos de relação com a roça no contexto da cidade: a de "roceiros" e a de "funcionários públicos", apresentando assim aspectos mais amplos acerca da política em Santa Isabel, do contexto de

crescimento da cidade e das novas configurações de um mercado de farinha que surge nesse novo contexto.

Dentre os estudos existentes sobre roça indígena, muitos têm focado em temas como a sociabilidade do trabalho agrícola e a estética da roça em contextos aldeãs (CHERNELA 1987; DESCOLA 1986; EWART, 2005; HUGH JONES 1979; JOURNET 1988; MILLER, 2010; MORIM DE LIMA, 2016; OVERING, 1991) e, nesse sentido, meu trabalho pretende contribuir com esses estudos ampliando os termos em que o problema foi colocado e propondo pensá-lo no contexto urbano: se a roça está articulada com um ideal de vida social, de que forma ela se relaciona com a esfera supralocal? Minha intenção foi fazer isso sem perder de vista os aspectos materiais, ecológicos e produtivos da agricultura, mas buscando inserir o problema da roça indígena (de sua constituição, circulação de seus cultivares, práticas e conhecimentos) em redes mais amplas de relação.

É importante ressaltar a especificidade que é estudar a roça indígena na cidade de Santa Isabel, na medida em que a roça também se articula às esferas supralocais, dada a atuação de duas políticas públicas voltadas à agricultura com objetivos distintos. No entanto, embora durante o campo eu tenha buscado compreender a percepção das mulheres acerca da atuação local dessas duas políticas, acredito que a vida e o cotidiano das mulheres tenha me mostrado como a feitura da roça na cidade está também em interação com outros processos - como a crise ambiental e política pela qual passava Santa Isabel - e com outros agentes - como as escolas, a Igreja católica, os políticos locais, os comerciantes, os funcionários públicos, o movimento indígena, os pesquisadores de universidade, as ONGs. Dessa forma, a cada capítulo tentei abordar alguns desses aspectos.

Conferência de Assistência Técnica e Extensão Rural

Final de fevereiro de 2016, associações indígenas da região do rio Negro, área extensa localizada no noroeste amazônico, se reúnem na cidade de Santa Isabel do Rio Negro para discutir a política agrícola implementada na região e contribuir com a elaboração de programas ligados às especificidades dos conhecimentos e práticas regionais de cultivo. A Conferência Territorial de Assistência Técnica e Extensão Rural que acontecia na cidade de Santa Isabel reunia representantes do movimento indígena dos três municípios da região do rio Negro: município de Barcelos (ASIBA), Santa Isabel do Rio Negro (ACIMRN) e São Gabriel da Cachoeira (FOIRN), além de também reunir alguns agricultores e agricultoras da cidade de Santa Isabel e de comunidades próximas.

Mais precisamente, estavam presentes uma consultora do Conselho Nacional de Desenvolvimento Rural Sustentável (CONDRAF), que coordenava a Conferência de Assistência Técnica e Extensão Rural a nível de Estado; uma representante do Ministério de Desenvolvimento Agrário (MDA) no Estado do Amazonas; o Coordenador regional da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), ele mesmo indígena e originário da região; três gerentes e alguns técnicos indígenas e não-indígenas do IDAM, órgão oficial de Assistência Técnica e Extensão Rural (ATER) do Estado do Amazonas. O encontro pretendia definir propostas que, somada a outras, subsidiariam a elaboração de uma nova Política Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural (PNATER) voltada para atender pequenos agricultores, povos indígenas, comunidades tradicionais e assentados de reforma agrária. Para isso, os representantes do movimento indígena da região e os agricultores presentes ficariam responsáveis por dizer qual a linha de atuação do serviço de ATER que eles acreditavam ser mais adequada às especificidades das formas de cultivo tradicionalmente praticadas pelos indígenas da região do rio Negro.

Na região do rio Negro, reuniões como essa entre associações indígenas e autoridades públicas são eventos relativamente frequentes. Eventos como a Conferência Territorial de ATER são reveladores da organização política dos indígenas da região frente ao Estado brasileiro pela garantia de seus direitos e promoção de políticas públicas que assegurem suas especificidades. Esse movimento de reivindicação se relaciona com uma série de questionamentos que vêm ocorrendo sobretudo nas últimas quatro décadas sobre a política indigenista do Estado Brasileiro, culminando em 1988 com a criação de artigos específicos sobre direitos indígenas na nova constituição do país e, em 2004, com a promulgação da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (Decreto número 5051/2004). Neste longo processo, os movimentos indígenas contaram com muitas articulações e apoio da sociedade civil organizada - movimentos sociais e organizações não governamentais em defesa dos direitos humanos e socioambientais, o que fortaleceu ainda mais os movimentos indígenas na demanda de uma cidadania diferenciada no âmbito do Estado brasileiro. Uma simples descrição dessa Conferência Territorial de ATER em 2016 nos permite ver como essas normas legais e tratados internacionais, conquistados pela mobilização do movimento indígena e de outros movimentos sociais ao longo dos anos, demandam do Estado uma nova postura que ainda estava sendo experimentada em suas formas pelos servidores que o compõem e que ali atuam de forma pontual ou permanente. Sobretudo a partir dos anos 2000, alguns programas governamentais começam a aparecer no sentido de fortalecer a gestão

social das políticas públicas, buscando elaborar ações a partir da participação das comunidades e suas demandas específicas da região.

Na região do rio Negro, um programa governamental que ficou muito conhecido entre as lideranças indígenas da região é o chamado Programa Territórios da Cidadania. Esse programa interministerial foi lançado nacionalmente, em fevereiro de 2008, com o propósito de ampliar o acesso da população à programas básicos de cidadania, atuando para isso a partir da participação social e da ação integrada entre Governo Federal, estados e municípios. Com a demanda das lideranças indígenas do rio Negro, no âmbito desse programa foi criado o chamado Território Rio Negro da Cidadania Indígena, abrangendo uma área de 295.917,10 Km² e sendo composto por três municípios: Barcelos, Santa Isabel do Rio Negro e São Gabriel da Cachoeira. Esse programa é conhecido na região por ter aproximado membros de órgãos federais e lideranças indígenas durante a coordenação e execução dos projetos e atividades desenvolvidas em seu âmbito, incluindo ações fundiárias, de infraestrutura, educação e cultura, saúde e saneamento, organização sustentável da produção e desenvolvimento social. O programa, segundo diziam os organizadores da Conferência, tinha como objetivo atuar como instrumento de articulação e diálogo do poder público (municipal, estadual e federal) com a sociedade civil e as organizações indígenas, buscando assim ampliar a participação desses últimos na construção de políticas públicas que atendessem às demandas e especificidades locais, regionais ou territoriais.

A Conferência Territorial de ATER, portanto, havia sido organizada a partir dessas relações previamente estabelecidas no âmbito do Programa Território da Cidadania entre representantes do poder público federal, estadual, municipal e lideranças indígenas que costumavam participar das reuniões do Colegiado Territorial do Rio Negro, órgão consultivo do programa. Em suas falas, grande parte dos presentes na Conferência tinha a expectativa de, com aquele reencontro, poder reativar as reuniões que estavam paradas há alguns anos. Enquanto o município de São Gabriel da Cachoeira era representado por um indígena Tukano coordenador regional da FUNAI e o município de Barcelos era representado por um professor da Secretaria de Educação de Barcelos, Santa Isabel do Rio Negro era representado pelo próprio gerente do IDAM de Santa Isabel. Eram eles os responsáveis por organizar os Conselhos nos quais as propostas de políticas públicas do governo eram apresentadas e discutidas entre os membros do Colegiado, que buscavam integrá-las a outras já em curso na região ou adequá-las as demandas específicas de cada município.

Figura 4 - Conferência Territorial de ATER

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

A realização de uma conferência que tinha como temática principal os serviços de assistência técnica e extensão rural na região do rio Negro era um fato particularmente interessante. Conforme mencionado, em 2010, a agricultura indígena praticada na região foi registrada como patrimônio imaterial pelo IPHAN. O chamado "Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro" (SAT-RN) possui delimitação geográfica que engloba a montante, mediana e jusante do curso do rio Negro, tendo como ponto de referência os municípios de São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel do Rio Negro e Barcelos. Há anos que ali, portanto, acontecem eventos, reuniões e pesquisas acerca das práticas de cultivo indígena e dos conhecimentos relacionados à agrobiodiversidade regional, envolvendo e articulando uma série de agentes em torno da agricultura praticada na região. Estão envolvidas no processo tanto organizações indígenas de composição multiétnica dos municípios de Barcelos, Santa Isabel do Rio Negro e São Gabriel da Cachoeira (ASIBA, ACIMRN, FOIRN), quanto acadêmicos da equipe do projeto Populações Locais, Agrobiodiversidade e Conhecimentos Tradicionais (PACTA), membros da organização não governamental Instituto Socioambiental (ISA), funcionários do IPHAN envolvidos com o registro do patrimônio imaterial e conhecedores/conhecedoras indígenas.

Tais discussões relacionadas à patrimonialização do SAT-RN focavam sobretudo na interdependência de diferentes domínios sociais, culturais, políticos e ecológicos da agricultura do rio Negro, inserindo-se assim em um contexto histórico regional mais amplo de

uma chamada "revitalização cultural" (HUGH JONES, 1997), que ganha força no Brasil sobretudo a partir dos anos noventa, após a promulgação da Constituição de 1988 e o início das políticas culturais para/de povos indígenas. O reconhecimento explícito da cultura aparece como elemento importante na afirmação dos movimentos indígenas e na reivindicação política inter-étnica pelo reconhecimento, valorização, garantia e promoção de seus direitos no âmbito do Estado brasileiro. Trata-se de um momento em que aquelas lideranças indígenas que reivindicam de forma mais próxima junto ao Estado discutem sobre cultura, mas também de um momento em que conceitos como esse passam a se capilarizar junto às comunidades. Na cidade de Santa Isabel, o movimento indígena se fortalece, estabelecendo parcerias de pesquisa e divulgação científica com organizações não governamentais e com pesquisadores de universidades.

A agricultura indígena praticada na região, ao ser denominada de Sistema Agrícola Tradicional e ao ser registrada como patrimônio cultural no Livro dos Saberes, passa a ser objeto de reflexão e de debates que envolvem diferentes agentes. Trata-se do primeiro Sistema Agrícola a ser reconhecido no Brasil. Aqueles que participam de maneira mais próxima do processo de patrimonialização e de salvaguarda do SAT-RN refletem sobre o conteúdo dos conceitos de "agricultura", "cultura" e "tradicional'"; sobre as diferentes formas que esses conceitos podem assumir; sobre a maneira pela qual os conhecimentos são ensinados e transmitidos de mãe para filho e sobre a importância de manter essas práticas e conhecimentos. Essa tomada de consciência em torno da agricultura-cultura que culminou com a patrimonialização do SAT-RN se explica, em parte, pela reivindicação do movimento indígena para que o Estado brasileiro reconheça o direito dos indígenas de manterem suas práticas e conhecimentos próprios em sua relação com a terra e com suas formas de cultivo.

Uma vez reconhecido como patrimônio imaterial pelo IPHAN, o movimento indígena da região e seus aliados históricos exigem que o Estado brasileiro garanta, proteja e promova as condições de existência do Sistema Agrícola por meio de políticas públicas específicas e diferenciadas. Além disso, o reconhecimento de uma agricultura-cultura como patrimônio estimula também programas de estudos, projetos e iniciativas que congreguem conhecedores indígenas, pesquisadores e estudantes indígenas e não-indígenas. Reunindo jovens e mais velhos em torno das práticas e conhecimentos tradicionais, esses encontros facilitam também a troca e a transmissão de conhecimento, tanto entre agricultoras diferentes de uma mesma região, quanto entre pessoas vindas de outros contextos culturais.

Em meio a essas discussões entre ACIMRN, PACTA, ISA e IPHAN sobre a patrimonialização do SAT-RN e sua salvaguarda, a assistência técnica e extensão rural

praticada na região pelo IDAM era um dos temas que preocupava os agentes envolvidos na patrimonialização. Isso porque, em 2013, conforme mencionado, havia sido lançado um programa estadual de mecanização agrícola pelo IDAM (vinculado à SEPrOR) a ser implementado entre as populações indígenas do município de Santa Isabel do Rio Negro. O programa, baseado em concepções técnico-científicas de agricultura, buscava introduzir novas técnicas, formas de organização social, formas de classificação, insumos e a aquisição de crédito agrícola pelos indígenas.

A notícia de uma política pública de modernização na região preocupava os pesquisadores que estudavam a agricultura local na medida em que parecia colocar em risco a diversidade de formas de fazer roça que acontecem na região. Temendo os riscos e sérios impactos à diversidade local de plantas em curto prazo, a rede de pesquisadores (indígenas e brancos), lideranças indígenas e organizações não governamentais preocupados com a manutenção do SAT-RN reivindicaram para que esse processo ocorresse em consonância com as práticas tradicionais, buscando para isso realizar diferentes ações de salvaguarda para o SAT-RN que dessem maior visibilidade às práticas e conhecimentos indígenas. Diante desse cenário, membros da ACIMRN, do PACTA e do ISA organizaram um curso para que indígenas de diferentes povos da região, conhecedores das práticas relacionadas ao SAT-RN, ministrassem aulas em cursos direcionados aos técnicos e extensionistas indígenas e não-indígenas do IDAM sobre as bases da agricultura indígena. Financiado pela Fundação Ford, o curso "Efeitos das políticas culturais em populações indígenas no Brasil" foi coordenado por Manuela Carneiro da Cunha. Em uma nota escrita ao site do Instituto Socioambiental, Wilde Itaborahy (ISA) e Laure Emperaire (*Institut de Recherche pour le Développement* - IRD) descrevem:

> Durante os três dias do curso, 16 professores indígenas das etnias Baré, Tukano, Pira-Tapuia, Baniwa e Tariano ministraram aulas sobre como abrir uma roça, derrubada de áreas, manejo, cuidados e importância do fogo, escolha do local, tipos de solos; "criação" das manivas, variedades existentes, diferenciação e atributos das plantas; a importância das outras plantas, cultivo e manejo de frutíferas, ervas medicinais, e plantas de uso ritual [...] Além dos gerentes, técnicos e extensionistas indígenas e não-indígenas do IDAM de São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel e Barcelos, participaram do evento profissionais da Secretaria de Estado da Produção Rural do Amazonas (SEPROR), Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), Instituto de Conservação e Desenvolvimento Sustentável do Amazonas (IDESAM), ISA, alunos de Ciências Agrárias da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e parceiros das associações indígenas locais: Associação das Comunidades Indígenas do Médio Rio Negro (ACIMRN) e Associação Indígena de Barcelos (ASIBA).

Diante da ameaça desse tipo de política agrícola de mecanização implementada pelo órgão de extensão rural, novas articulações sociopolíticas entre ACIMRN, PACTA, ISA, IPHAN e SEPROR parecem ter se estreitado no município de Santa Isabel com a intenção de que tais políticas respeitassem as especificidades das práticas e conhecimentos indígenas patrimonializadas como SAT-RN. Embora esses espaços de interação tenham sido pensados para que conhecedores e conhecedoras indígenas ensinassem aos técnicos do IDAM sobre a agricultura indígena que eles deveriam respeitar na implementação de suas políticas, parece ter sido esse também o canal usado pelo gerente do IDAM para retomar o diálogo iniciado com o movimento indígena no âmbito do Programa Territórios da Cidadania.

Assim, possivelmente a partir dessa reativação das relações entre movimento indígena e IDAM que aquele encontro estava se dando. A Conferência, por ter sido realizada por intermédio do próprio IDAM, foi divulgada de acordo com os critérios dos funcionários dessa instituição, convidando sobretudo o movimento indígena, representantes de diferentes níveis de governo e alguns agricultores que já haviam sido seus beneficiários no município. A reunião parecia marcar também uma configuração específica no equilíbrio de poder entre interesses políticos locais e interesses das comunidades mais distantes, uma vez que o gerente do IDAM do município de Santa Isabel lançaria sua candidatura para prefeitura desse mesmo município meses mais tarde. Assim, era interessante observar a maneira como cada agente expunha seus interesses naquela reunião, mobilizando cada qual à sua maneira categorias comuns como "tradicional", "moderno", "Sistema Agrícola", "roça".

Para alguns dos presentes, o evento estava sendo pensado como um espaço de consulta e participação social organizado pelo poder público para atender às especificidades regionais. Nos discursos dos organizadores do CONDRAF e do MDA, a ideia do evento seria elaborar propostas para que o serviço de ATER realizado no rio Negro estivesse em consonância com as práticas tradicionais de cultivo do chamado "Sistema Agrícola" ou, mais comumente chamado durante o encontro, do "Sistema". Funcionários do IDAM, membros do movimento indígena (FOIRN, ACIMRN, ASIBA) e agricultores presentes deveriam, assim, apresentar suas propostas acerca da política que gostariam para a região.

No entanto, enquanto os poderes públicos (IDAM, MDA e FUNAI) e as organizações indígenas (ASIBA, ACIMRN e FOIRN) ali presentes apresentavam suas expectativas de terminar o dia com tais propostas finalizadas para serem enviadas para a etapa estadual da Conferência, alguns dos agricultores ali presentes haviam vindo para conferência com expectativas um pouco diferentes daquelas dos demais agentes. Das 28 pessoas presentes na Conferência, sete haviam se declarado como agricultores indígenas. Dois deles eram

moradores da comunidade Açaituba que haviam sido convidados pelo IDAM para darem seu depoimento sobre o serviço que o IDAM vem prestando em suas comunidades e, portanto, haviam vindo com essa intenção inicial. Além de um agricultor que era também liderança indígena da cidade de Barcelos, havia mais dois agricultores e duas agricultoras moradores da cidade de Santa Isabel. Ainda antes de entrar na sala, onde aconteceria a conferência, foi possível perceber que as agricultoras da cidade de Santa Isabel estavam ali a espera de algum posicionamento por parte do IDAM.

As mulheres inicialmente reclamavam entre si falando em tukano, mas logo começaram a alternar essa língua com o português para que pudessem me explicar o que acontecia e o que estavam esperando do evento. Uma delas, dona Conceição, me dizia que estava ali muito triste porque há um ano os técnicos do IDAM haviam derrubado com trator sua capoeira (área de mata secundária manejada que faz parte do ciclo do sistema agrícola regional) e que desde então ela esperava pela chegada do "adubo" (fertilizantes químicos incluídos no pacote de financiamento fornecido por meio do IDAM) que havia sido prometido para ser colocado no terreno dos agricultores. Sua tristeza, ela dizia, era grande. O "terreno aplainado" pelo trator havia removido grande parte da camada superficial do solo, levando consigo uma complexa rede de raízes e um banco de sementes que há anos se encontrava no solo da capoeira em regeneração. Após as fortes chuvas típicas da região, o solo argiloso nu sem a matéria orgânica estava demorando a se recompor, exposto como estava a uma maior variabilidade das condições ambientais. Sem a proteção da matéria orgânica e das raízes, o solo acabava se desgastando com as fortes chuvas e a água frequentemente se acumulava em poças de lama por todo terreno - uma vez que, sem as raízes, acabava percolando menos para as camadas mais profundas do solo. Nos dias quentes, por outro lado, o solo rachava de tão seco, sem a proteção da camada superficial mais rica em matéria orgânica que o trator havia empurrado para as extremidades do terreno.

Sem a matéria orgânica, dona Conceição não pode realizar a queima da capoeira. Sem a queima, não era possível o plantio. Estava ainda mais triste, dizia ela, porque havia perdido muitas das suas "manivas"[4] esperando pela nova roça prometida pelo IDAM. Os melhores feixes de maniva que dona Conceição havia selecionado de sua outra roça haviam secado por não terem sido plantados no tempo certo do calendário agrícola seguido por ela. Depois de ter chorado muito a perda de suas manivas, dona Conceição dizia estar ali para saber o que o

[4] Termo nativo usado em referência à parte aérea do pé de mandioca, enquanto o tubérculo é chamado de mandioca. O nome maniva é dado também às estacas, pedaços de caule que serão usados para a propagação da planta

gerente do IDAM iria dizer para ela sobre isso. Não havia sido convidada para Conferência pelos funcionários do IDAM, mas soube através de outras pessoas e quis ver o que eles teriam para comunicá-la naquele evento.

Figura 5 - Roças na estrada do Tibahá

Figura 6 - Roças na estrada do Tibahá

Fonte: Fotos Thayná Ferraz, 2015.

Figura 7 - Roças mecanizadas

Figura 8 - Roças mecanizadas abertas na estrada do Tibahá

Fonte: Fotos Thayná Ferraz, 2015

Santa Isabel do Rio Negro

Uma vez que estarei tratando de histórias de vidas de mulheres que vivem na cidade de Santa Isabel do Rio Negro, convém dar ao leitor um breve esboço da historiografia e da geografia da região do médio rio Negro a fim de que o mesmo possa se familiarizar com alguns eventos, toponímias e nomes de povos da região. Esse esboço, no entanto, tenta focar sobretudo nos deslocamentos e na dinâmica de interação entre as cidades da região e as áreas florestais dos sítios, comunidades e aldeias que se localizam ao longo dos rios e igarapés.

Embora apareça de forma patente no crescimento das cidades das regiões do médio e alto rio Negro, o estreitamento das relações entre comunidades florestais indígenas e centros urbanos não é um fenômeno novo. Autores como Meira (1996), Wright (1991, 1992) e Andrello (2006), ao analisarem a historiografia da região do Rio Negro, contribuem para descrição e análise da atual presença indígena nas cidades da região e da própria circulação dos indígenas entre aldeias e polos urbanos (LASMAR, 2005). A formação de Santa Isabel, bem como aquela das principais cidades dessas regiões (Barcelos e São Gabriel da Cachoeira), está relacionada com o longo processo de contato entre os diversos grupos indígenas da região e os brancos que ali adentraram no século XVII. Entre 1650 e 1750, incursões em busca de escravos indígenas para trabalharem na extração das chamadas "drogas do sertão", epidemias de varíola e fundação de missões católicas provocaram uma grande queda demográfica da população indígena e o deslocamento de parte da população do alto curso do rio Negro para a jusante desse mesmo rio.

Mais tarde, entre 1850 e 1980, comerciantes passaram a transportar indígenas do alto rio Negro para trabalharem nos seringais do médio curso desse rio juntamente com os povos que aí já residiam e com trabalhadores que migraram de outras regiões do Brasil, integrando-os às redes de aviamento que conectavam cidades e áreas florestais mais remotas. Conforme aponta o levantamento socioambiental realizado pelo Instituto Socioambiental (DIAS, 2008) e como poderemos ver no capítulo três dessa dissertação, o tempo da borracha é lembrado pelos moradores de Santa Isabel tanto como uma época de sofrimento e exploração quanto pela alegria de conhecer uma diversidade de mercadorias trazidas pelos barcos dos patrões e pelos regatões que por ali passavam. Santa Isabel do Rio Negro, afinal, foi o ponto mais distante do rio Negro onde se localizou a sede da conhecida casa comercial JG Araújo, responsável por aviar uma extensa rede de seringalistas para o alto e baixo curso do rio até meados da década de 1950, sendo, portanto, um ponto de intensa circulação de pessoas por onde passavam mercadorias vindas da cidade e produtos de extração florestal dos sítios, comunidades e seringais da região.

Ainda na primeira metade do século XX, grandes centros Missionários Salesianos começaram a ser instalados em toda região do rio Negro. Em Santa Isabel, a Missão Salesiana foi fundada em 1942 junto ao povoado Santa Inês, o qual mais tarde se transformaria em um bairro da cidade de Santa Isabel (conforme no capítulo quatro dessa dissertação). De início, o centro missionário incluía um internato onde os padres mantinham um grande número de crianças indígenas vindas de seus locais de origem, fossem elas obrigadas pelos missionários ou trazidas pelos pais. Com o tempo e a diminuição dos recursos destinados à Missão

Salesiana, o alojamento oferecido pelo internato teve que ser fechado, embora a escola tenha sido mantida. Muitas famílias que desejavam ter seus filhos estudando na escola tiveram, assim, que se deslocar para o entorno da escola e passar a residir nessa localidade durante o período escolar.

Aos poucos, com o declínio da empresa extrativista e com o fechamento do Internato Salesiano, o pequeno povoado do Santa Inês foi atraindo novos moradores, se ampliando e se tornando uma vila composta de outros bairros que, mais tarde, tomariam a feição de um aglomerado com características urbanas, à margem esquerda do rio Negro. Em 1956, é criado o município de Santa Isabel do Rio Negro, com sede na vila que antes era chamada de Ilha Grande. A cidade, que desde o final do século anterior já teria sido centro de comércio de produtos florestais e agrícolas, passaria a se tornar também centro administrativo onde as pessoas buscam acesso a serviços públicos (saúde, escolarização e recebimento de aposentadoria e benefícios sociais) e para onde muitas famílias migram em busca de empregos, preços mais baixos de mercadorias, maior oferta de recursos naturais ou em busca de um modo de vida urbano. Com o aumento dos investimentos públicos na cidade e a maior oferta de cargos públicos, Santa Isabel passa a atrair muitos novos moradores. Alguns dos recém-chegados passam a residir na cidade de forma permanente, enquanto outros continuam a manter uma complementaridade que combina estadias e usos de recursos alternados entre esses espaços e os sítios, comunidades e aldeias da região (EMPERAIRE; ELOY, 2008).

Assim, o processo de urbanização de Santa Isabel parece acontecer mantendo uma forte articulação entre meio urbano e áreas florestais. A maioria dos moradores das comunidades possui parentes vivendo na sede municipal de Santa Isabel, podendo algumas famílias inteiras alternarem temporadas na comunidade e na cidade (DIAS, 2008), marcando assim, a dinâmica populacional multilocal característica da região do médio rio Negro. Grande parte das famílias indígenas, no entanto, reconfiguram práticas agrícolas originalmente praticadas em contextos florestais para os arredores da cidade, garantindo assim tanto a subsistência da família quanto a comercialização de alguns produtos em feiras ou estabelecimentos comerciais do espaço urbano (EMPERAIRE; ELOY, 2014).

A cidade de Santa Isabel, assim, parece estar inserida em uma dinâmica de deslocamentos e circulação de pessoas que se dá até os dias atuais, indo desde o alto rio Negro até Barcelos, tendo o rio Negro como eixo. Com uma paisagem florestal composta de pequenas comunidades e sítios (cada qual com suas roças e capoeiras), é possível conhecer igarapés, rios, lagos e outras paisagens de recursos como piaçabais e castanhais que têm seu uso compartilhado entre moradores da cidade, das comunidades e dos sítios que aí praticam a

pesca, atividades extrativistas e agrícolas (DIAS, 2008). Os moradores da cidade, assim, em geral estão envolvidos em múltiplas atividades que associam agricultura, extrativismo (principalmente de cipó-titica e piaçaba), pesca, caça e coleta de diversos produtos florestais, tendo cada uma delas seu tempo no calendário anual das atividades realizadas na região (conforme será observado sobretudo no capítulo três).

Além de reunir moradores que permanecem nesse movimento entre meio urbano e rural, a cidade de Santa Isabel é composta por pessoas de origens geográficas e descendências étnicas distintas. Na região noroeste da Amazônia, onde a cidade de Santa Isabel se localiza, vivem 23 etnias pertencentes à três famílias linguísticas - tukano, arawak e maku (ANDRELLO, 2006; CABALZAR; RICARDO, 2006). Devido às muitas similaridades na vida social e cultural desses grupos e aos intercâmbios matrimoniais, rituais e econômicos que ocorrem entre os mesmos, a região já foi considerada por muitos autores como uma grande área cultural (HUGH-JONES, 1979; LASMAR, 2005; RIBEIRO, 1995), a qual teria a exogamia, seja ela linguística ou clânica, como base dos intercâmbios que ocorrem e ocorriam na região. No contexto multiétnico da cidade de Santa Isabel, novas configurações matrimoniais se estabelecem, embora idealmente seus moradores pareçam adequar o sistema de residência virilocal para as dimensões da cidade.

Diante desse contexto multiétnico, embora a historiografia local nos mostre que os centros urbanos e povoados do rio Negro já tenham se iniciado há um tempo, entender o fenômeno recente de crescimento populacional urbano que acontece nessa cidade talvez nos ajude a pensar o que se passa atualmente na Amazônia indígena de forma mais geral. Apesar da extensão e densidade da literatura etnológica sobre os povos indígenas da região do rio Negro, parecem recentes são os estudos sobre a presença indígena nas cidades dessa área, bem como na Amazônia como um todo. Dois autores que analisam as práticas e percepções dos indígenas nas cidades do rio Negro são Lasmar (2005) e Andrello (2006). Ambos, no entanto, se concentram na região do alto rio Negro, enquanto as cidades do médio curso desse rio permanecem pouco estudadas, deixando assim invisíveis fenômenos sociológicos e antropológicos fundamentais como aqueles relacionados à maciça presença dos Baré[5] nas cidades dessa região e ao cultivo agrícola realizado por indígenas nas cidades.

Segundo o censo demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2010, a população total residente no município de Santa Isabel é de 18.146, sendo 11.290 nas comunidades e 6.856 na sede urbana. No censo de 2000, a população total

[5] Para mais detalhes sobre os Baré, ver Meira (1991, 2006), Maia Figueiredo (2007) e Herrero; Fernandes (2015).

residente aparecia como 10.561, sendo 6.341 nas comunidades e 4.220 na cidade. Comparando os dados do censo de 2000 e os de 2010, verifica-se um aumento de 62 % no número de moradores da cidade e de 78 % no das comunidades. Em 2006, um levantamento socioambiental feito pelo ISA em parceria com FOIRN e ACIMRN (DIAS, 2008) apontava para 9.974 habitantes no município, 57 % vivendo na cidade e 43 % nas comunidades, sendo 13 % em comunidades Yanomami e cerca de 30 % nas demais comunidades. Dos moradores dos 975 domicílios visitados na cidade (5.648 pessoas) por esse levantamento socioambiental, 59,4 % deles se declara Baré, 23,6 % declara pertencer a outras etnias, 1,5 % se diz branca, 1,8 % cabocla e 7,7 % não se declararam, mostrando um perfil indígena na cidade.

Ainda de acordo com o IBGE, o município de Santa Isabel do Rio Negro possui 62.846 km, possuindo sete Terras Indígenas com pequenas porções dentro do município (Médio Rio Negro I, Médio Rio Negro II, Rio Téa, Rio Uneuixi, Paraná Boa Boa, Yanomami, Maraã/Urubaxi) e uma recém declarada pelo Ministério da Justiça após um processo de identificação pela FUNAI que se estendia desde 2007: Terra Indígena Jurubaxi-Téa. O restante do território divide-se em Flona do Amazonas, Parque Nacional Pico da Neblina e uma Área de Proteção Ambiental municipal, a 'APA de Tapuruquara'. Além da sede municipal, na época do levantamento ISA/Foirn/ACIMRN, havia no município nove aldeias Yanomami, quarenta e duas comunidades e muitos sítios ao longo dos rios e igarapés (DIAS, 2008).

Atualmente a sede municipal de Santa Isabel está dividida em oito bairros e um novo conjunto habitacional, com 14 casas semiconstruídas, que parece dar início a um novo bairro. Todos os bairros têm uma Associação, com presidente e estatuto. As lideranças das associações em bairros frequentemente organizam reuniões, eventos culturais e religiosos, os quais são realizados em dois espaços coletivos principais: o Centro social e a Capela. Cada associação, portanto, possui seu próprio Centro social e Capela, construídas coletivamente pelos moradores do respectivo bairro com material de construção fornecido pelo poder público local ou em parceria com os comerciantes locais (será observado no capítulo quatro dessa dissertação). Os moradores de um mesmo bairro são considerados como pertencentes a uma mesma "comunidade", levando a uma semelhança, analisada por Andrello (2006) em outro centro urbano da região, no modo de organização social entre comunidades indígenas e bairros indígenas da sede urbana (DIAS, 2008).

Em seus bairros de ruas, na maioria das vezes, asfaltadas, Santa Isabel dispõe atualmente da infraestrutura de base com um hospital, algumas escolas municipais e estaduais, acesso à rede bancária, correios, fórum, hotéis, comércios, pequeno aeroporto,

igreja católica salesiana, templos evangélicos, terreiro de umbanda, ginásio e quadra de esporte. Ligando os bairros da cidade às áreas mais rurais da cidade, três estradas de barro de cerca de 9 km abertas pela prefeitura são usadas pelos moradores de Santa Isabel para acessar (seja a pé, de caminhão, moto ou bicicleta) seus sítios, casas de forno e roças localizadas no entorno da cidade: estrada do Dará, estrada do aeroporto, estrada do Tibahá.

Figura 9 - Estrada do Tibahá, o "caminhão roceiro" e, a direita, um sítio com pés de açaí

Figura 10 - Esquina da estrada de terra do Tibahá (a esquerda) com ruas asfaltadas do bairro Dom Walter

Fonte: Fotos Thayná Ferraz, 2016.

Em relação aos terrenos cortados pela estrada do Tibahá, área onde concentrei meu trabalho de campo, há grande incerteza em relação à situação fundiária, havendo uma série de sobreposições e modalidades de uso e posse dos terrenos. Enquanto alguns moradores dizem que os terrenos são todos da diocese salesiana, outros dizem que os mesmos foram doados para a prefeitura. Outros ainda, afirmam que a diocese vendeu alguns terrenos para terceiros, havendo rumores ainda de que isso estaria próximo de acontecer. Segundo muitos, com o crescimento da cidade e a situação da Igreja, o Conde, funcionário da diocese, viria em breve para Santa Isabel resolver esses assuntos e avaliar as propostas de compra. Nas narrativas, o Conde aparece também como alguém que poderia doar esses terrenos para aqueles que já fazem roça nesses locais e que não teriam condições de comprar. No entanto, para além dos diferentes discursos sobre a posse da terra pela igreja ou pela prefeitura, há um segundo nível em que a divisão dos terrenos parece operar pelo uso direto do terreno. As pessoas sabem que um terreno tem dono quando o mesmo está sendo trabalhado por alguém. O trabalho do dono pode ser percebido pela presença de uma casa de forno, pelo cultivo de árvores frutíferas e pelo controle do dono sobre o crescimento do capim e do mato por meio da capinagem - todos sinais de que a área estaria sendo cuidada por alguém e de que haveria um investimento

temporal, como é o caso das fruteiras de ciclo de vida longa que indicam uma presença que se pretende mais duradoura da família no local.

Os limites entre os terrenos costumam ser definidos por marcações como árvores, pedaços de pau conhecidos como moirão ou até mesmo por placas. Muitos dos terrenos foram conseguidos por fatores como tempo de residência na cidade, sociabilidade com vizinhos e proximidade com a prefeitura. No entanto, ainda assim há uma série de incertezas que, em alguns casos, provocam brigas, desentendimentos e conflitos entre pessoas. Embora houvesse muitas incertezas sobre quem tem o título do terreno, as pessoas falavam, sobretudo a respeito de modalidades de transferência de terreno como doações e empréstimos para parentes ou vizinhos (da cidade ou do sítio ou comunidade onde já residiu). Havia casos também de venda de terrenos, os quais eram olhados com desconfiança, uma vez que ninguém sabia explicar muito bem como a pessoa havia obtido o título do terreno para que pudesse vendê-lo.

Sendo esse um trabalho etnográfico, não foi possível nesse momento recuperar com detalhes e profundidade uma historiografia que já foi traçada com riqueza por outros pesquisadores (ANDRELLO, 2006; WRIGHT, 1991, 1992; MEIRA, 1996). Assim, tendo apresentado o leitor a algumas das principais referências bibliográficas a esse respeito e a alguns dados do levantamento socioambiental sobre a cidade de Santa Isabel (DIAS, 2008), vamos agora às histórias de vida das mulheres com as quais eu convivi.

CAPÍTULO 1:

DONA TEREZA, AS MULHERES E A ROÇA

Figura 11 - Dona Tereza arrancando mandioca em sua roça

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Nesse capítulo, descreverei a história de vida e o cotidiano de dona Tereza, mulher indígena de 49 anos do povo Pira-tapuia originária do alto curso do rio Negro que se muda junto com a família aos nove anos para residir em um sítio no médio curso desse mesmo rio. Dona Tereza e seus irmãos passam alguns anos de sua infância estudando de forma entrecortada entre o sítio Nazaré, a comunidade próxima Santa Bárbara e a cidade de Santa Isabel. Passa também cerca de 10 anos trabalhando em Manaus, mas é Santa Isabel que ela escolhe habitar de forma permanente a partir de seus 25 anos de idade, quando retorna para cuidar da mãe doente e se casa com um não indígena de fora da região, tem seus filhos e passa a fazer sua roça na cidade. Dona Tereza, uma de minhas principais interlocutoras, é considerada por todos que a conhecem como uma verdadeira mulher "roceira", categoria nativa que se refere as mulheres que se dedicam cotidianamente ao trabalho na roça ou que, como a própria dona Tereza explica: "uma pessoa que tem aquele gosto, aquele costume de

trabalhar em roça mesmo" ou que "faça chuva ou faça sol, está na roça". Como diz sua amiga Ilma, também Piratapuia, dona Tereza, como uma boa roceira, é curiosa, gosta de experimentar, testar, trocar - "quando ela vê que ela gosta, ela pede, ela quer aquela rede de trocas".

A descrição da história de vida de dona Tereza e da relação que ela mantém com sua roça cultivada hoje, na cidade, nos ajuda a traçar pontos mais gerais a respeito da roça no contexto citadino ameríndio e de algumas categorias que as mulheres utilizam quando se referem ao lugar que as roças ocupam em suas vidas, como as de "dona de roça" - como uma atribuição - e de "roceira" - enquanto uma categoria social em relação à categoria de "funcionário público" no universo de uma sede municipal no interior do Amazonas (esta última será abordada com mais profundidade no Capítulo dois, uma continuidade do presente capítulo).

Acompanhando seu cotidiano foi possível conhecer alguns aspectos acerca das concepções que as mulheres têm do trabalho na roça em si e a lógica do cuidado diário envolvida aí, como também entender um pouco da importância que conferem à alimentação da família e a "escolha" e "criação" de suas "manivas" na roça. A história de vida de dona Tereza retrata uma trajetória multilocal bastante comum no contexto rionegrino, no qual ainda atualmente muitas famílias se deslocam de sua área de origem no alto curso do rio motivados por algum parente ou antigo vizinho que, após mudar-se para a região do médio rio Negro, comentam que nessa região as terras são melhores para o plantio, a mata é menos perigosa, a abundância de peixe é maior ou que os preços dos alimentos e mercadorias são mais baixos. Após se instalarem em um sítio nessa região, dona Tereza e sua família continuam a realizar movimentos de deslocamento diários tanto para manter o estudo dos filhos em uma comunidade próxima ao sítio quanto para cultivar roça no sítio e em uma ilha próxima à cidade de Santa Isabel. Como é muito frequente na região, a família também chega a passar temporadas alternando entre a vida na cidade de Santa Isabel e a vida no sítio até que, após um período de tempo trabalhando em uma casa de família em Manaus, dona Tereza volta e passa a residir em Santa Isabel de forma mais permanente, embora por vezes tenha que passar períodos em Manaus cuidando da saúde debilitada de sua filha pequena.

Atualmente morando na cidade de Santa Isabel, dona Tereza ainda assim diariamente sai de sua casa no bairro São José e se desloca por 8 km no chamado "caminhão roceiro" que leva ela e outros agricultores por uma estrada de terra até chegarem em seus "sítios" repletos de fruteiras, localizados nas margens da estrada. Assim como dona Tereza, nessa área periurbana que conduz ao igarapé do Tibahá, formada por um mosaico de vegetação

secundária em vários estados de regeneração, muitos indígenas que vivem nos bairros da cidade cuidam de seu conjunto de roças e capoeiras. Nesses locais, os horticultores mantêm suas casas de forno para beneficiamento dos produtos da roça usados no consumo da família e que, eventualmente, podem também ser destinados à venda em pequenas proporções entre pessoas que circulam pela cidade a procura de farinha, tais como, funcionários públicos, comerciantes, feiras de bairro e mercado municipal mantido pela prefeitura local.

Figura 12 Dona Tereza voltando da roça

Fonte: Fotos Thayná Ferraz, 2016.

Figura 13 – Dona Tereza no caminhão roceiro

Figura 14 - Dona Teresa em seu sítio na beira da estrada do Tibahá, com sua casa de forno atrás.

Fonte: Fotos Thayná Ferraz, 2016.

Figura 15 - Dona Teresa em seu sítio, atrás a estrada do Tibahá.

A partir da relação que estabeleci com dona Tereza e sua família pude acompanhar o cotidiano das mulheres na roça e na casa, sendo apresentada às amigas dela que me levaram para conhecer suas roças. Com ela, participei das etapas de plantio, capinagem e colheita, bem como de todo processo de beneficiamento da farinha e da feitura do beiju, sendo ela a interlocutora da pesquisa que me forneceu as bases de entendimento acerca do cotidiano de uma mulher "roceira". No entanto, a partir dos ensinamentos que me foram passados por dona Tereza, tento traçar uma etnografia mais geral das preocupações e do dia-a-dia de diferentes donas de roça de Santa Isabel, usando para isso de entrevistas e citações mais gerais que encontrei durante o campo - ainda que essa tarefa tenha sido limitada por conta do curto período de campo que pude realizar durante o mestrado. Nesse capítulo, busquei realizar comparações entre meus dados de campo e as informações contidas no dossiê de registro do SAT-RN, documento público de construção coletiva, buscando assim fornecer para o leitor algumas bases de entendimento importantes para compreensão dos demais capítulos.

1.1 História de vida

Embora dona Tereza fosse diariamente à roça, eventualmente deixava de ir para levar ou buscar a filha na escola, quando seu filho mais velho ou seu esposo não podiam fazê-lo. Durante esses dias, nos sentávamos no quintal de sua casa e conversávamos sobre sua história de vida. Para contá-la, optei aqui por usar citações diretas de sua fala (editadas em uma ordem cronológica de acontecimentos) para, na sequência, aprofundar alguns temas que falam de forma mais ampla acerca do dia-a-dia de outras mulheres roceiras. Optei por esse formato apenas nesse capítulo específico, enquanto nos demais as trajetórias de vida são contadas por meio de uma narrativa criada e comentadas por mim, ainda que entremeada por citações diretas e por uma descrição mais ampla de Santa Isabel.

Figura 16 - Dona Tereza e seu marido Orlando no quintal da casa de moradia

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Figura 17 - Casa de dona Tereza no bairro São José Operário

Fonte: Fotos Thayná Ferraz, 2016.

"Sempre minha mãe trabalhou com roça"

"Meu pai era Pira-tapuia, minha mãe era Tukano. Meu pai e minha mãe eram do [rio] Papuri, se conheceram lá. Sempre minha mãe trabalhou com roça. Acima de São Gabriel onde minha mãe morava [sítio Taracuá], a terra de lá era um pouco ruim pra plantar maniva - chavascal que eles chamam. Uma terra muito ruim mesmo pra plantar, com muito alto e baixo, tem bastante raiz, não dá pra plantar não. A terra boa ficava bem longe, minha mãe ia de canoa pra poder ir pra roça, saía as cinco horas da madrugada, uma hora até chegar de canoa, não sei [...] sei que era longe [...] Uma das irmãs da minha mãe se casou pra cá com

um homem daqui [médio rio Negro] que se criou pra cá, aí ele foi buscar minha tia pra ela se mudar pra cá. Aí através dela que a família toda veio, pra um sítio chamado Nazaré. Vim com nove anos, lembro mal [...] Minha tia que já tava morando pra cá falou pra eles virem porque era melhor de plantar, que a terra era boa, que dava mandioca. Aí minha mãe disse que a terra é muito boa aqui, porque é pertinho né. Lá não, além de ser longe, tinha muita onça, curupira. Aqui a mamãe disse que pode andar no mato a vontade. Lá não, curupira espantava as pessoas, era muito bravo, fica zoando aí. E a onça também que tem rastro dela na terra, nas árvores. Aqui tem onça, mas não aparece como lá não. Lá é selvagem mesmo. Aqui acho que não porque nunca ninguém escutou curupira [...] Aí minha mãe disse "Vamos pra roça. Tem que arrancar só mandioca, pode ir embora. Porque senão curupira começa a fazer zoada" - porque as pessoas pra lá não têm coragem de andar muito no mato. Pra cá tem mais movimento, vão caçar, pescar.

A gente sempre trabalhou na roça. Quando a gente morava em Nazaré [médio rio Negro], tinha roça no sítio e nessa ilha grande pros lados de cá [em frente a cidade de Santa Isabel]. A gente vinha de canoa. Dava mais abacaxi, porque daqueles lados [sítio Nazaré] é meio areioso né [...] aí dá mais abacaxi. Agora...dessa ilha grande ela dá mais banana, abacaxi e melancia, né. Aí fizemos outra roça pra cá, aí dava bem. Essa aqui é mais barro, dá bem essas plantação [...] por isso que ela quis abrir a roça.

[...] Lá eram seis irmãos e eu era a única mulher - Lourenço, Orlando, Natalino, José, João, Saulo. Quando tava morando no sitio, bem cedo quando acordava, minha mãe ia embora pra roça, eu ficava, juntava um monte de roupa suja dos meus irmãos, eu levava pra beira e lavava, um monte de roupa. Tomando banho e lavando roupa, estendia no sol. Aí chegava varria quintal, lavava a casa, capinava, era assim. Fazia tudo. Aí tem vez que eu chegava da escola, quando ela não tava em casa, eu sabia que ela tava pra roça né. Aí ia embora atrás dela, porque não era muito longe. Era longe não sei [...] sei que eu ia. Não tinha medo não. Acho que era daqui como na roça da Ilma. Assim no mato mesmo, um caminhozinho. Aí ia embora. Ia com minha mãe, meus irmãos e meu pai pra roça. Mas quando ela ia de canoa a gente não podia ir porque era já de canoa, né. Aí ela ia pra roça perto da casa onde a gente morava, aí eu ia que não tinha canoa né, a gente ia a pé mesmo, ficava perto um pouco.

Sempre a minha mãe ia, era o trabalho dela. Sente bem assim [...] a pessoa que trabalha na roça já sente bem assim né. Quando não vai um dia, dois dias, fica doente [...] po, fica triste, tem nada o que fazer, fica lá, andando pra lá e pra cá né. Aí quando vai pra roça todo dia tem coisa pra fazer, aí ela ia sempre, pegava um monte de mandioca. Tinha muito, cinco paneiros, oito paneiros por vez, vinha uma canoa lotada de mandioca quando ela fazia

farinhada. Quando acabava ela fazia [...] também pra comprar sabão, pra comprar rede, essas coisas que ela fazia. Ela fazia farinha e depois ela fazia plantação, já ia plantar já. Plantava uma semana, duas semanas, aí ela fazia de novo farinha né.

[...] Na roça de lá tinha tudo [...] cará, banana, abacaxi, melancia, quase tudo também. Pra poder colher e comer, né. Os tipos de maniva só ela que sabe, mas o que tinha mais era esses tipos que eu tenho, de paca e samauma. Mas tinha outros tipos de mandioca [...] baixotinha, juiz, maniva rã, dava bem bom, minha mãe gostava. Cará tinha vários tipos [...] cará forte, pé de anta, curuaru, jiboia porque é redondo e fica assim [...] Lá a casa de forno ficava longe da roça, ficava onde a gente morava. Colocava no rio grande mesmo, numa gareira [canoa]. Em volta tinha pé de açaí, pé de abacate, laranjeira, pé de coco. Tinha forno, tinha bacia, peneira, *"kumatá"*, paneiro de carregar mandioca [...] sempre existiu isso aí. Tinha também aquela rodona de madeira manual [...] eles vão ajeitando e vai subindo que nem uma bicicleta assim né, com uma manivela. Quem fazia isso era os homens ou as mulheres também. Quando não tinha era ralo de madeira mesmo, que rala pra lá e pra cá. Hoje em dia é difícil ver [...] ninguém quer ralar mais não. Já ficaram por conta, né...porque custa, passa as horas ralando, né. Aí eles preferem mais de motor, né.

A primeira vinda para cidade de Santa Isabel

[...] Veio minha mãe e meu pai com eu, meus irmãos e minha avó viúva pra cá já [Santa Isabel] porque tinha que remar muito longe pra gente ir pra escola. Meu pai comprou uma casinha lá na beira, no Santa Inês. No sítio [Nazaré, onde moravam antes] estudava primeiro no colégio Santa Bárbara, na comunidade Santa Bárbara. De lá que viemos pra cá, pra escola na cidade [...] Antes ia todo dia pra escola Santa Bárbara. Como tinha muita casa perto de onde a gente morava, meu tio veio falar aqui na prefeitura "olha, como tem muita gente criança, tão remando muito longe. É bom a gente abrir uma escola aqui perto mesmo [no sítio Nazaré]". Aí meu tio doou a casa de palha de caranã pra fazer escola. Aí como era muito trabalhoso pro meu pai ir buscar farinha e fruta do sítio pra cá [pra alimentar a família na cidade], aí quando abriu a escola no sítio, meu pai levou nós de volta de novo.

A segunda vinda para Santa Isabel

[...] Meus irmãos que já tinham passado de série e não tinha série alta, aí eles vieram pra cá. Aí minha mãe não queria que eu ficasse remando sozinha, aí botou eu pra cá [cidade de Santa Isabel] de novo junto com meus irmãos. Aí voltemos de novo, mas só eu com meus irmãos. Aí sobrava pra mim [...] eu que fazia café, mingau. Aqui os homens não fazem nada

[...] não querem fazer comida não. Aí sobra pra mulher né. Por isso que eles passam mal. Tinha uns 12 anos. Minha mãe que trazia farinha, beiju, essas coisas. Aí viemos embora pro sítio de novo porque não tava dando certo. Um dos meus irmãos quis ir pra São Gabriel estudar porque lá tinha oitava série, aí meu pai levou nós de volta [pro sítio]. Fiz aqui até quinta série. Aí não estudei mais não, antigamente meus pais não tinham condição. Não tinha comida pra comer, tinha que ter farinha, peixe, aí só com muito esforço que se formava os antigos. Meu pai nunca falou 'vai estudar que vai ser bom pra você'. Ai fiquei assim, né [...] mal leio. Tá bom [...] se eu não soubesse era pior. Por isso que eu digo pros meus filhos 'estuda e aproveita, enquanto eu tô viva aqui, né. Tu tens comida pra comer toda hora, tem roça, aproveita' [...] eu não tinha essa oportunidade não. Só se formava quem era interessado mesmo no estudo.

O terceiro retorno para Santa Isabel

[...] Ficamos lá [no sítio Nazaré] e depois que viemos pra cá [para cidade de Santa Isabel]. Viemos pro bairro São José na casa de uma conhecida que estava vaga até construir a nossa nova casa. Na época, a mãe da Madalena [amiga atual de dona Tereza cuja mãe era uma vizinha de sítio da mãe de dona Tereza] deu também um pedaço de roça pra gente poder fazer farinha, doou pra nós. Minha mãe ficou ajudando a fazer farinha, a cuidar da roça dela em conjunto, ela mandava minha mãe fazer farinha. A casa de forno da mãe da Madalena era aqui, pertinho. Aí foi quando começaram a abrir essas casinhas [do conjunto São José], começaram a construir [...] Se quisesse a casa pra ganhar tinha que ajudar construir, fazer mutirão. Meu pai se inscreveu na lista pra ganhar a casinha, aí ganhou do prefeito Rubens Pessoa [...] Foi daí que nós viemos pra cá. Minha mãe já tava doente já, não podia ficar direto no sítio, porque às vezes tinha que ir pro hospital. Nesse tempo o bairro era mato, era roça das pessoas, aí abriram a primeira rua, quem queria ganhar as casas que roçaram, queimaram, tiram aqueles tocos, raízes de madeira, aí que foi construir. Aí depois disso aí que [a cidade] abriu pra cá.

[...] Depois que a gente se mudou pra nossa casa mesmo, [os pais] conseguiram um terreninho pra fazer roça. O pai do Carlinhos Nery é da etnia dos filhos do meu pai também, aí considerava meu pai de parente né. Aí o pai do Carlinhos disse assim 'olha, aqui essa área que tem capoeira era nossa roça, se quiser fazer pode fazer, se quiser fazer casa de forno'. Aí meu pai fez e construiu uma casinha de forno. Hoje em dia já é casa, na altura do Dom Walter, ficava lá pra beira do igapó. Até que eu peguei uma rocinha pra ela, ela fez uma casa de forno pra lá, tinha um igarapezinho que a gente botava mandioca, mas depois ela desistiu

de roça porque tava doente, ficou longe fazendo tratamento [...] Tinha bem pouquinha roça, só pro consumo dela mesmo. Tinha duazinhas roças, só até onde ela aguenta fazer mesmo, mas todo dia ela ia pra roça, de manhã e a tarde [...] capinar, fazer outras coisinhas lá. Tinha maniva samauma e paca, essas duas coisas ela sempre teve mesmo. As que eu tenho são as mesmas da dela, mas tirei dos outros [...] Quando veio fazer roça pra cá, começou a usar o motor, que meus irmãos compraram pra ela. Meu pai puxava o motor pra ela, sempre ele ia na roça com ela.

A ida para Manaus

[...]Saí de Nazaré com 15 anos, quando minha mãe se mudou pra cá, né. Aí tinha um [barco] recreiozinho que andava pra cá, era nem recreio [...] era uma pessoa que andava por aí nos igarapés pegando cardinais, como um barco de um pescador de piaba. Tinha freguês por aqui, aí nisso ia colher piaba. Aí levava pro patrão dele lá em Manaus, encomenda né. Aí subia de novo pra buscar outra piaba, aí levava de novo. Era assim a vida dele [...] Aí uma senhora que é dona do barco falou pro meu pai que queria alguém pra cuidar de uma filha dela. Aí fui com ela. Primeira vez que eu trabalhei foi no barco dela [...] viajei cuidando de uma criança né. Aí viajei com eles duas vezes só, fiquei uns dois meses viajando. Depois disso aí eu voltei e fiquei aqui em Santa Isabel mesmo [...] Aí a irmã da patroa da minha tia em Manaus tava querendo alguém pra cuidar de uma criança de uns nove anos. Aí ela disse pra mim cuidar dele, foi me ensinando a fazer comida. Fiquei lá dos 15 até 25 [anos], mas de vez em quando vinha pra cá [Santa Isabel] e ficava 15 dias, mandava as coisinhas pra minha mãe, roupa, essas coisas que tinha lá. Pra telefonar era um localzinho só pra falar com as pessoas. Aí telefonava e dizia ‘olha quero falar com minha mãe’, dava endereço, aí esperava. Agora não [...] tem celular, orelhão pra todo canto [...] Quando vinha, ia trabalhar na roça com ela. A gente ia todo dia lá fazer farinha

[...] Voltei porque minha mãe tava doente, aí levei ela pra tratar lá [em Manaus]. Vim buscar minha mãe pra fazer tratamento em Manaus pra saber o que era. Aí deu o resultado de câncer, aí passou mais de mês [nove meses, mais tarde ela diria] em Manaus fazendo tratamento. Ela morava junto comigo na casa da minha patroa. Ela [patroa] pagou a despesa do tratamento. Aí quando vim deixar ela [sua mãe] aqui ela já não deixou eu voltar não, pra eu ficar com ela [...] Aí da vez que eu levei minha mãe, quase comeu tudo [perderam a roça] porque meu pai quase não ia pra roça, meus irmãos quase não cuidaram também. Aí nessa época faltou muita farinha, tinha muito verão também ou de enchente. Aí a farinha que a gente comia aqui em Santa Isabel vinha de Manaus, porque faltou. Minha mãe conhecia

outras pessoas, aí ela ia na roça dos outros, porque é assim [...] quando não tem, a gente pede dos outros pra fazer farinha com conhecido. Aí eles pegaram e levaram a gente pra fazer farinha, não cobra nada não. Aí nessa época ela ia na roça dos outros, por mais que ela tava doente, a vontade de fazer farinha era mais.

[...] Acho que ela só durou uns oito meses só, ela morreu já. Aí não voltei mais não [pra Manaus] [...] foi quando eu conheci Orlando né. Aí fiquei com ele [...] até hoje tô aqui. Por causa dele que não voltei mais não. Tá com 19 anos que ela morreu. Aí logo em seguida meu pai morreu, três meses depois.

O casamento com Orlando e a roça na estrada do Tibahá

[...]Tava namorando com Orlando há nove meses quando minha mãe faleceu. Fizemos um ano só lá [roça no terreno que sua mãe usava antes de falecer, onde hoje é o bairro Dom Walter], só enquanto ela tava viva. Depois que ela morreu, nós não tínhamos roça [...] Fizemos um ano só porque era muito perto né [...] ia virar cidade, a gente não queria trabalhar perto não. Só era mais capoeira [...] que não dá bem banana, essas coisas não. Agora não, que é muito perto da cidade, né. Vai virando cidade [...] as casas vão aumentando.

De lá, aí foi quando Orlando foi falar com prefeito Teixeira e ele disse assim: 'Estou abrindo uma estrada, pessoal que tirou o terreno tem que ir e marcar'. Falou assim. Aí ele [Orlando] foi lá marcar, aí já tava abrindo a estrada né. Então foi marcado o terreno com estaca [...] podia pegar o tamanho que quisesse [...] Depois que abriu a estrada, nós fizemos uma roça, plantamos as fruteiras junto com a mandioca. O prefeito falou pra gente tirar o terreno que a gente queria, então vamos trabalhar né. Ele [prefeito] foi falar com padre Marcelo pedindo o terreno pras pessoas fazerem roça [...] porque estava precisando, né. Aí ele liberou pra fazer estrada [...] Porque o terreno faz parte do colégio [dos salesianos]. Aí não podia dar, é dos padres né. Até agora ainda tá assim. Apenas a declaração, mas não tem a definitiva mesmo [título de posse do terreno], né. Não pode dar [...] primeiro ele, o Conde [funcionário dos salesianos], que tem que dar pra gente. É ele que vai liberar né. Diz que vai ter reunião, que ele vai dar, mas até hoje nunca resolveu.

[...] As manivas não transferimos pra outra roça não, só cará. Porque passamos bem um ano sem ir pra roça [após terem parado de fazer roça no terreno que sua mãe usava na cidade]. Depois deixamos comer a roça [...] aí perdemos [as manivas] porque deixamos de cuidar, né. Cresce rápido o mato, aí some as manivas lá mesmo, com tudo. Aí quando nós fomos fazer roça [na estrada do Tibahá], nós pedimos dos outros já, né. Mas é o mesmo tipo de maniva que eles têm também, né [...] Aí as fruteiras que nós plantamos, as cucuras estavam

com cinco anos de idade e já estavam começando a dar fruta. Aí eu precisei de um freezer pra mim depositar as frutas né. Aí a gente foi tirar esse documento pra fazer empréstimo pela primeira vez [no IDAM] porque precisava de uma declaração onde eu tô trabalhando, né [...] do que que eu trabalho. Aí a gente fez isso aí, pra mim poder ser comprovada que tô trabalhando. Aí eu tinha que declarar o que tinha na minha roça, o que tinha nessa área nesses anos. Aí que nós fomos no setor de terra e no IDAM fazer declaração [de produtora rural de imóvel rural].

[...] A gente nunca perdeu [a roça da estrada do Tibahá] [...] só perdi uma vez quando a Tetuliana ficou muito doente, quando eu peguei ela [Tetuliana, filha adotiva]. Aí comecei a perder porque a gente viajava muito né. Deixava a roça por conta, aí ninguém capinava, aí a gente não fez farinha. Sumiu com tudo. Porque a terra daqui dá muito capim e o mato cresce rápido. Aí tu capinou, depois de três dias, se chover direto, já vem nascendo capim de novo. Aí tu podes contar que vai perder né. A gente passava mesmo 20 dias, 15 dias [...] Chegava aqui e voltava de novo. Dava nem pra gente capinar. Era tempo de chuva também. 'Ah não, tá chovendo, acho que não vai dar não'. Aí a gente voltava de novo pra Manaus [...] aí perdi duas roças, porque não tava capinando né. Porque ela só vivia doente, não podia ficar gripada, aí ficava eu e Orlando. Nunca deixou ela sozinha, sempre alguém carregando ela. Ela era chorona. A gente sempre viajava junto, por isso que a roça foi sumindo [...] ninguém cuidou mais, né. Perdemos com tudo, é maniva, abacaxi, cana, cará, é tudo.

Agora a gente não perde porque a gente não viaja mais como era antes, fica mais aqui né. Aí sempre a gente vai, a gente varre, a gente queima, a gente planta, a gente zela, vai capinando, a gente faz né. A gente queima quando dá aquele verãozinho e depois a gente coivara, a gente vai torar aqueles que sobraram, que não queimaram, a gente vai fazendo fogo, vai fazendo e vai jogando o resto que não queimou, vai jogando com aquele fogo, com aqueles pozinhos. A parte que não queimou bem, a gente vai jogando, faz fogo e vai fazendo coivara. Quando ela [Tetuliana] era pequena, bebezinha, ninguém podia deixar ela sozinha com o irmão dela [...] agora não, ela tá melhorando, agora ela fica com o irmão. Agora ela já entende, eu digo pra ela que eu vou pra roça, 'fica com maninho', ela entende já. No outro tempo não [...] ela era recém-nascida, aí eu tinha que cuidar só dela, levar pra Manaus, ficar lá, depois voltar de novo. Aí perdi."

1.2 A roça na cidade

Nesse item serão abordadas as atividades, as técnicas e a sociabilidade presentes nas diferentes etapas de feitura da roça no contexto multiétnico das cidades de Santa Isabel, focando sobretudo na importância que as mulheres conferem ao ato de cuidar de suas plantas, bem como na circulação dessas últimas pelas redes de parentesco e vizinhança.

Abrindo uma roça

Como é possível observar a partir de sua história de vida, a perda de uma roça é algo lembrado por dona Tereza. A roça emerge como fruto do trabalho do casal Orlando e Tereza que, ao se casarem, procuram criar e manter seu próprio conjunto de roças e sua autonomia alimentar. Embora na região seja comum que as mulheres recém-casadas tenham suas roças próximas às de suas sogras, na cidade a localização da roça muitas vezes não obedece os laços de parentesco ou de proximidade afetiva, uma vez que a disponibilidade de terras para cultivo costuma ser um fator restritivo importante na escolha do terreno. No entanto, é comum que, dada a menor disponibilidade de terras acessíveis, as esposas se juntem às sogras para trabalhar na roça dessas últimas. Seu Orlando, no entanto, era maranhense e não-indígena e, portanto, não possuía nenhum parente vivendo na cidade, de forma que seus vínculos familiares eram aqueles mesmos de sua esposa.

As atividades agrícolas da nova família incluem etapas que por vezes movimentam mais conhecimentos e práticas masculinas e que, por outras vezes, mais femininas. Como é corriqueiro na região, seu Orlando, como homem, se ocupou das etapas que envolviam o espaço florestal, ficando responsável por escolher, marcar e conseguir o uso do terreno junto à prefeitura no momento em que soube da abertura da nova estrada de terra que ligaria a cidade ao igarapé do Tibahá, localizado em uma área mais periférica e rural da cidade, onde era ainda tudo "terra firme", "mata virgem", com vegetação de floresta alta no entorno da cidade. Ainda que a disponibilidade de terra para se fazer roça esteja cada vez mais reduzida ao longo das estradas, a escolha da área onde se localizará a nova roça se guia sobretudo pelas qualidades de solo escolhidas para os tipos de cultivo desejados e pela proximidade do novo espaço com um igarapé onde a mandioca poderá ser colocada de molho.

Uma vez com o terreno, Orlando se ocupou de roçar a vegetação de menor porte e derrubar as árvores do terreno escolhido para a feitura da nova roça do casal. Após deixar secar as árvores derrubadas por cerca de três a quatro semanas durante o verão - antes das

chuvas que se iniciam em março-abril, atingem seu ápice em junho - e recomeçam por um período em novembro (HYBAN apud EMPERAIRE, 2010, p. 55), foi ele também o responsável por queimar a matéria orgânica disponibilizada após a derrubada daquele fragmento de mata. Medindo cerca de 0,1 a 0,5 ha, o "roçado" seria um espaço circular aberto e recém-queimado que ainda não contém manivas, plantas reconhecidas como elemento definidor ou estruturante da roça em si (EMPERAIRE, 2010, p. 9, p. 53).

"Maniva", representada por aquilo que a taxonomia botânica reconhece como espécie Manihot esculenta Crantz - pertencente à família das Euphorbiaceas - seria uma espécie politípica manejada, "escolhida", selecionada e reproduzida tanto assexuadamente por meio da propagação e cultivo humano quanto por reprodução sexuada ativa empreendida pela própria planta a partir da produção de sementes.

Figura 18 - Maniva crescendo a partir de uma estaca plantada

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

O aparecimento dessas novas variedades a partir da germinação de sementes de maniva no tempo de queima da nova roça permite a dona da roça reconhecer a novidade e testá-la, experimentando seu cultivo para ver quais características singulares seus tubérculos e suas partes aéreas desenvolverão. Há quem logo se desinteresse pela novidade quando a maniva surgida do fogo dá pouca mandioca, mas há quem espere e experimente por mais tempo para "ver se vai dar bem" antes de descartá-la ou passá-la às mãos de outra agricultora para que ela faça a experiência do cultivo com sua própria "mão", seu próprio "jeito". Caso alguma das mulheres que fez a experiência se agrade com a novidade, pode continuar a reproduzi-la assexuadamente por meio de estacas transferidas para as próximas novas roças,

mantendo a planta a partir do ato de "cuidar", "zelar", "capinar", "limpar", "varrer", "fazer *pekwera*" e, assim, nutri-la, mantendo-a "limpa", "bonita", "alegre".

Com o tempo, algumas variedades podem ser perdidas, mas a ampla difusão espacial que aos poucos se dá por meio das mãos e do cultivo das mulheres muitas vezes permanece no tempo, estabilizando a nova variedade que passa a ser transmitida de forma intergeracional, fruto da relação da mulher com a maniva, mas também da relação das próprias plantas entre si e das mulheres entre elas. Cultivadas em associação com os indígenas há tanto tempo, muitas vezes sementes de novas variedades costumam ter sua dormência quebrada em direção à germinação por meio do fogo recriado pelos humanos a cada nova roça durante a etapa da queima, repetindo assim um ato criador da diversidade inicial de plantas presente em narrativas míticas de diferentes povos da região (consultar APÊNDICE A sobre narrativas míticas acerca do início do trabalho na roça), conforme também apontou Emperaire (2010, p. 85).

Conforme me explicava dona Tereza, "é roça quando já tem maniva", enquanto sua vizinha dona Cecília, também minha interlocutora da pesquisa, dizia ainda não ter deixado de ser roça e virado "capoeira" os espaços em regeneração florestal onde ainda houvesse a "maniva", parte aérea da espécie, e seus tubérculos, a "mandioca", plantadas na terra e ainda passíveis de serem arrancadas. Enquanto ainda tem maniva, ainda é roça - assim me diziam as mulheres. Para que as manivas sejam plantadas e cuidadas pelas mulheres, os homens "abrem um roçado" - ou, dito de forma corriqueira, abrem uma nova roça, pequena ferida na mata de pequena que logo cicatrizará em meio à constante sucessão florestal que se dá durante o pousio após o cultivo - tempo de descanso e recuperação da antiga roça até que vire uma capoeira. Com o tempo, se diz que a terra antes "cansada" recupera sua "força" e, após alguns anos, pode voltar a se tornar roça.

Ciclo roça-capoeira-mata virgem

A abertura da nova roça parece corresponder assim à criação intencional e manejada pelas pessoas de um distúrbio ambiental intermediário. Agora, segue-se provisoriamente uma explicação ecológica para algumas das dinâmicas florestais possíveis no bioma amazônico. Em florestas tropicais, clareiras na mata estão constantemente sendo formadas por perturbações naturais como a queda de grandes árvores por doença, raios ou tempestades. A abertura dessas novas clareiras provoca mudanças microclimáticas de intensidade moderada no espaço aberto e nas áreas florestadas que o circundam. Com a queda das árvores maiores, é possível que uma maior intensidade luminosa chegue aos estratos vegetais mais baixos da

floresta, permitindo que uma qualidade de luz diferente atinja o sub-bosque antes sombreado pela copa da mata alta. O excesso de energia solar e a exposição do ambiente a ventos e menos umidade pode servir de filtro ambiental e inibir a germinação e crescimento de muitas espécies na nova área. No entanto, ainda assim algumas plântulas e sementes presentes no solo (banco de plântulas e sementes) acham a brecha e as condições ambientais necessárias para terem sua chance de germinar e crescer em meio ao restante da floresta - são as espécies conhecidas pela ecologia como "pioneiras", muitas vezes presentes também na borda da mata localizada no entorno da nova clareira.

Aos poucos, vai acontecendo naturalmente um processo temporal de sucessão ecológica florestal que recupera e enriquece a diversidade de espécies no local onde antes a clareira havia sido aberta. Plântulas e sementes presentes no espaço ou que ali chegaram por meio de diferentes tipos de dispersão podem se desenvolver e ganhar seu lugar ao sol, mantendo-se ali ao longo do tempo ou sendo progressivamente substituídas por espécies de mais longa duração, mais tardias no processo de sucessão florestal. O processo acontece até um momento de maturidade e complexidade da floresta conhecido na ecologia como clímax. O clímax seria um estágio ideal para o qual os mosaicos de floresta constantemente tendem a se direcionar, mas que são perpetuamente interrompidos por novos distúrbios ambientais que reiniciam o processo de sucessão em direção ao novo "clímax" a ser continuamente recriado em um novo espaço da floresta.

Esse processo constante de abertura de clareiras na mata, criação de heterogeneidade ambiental e sucessão florestal de espécies costuma ser conhecido na ecologia das florestas tropicais como "dinâmica de clareiras", sendo um dos muitos fatores que possibilitam a criação e manutenção de uma alta diversidade de espécies no bioma amazônico. As florestas tropicais seriam então um mosaico temporal e espacial em constante equilíbrio dinâmico.

Figura 19 - Roça nova, clareira aberta em meio a mata virgem

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Portadores de um conhecimento fino acerca da floresta que cerca a cidade de Santa Isabel, os indígenas que circulam na mata e escolhem o terreno para abrir uma roça tiram o melhor proveito das dinâmicas ecológicas de sucessão florestal que ali acontecem. A roça, feita em área de "mata virgem" ou de "capoeira" (mata secundária), trata-se de uma clareira aberta e manejada pelos indígenas. A heterogeneidade ambiental criada pela abertura da roça é aproveitada e enriquecida pelas mulheres após a etapa de queima. Conforme já havia apontado Emperaire (2010, p. 55, p. 59), a queima da roça trata-se de uma etapa chave na qual a terra adquire a propriedade de fazer crescer plantas escolhidas pelas mulheres para serem cultivadas no novo espaço. "O cheiro do fogo faz crescer bem a maniva...ela cresce através do cheiro do fogo", me explicava dona Tereza. Uma terra bem queimada, assim, é conhecida como uma terra cheirosa (EMPERAIRE, 2010, p. 59).

Uma vez que o fogo tenha se dissipado, a nova roça é entregue aos cuidados da mulher, de forma que o trabalho a partir daí passa a se tornar predominantemente feminino: "Espaço inicialmente masculino, a roça se torna um conjunto produtivo feminino, fonte de alimentação e bem-estar para o grupo familiar, e é designado pelo nome de sua dona [...] É este espaço, de criação e fertilidade, que será entregue à mulher, dona da roça[6]" (EMPERAIRE, 2010, p. 57, p. 59).

Ainda rodeada por uma floresta alta de elevada riqueza de espécies, a roça mantém mesmo após a queima um rico banco de sementes e uma complexa estrutura de solo, uma vez que as raízes das árvores derrubadas e os troncos que restam após a queima permanecem no

[6] Optei por manter as palavras grifadas em itálico que encontrei nas citações diretas de outros autores.

espaço até serem decompostos, liberando nutrientes (o "adubo") paulatinamente ao longo do tempo. Muitas vezes, espécies que já se encontravam no espaço antes da abertura da nova roça são intencionalmente mantidas e protegidas da queima, incorporando-as à diversidade de plantas que serão mantidas pela horticultora.

Essa diversidade ecológica é apenas passível de ser manejada pelas mulheres a partir do conhecimento e da intimidade que as mesmas têm acerca das preferências agronômicas e jeitos de plantar que cada espécie cultivada por elas precisa para viver bem, conhecimento esse transmitido há gerações por suas mães, avós e aquelas que vieram antes delas, além daqueles ensinados por suas sogras, cunhadas, vizinhas e amigas. A cada nova roça, um mosaico ecológico é criado pelo casal e é também englobado por um mosaico florestal mais abrangente que, ao longo do tempo, configura uma heterogeneidade espaço-temporal ainda mais ampla na paisagem agrícola-florestal. A roça, com o tempo, voltará a se tornar mata, sendo assim chamada de capoeira, a qual ainda deverá se recuperar por alguns anos até que possa ser usada novamente para um novo plantio. A capoeira, ademais, permanece sendo manejada pelas donas de roça e suas árvores frutíferas continuam a ser consumidas pela família. O trecho do dossiê do SAT-RN (EMPERAIRE, 2010) esclarece a respeito do ciclo roça-capoeira-mata virgem/terra firme:

> Conforme vimos, após dois ou três ciclos de cultivo, às vezes quatro, mas com fraco rendimento após ter arrancado todas as mandiocas, a roça velha se torna capoeira, o que não significa espaço abandonado ou improdutivo como frequentemente descrito; continua tendo seu papel de produção de frutíferas e de reservatório de mudas e sementes [...] Algumas espécies como a pupunha, o abiu, o umari, o cupuaçu, a castanheira, ou abacaxis, sobrevivem a mais de dez anos de regeneração florestal. Outras, menos resistentes ao sombreamento, desaparecem sob a floresta. Após, no mínimo 10 anos, uma nova roça, de capoeira, poderá ser aberta no mesmo local. (EMPERAIRE, 2010, p. 67)

Jeitos de plantar

Durante a etapa do plantio, as mulheres percebem os espaços diferenciados que restaram após a queima - a disposição dos troncos caídos na roça, as partes da roça melhores queimadas, os tipos de solo e os lugares mais úmidos. Espécies ou variedades são plantadas aproveitando essa heterogeneidade do espaço, uma vez que as mulheres indígenas conhecem bem as exigências ecológicas e agronômicas diferenciadas das plantas que cultivam. Assim como levantado por Emperaire (2010, p. 61), por exemplo:

> Variedades de manivas como a maniva paca, tapá (trovão em língua geral), que aturam até três anos, precisam de mais adubo, gostam dos troncos e são plantadas encostadas a eles. Variedades mais precoces são plantadas mais longe dos troncos para não ter seu crescimento limitado pelas raízes das árvores.

Da mesma forma, pimentas são plantadas próximas aos tocos das árvores em locais onde a queima disponibilizou bastante "adubo", abacaxis são colocados em partes mais arenosas da roça, bananas nas mais argilosas. Segundo Emperaire, canas-de-açúcar, bananas e abacaxis constituem o segundo grupo de plantas a ser repassado na roça após as manivas, tendo sido preparados na roça anterior para serem trazidos e plantados no final do primeiro ano da roça, evitando que o cultivo acabe por competir com as manivas. A seguir um trecho da pesquisadora Laure Emperaire que chama atenção para o enriquecimento de espécies e variedades promovido pelas horticultoras no desenho da sequência temporal e espacial de seus plantios:

> Paulatinamente, o espaço da roça vai sendo completado com carás, batatas doces, ariã, macoaris, e outras plantas alimentares de tubérculos, dando a impressão de um emaranhado de plantas e galhos queimados, mas que responde a um ordenamento ecológico. Maxixe, melancias, jerimuns, maracujás se espalham também entre os troncos, algumas recebem cuidados especiais. O resultado é uma matriz constituída por uma dezena ou mais de variedades de mandioca, brancas e amarelas, no meio do qual outras plantas, pimentas, cubios são imersas. O centro da roça permanece, ponto nevrálgico onde são colocados os remédios da roça, plantas destinadas a dar força, vitalidade e produção às manivas [...] No segundo ano, uma vez as manivas bem desenvolvidas, são plantadas fruteiras (abiu, caju, ingás, cucura, cupuaçu etc.), desenhando já outro horizonte de produção para os 10 próximos anos [...] As frutíferas, plantadas na maioria das vezes pelo esposo ou os filhos, marcam o início da reconquista do espaço por espécies arbóreas domesticados, que progressivamente se entremearão às espécies silvestres da regeneração florestal, fechando o ciclo roça-floresta (EMPERAIRE, 2010, p. 63).

O plantio pode ser realizado pela mulher sozinha ou pela esposa junto com marido e filhos cerca de três dias após a queima. Antes, as manivas escolhidas da roça anterior já haviam sido reunidas e fincadas no solo da antiga roça, apoiadas em um tronco, à espera da transferência para a nova roça. No tempo de forte verão em que Santa Isabel se encontrava, as mulheres tinham muito receio de que suas manivas escolhidas da roça antiga secassem e se perdessem, mas também receavam plantá-las na nova roça dada a incomum ausência de chuvas. Os feixes de maniva são cortados pelas mulheres em pedaços de cerca de 15 cm ainda na antiga roça, sendo transportados para a nova roça com auxílio dos cestos cargueiros, também chamados de "*waturás*" ou paneiros, artefatos esses companheiros das mulheres durante a lida diária na roça.

Figura 20 - Dona Tereza selecionando os feixes de maniva para serem plantados na nova roça

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Figura 21 - Dona Tereza cortando os feixes em estacas

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Figura 22 - Estacas sendo levadas no cesto cargueiro até a nova roça

Fonte: Fotos Thayná Ferraz, 2016.

Seguidos cerca de três dias depois da queima, tempo suficiente para que o solo esfrie, as manivas são plantadas por entre uma malha de galhos, troncos e raízes em meio às cinzas presentes na nova roça (EMPERAIRE, 2010, p. 59). Conforme uma das pessoas envolvidas no plantio vai abrindo buracos espaçados na terra com auxílio de um terçado, um pau ou um ferro de cova, a mulher na sequência vai colocando duas estacas de maniva para cada cova recém-aberta no solo. "É bom plantar sempre de dois, porque se um morrer, o outro sobrevive [...] mas tem gente que planta só de um", "cada um planta do jeito que acha que vai nascer", "tem que dar espaço pra capinar, porque senão dá muita maniva e acaba perdendo", eram frases que me eram ditas durante o momento do plantio, o qual podia se estender por semanas, a depender do tamanho da área a ser plantada ou replantada. Cada uma tinha seu próprio jeito de plantar e as variações eram apontadas pelas mulheres como diferenças no "costume" aprendido com suas mães - "minha mãe plantava com a cabeça pro pôr do sol, com a ponta da maniva aonde vai grelar".

Figura 23 - Dona Tereza realizando o plantio das estacas na nova roça

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016

Apesar de cada um ter seu próprio "jeito" de plantar em um contexto citadino multiétnico, ainda assim alguns conhecimentos eram comuns, como aqueles referentes à estação do plantio ou ao tempo das chuvas - "ninguém pode plantar na chuva senão não dá [...] a maniva perde aquele leite dela". As manivas poderiam ser plantadas no início do tempo das chuvas, mas não no momento em que estivesse chovendo. Enquanto dona Cecília, vizinha de dona Tereza, contava a essa última que um senhor Tariano morador de Barcelos havia experimentado situações com as quais pode confirmar essa hipótese a respeito da chuva e do

plantio, dona Tereza confirmava "sim [...] isso aí eu sei porque minha mãe sempre dizia que é mesmo [...] não pode plantar [maniva] na chuva não [...] é assim com todo mundo, já há muito tempo que já sabem". Ensinamento dos "antigos", tratava-se de um consenso reconhecido e testado por histórias próprias ou de outros que as mulheres ouviam em conversas pelos quintais, sítios, ruas e caminhões roceiros da cidade.

Embora atentas às histórias, etiquetas e diretrizes do antigos que vieram ainda antes de suas mães (os quais muitas vezes são referidos também como personagens míticos ou bíblicos), cada mulher seguia o jeito de plantar de sua própria mãe. A distribuição espacial do plantio dos tipos de manivas e da diversidade de plantas associadas à elas na roça será geralmente escolhida pela dona de roça em função de escolhas estéticas; da memória delas sobre o jeito que suas mães plantavam; do tempo de maturação dos tubérculos; dos produtos alimentares que desejam obter com cada variedade da planta; dos tipos e quantidade de manivas que cada mulher dispõe em sua "coleção" de manivas (para a noção de "coleção", ver EMPERAIRE, 2010, p. 83).

As variedades de mandioca podem, por exemplo, ser organizadas por metade, separando as variedades brancas daquelas amarelas, cada qual em um lado da roça. Conforme apontado por Emperaire (2010, p. 61), a roça pode também ter organização centrípeta, "com as amarelas, que levam mais tempo para amadurecer, no centro e as brancas, mais ricas em fécula e de maturação mais rápida na periferia ou, às vezes, centrífugo". Da mesma forma, a autora apontou que manivas específicas para o caxiri (bebida fermentada a base de mandioca muito usada nas festas de dabucuri que costumavam ser frequentes na região), meio aguadas, poderiam ser plantadas à parte, algo que não verifiquei nas roças que visitei, uma vez que não parece ser frequente o preparo de caxiri pelas mulheres no contexto citadino de Santa Isabel, sendo feito em geral por poucas mulheres que detêm esse conhecimento.

Em Santa Isabel, algumas horticultoras plantavam cada variedade de maniva em manchas justapostas separadas umas das outras. Conforme percebi na relação da vizinha de dona Tereza, dona Cecília, com sua roça na cidade, a separação das manivas costuma ser feita quando a mulher cultiva uma boa quantidade de indivíduos de cada tipo de maniva, mantendo assim diferentes grupos de "criação" de manivas. Segundo me diziam, "tem gente que tem tudo divididinho [...] que não mistura as qualidades [de maniva] na roça". De forma geral, a separação desses grupos e a organização da roça reflete uma relação mais próxima da mulher com sua roça, a qual conhece as proporções que utilizará de cada tipo para cada produto alimentar apreciado pela família. Nesses casos, os diferentes tipos de maniva parecem constituir materiais de pesquisas para experiências cotidianas acerca do gosto, textura, cor e

cheiro do uso de cada variedade e sua mistura com outras nos diferentes processos de beneficiamento da mandioca realizados pelo casal. Conforme apontado por Emperaire (2010, p. 84), as manivas, assim, apareceriam como "o elemento organizador da diversidade cultivada nas rocas...elas estruturam a organização espacial e temporal das roças e ordenam, no plano conceitual, relações com outros grupos de plantas cultivadas."

Zelar e cuidar pra não perder, pra não deixar sumir

Conforme uma mulher vai descobrindo ao longo da vida quais tipos de maniva "dão bem pra ela" (sendo muitas vezes os mesmos que davam bem para suas mães), costumam tentar manter aqueles tipos sempre presentes em suas roças. Para isso, a cada nova roça as mulheres transferem os melhores feixes de maniva, dentre os que deram bem pra elas, da roça anterior para a nova, fazendo o mesmo com as demais plantas cultivadas por elas - variedades de cana, abacaxi, banana, cará, macaxeira, bem como espécies e variedades frutíferas de curto, médio e longo prazo de colheita. Além de transferirem as plantas para sua próxima roça, as horticultoras costumam dar algumas espécies e variedades para suas parentes, vizinhas e amigas, além de incorporar ou recuperar em suas próprias roças outros tipos que essas últimas lhes dão. Conforme apontou Emperaire, fazendo isso as mulheres criam e conservam uma alta diversidade de espécies e variedades intraespecíficas ao longo do tempo, sendo elas verdadeiras portadoras, mantenedoras e propagadoras da agrobiodiversidade regional como um bem coletivo em constante circulação no rio Negro e seus afluentes (EMPERAIRE, 2010, p. 98).

> O nosso costume de índio é assim. Olha essa minha filha, passa bem. Sabe por quê? Porque todo filho de índio tem direito de ajudar na roça todos os dias. Por quê? Pra poder aprender, pra poder perpetuar, né? Pra plantar, pra capinar, pra conduzir, arrancar, por exemplo mandioca mole [...] Não é que a gente bota no igarapé e descasca? Por isso que nosso costume não pode perder mesmo, porque é bem valorizado, sabe? É assim nosso costume, é assim que a gente trabalha na roça."(Dona Alexandrina)

É patente o cuidado que as donas de roça têm para não perderem suas variedades de mandioca. Para "não perder" ou "não deixar sumir" um tipo de maniva ou algum tipo de remédio ou fruteira, as mulheres a cada ano repassam as plantas para uma nova roça ou as replantam na mesma roça ainda cultivada por elas. Conforme apontou Emperaire e conforme vimos a partir da história de vida de dona Tereza, a transferência das plantas, no entanto, é muitas vezes uma "condição nem sempre alcançável por motivos de viagem, saúde, incertezas

climáticas ou disponibilidade de força de trabalho" (EMPERAIRE, 2010, p. 77), de forma que há muitos casos de perda de plantas e de roças inteiras, embora essa condição não seja desejável ou bem vista pelas mulheres de forma geral.

Dona Tereza, por ter tido que passar períodos de tempo em Manaus junto com o esposo cuidando do tratamento cardíaco de sua pequena filha Tetuliana, acabou também perdendo sua roça. Os trechos da história de vida em que ela conta sobre o acontecido iluminam uma outra maneira pela qual uma dona de roça pode acabar perdendo suas manivas e suas outras plantas cultivadas. Caso uma mulher passe muito tempo sem "capinar", sem "cuidar" de sua roça, acaba por correr o risco de tudo nela perder com o crescimento do "capim" e a tomada progressiva pelo "mato" da floresta ao redor:

> A gente nunca perdeu [...] só perdi uma vez quando a Tetuliana ficou muito doente, quando eu peguei ela né. Aí comecei a perder porque a gente viajava muito né. Deixava a roça por conta, aí ninguém capinava, aí a gente não fez farinha. Sumiu com tudo. Porque a terra daqui dá muito capim, né, e o mato cresce rápido. Aí tu capinou, depois de três dias, se chover direto, já vem nascendo capim de novo. Aí tu pode contar que vai perder, né. A gente passava mesmo 20 dias, 15 dias [...] Chegava aqui e voltava de novo. Dava nem pra gente capinar, né. Era tempo de chuva também, né. 'Ah não, tá chovendo, acho que não vai dá não'. Aí a gente voltava de novo pra Manaus...aí perdi duas roças, porque não tava capinando, né. Porque ela só vivia doente, não podia ficar gripada, aí ficava eu e Orlando. Nunca deixou ela sozinha, sempre alguém carregando ela. Ela era chorona ela. A gente sempre viajava junto, por isso que a roça foi sumindo... ninguém cuidou mais, né. Perdemos com tudo - é maniva, abacaxi, cana, cará e tudo" (Dona Tereza)

Replante, "*pekwera*" *e fogo*

Se a cada nova roça as mulheres fazem um primeiro plantio no qual as plantas são trazidas por transferência da roça antiga para a nova, essa mesma roça recém-aberta ainda continua a ser cultivada nos anos seguintes, passando pela sequência dos chamados "replantes", etapas nas quais as mandiocas são arrancadas da terra em pequenas manchas, realizando a colheita em momentos diferentes, conforme a farinha que possuem vai acabando. Os feixes da parte aérea da planta são então cortados em estacas e replantados na mancha de terra que teve seus tubérculos recém-arrancados. A dona de roça aos poucos arranca e replanta em pequenas partes toda extensão da roça. O tempo de arrancada do tubérculo ("mandioca") e de replante da parte aérea da planta ("maniva"), bem como o tamanho da mancha arrancada da roça irá depender não só da disponibilidade, da vontade e do ritmo de trabalho de cada dona de roça, como também de sua necessidade de produção de farinha e goma para a alimentação cotidiana da família. Diante das iniciativas da extensão rural local que incentivavam a produção de farinha em maior escala a partir das chamadas "roças mecanizadas", dona Tereza sempre fazia questão de lembrar que ela preferia fazer farinha do jeito que sua mãe também

fazia e, assim, ir "arrancando de pouco mesmo", "plantando de pouco", "fazendo farinha de pouco" pra "não ficar aperreado" ou "trabalhando no sufoco". Dona Tereza optava assim por não "ir arrancando, arrancando todo tempo [arrancando a roça toda de uma vez], sem fazer replante, sem fazer *pekwera* [de cada parte arrancada aos poucos]", conforme costumavam prescrever os técnicos do IDAM.

Segundo percebeu Emperaire (2010, p. 67), *"pekwera"*, que poderia ser entendido como "o rastro de um bicho", se refere aos espaços liberados após as mandiocas da roça terem sido arrancadas em manchas de 100 a 400 m^2 durante os diferentes momentos da colheita, cada qual em função da necessidade de produção de farinha percebida pela dona de roça. Esses espaços abertos possibilitariam a criação pelas mulheres de um novo padrão de heterogeneidade espacial interno à roça. Uma vez feita a arrancada de mandiocas da primeira mancha de terra, o restante das arrancadas seguiria por uma volta na roça até encontrar a primeira *"pekwera"* já replantada. O trecho abaixo, contado por Ilma, amiga e vizinha Piratapuia de dona Tereza, explica acerca da relação entre essas pequenas manchas arrancadas e a temporalidade da colheita e do replante feitos por cada dona de roça:

> Em uma mesma roça, você arranca uma parte, dá três ou quatro dias na água, arranca de novo uma parte, limpa e replanta. Ai pode terminar a roça ou deixar uma parte. Porque aqui a gente faz farinha e aí quando aquele tanto acaba a gente vem fazer de novo. Aí ali já tem uma roça de um replante. E cada um faz de um jeito[...]Aí pode terminar a roça ou deixar uma parte. Porque aqui a gente faz farinha quando aquele tanto acaba, aí a gente vem fazer de novo. Vai de acordo com a vontade dele de fazer, de quando ele pode. Eu por exemplo, trabalho como funcionária então só posso vir sábado mesmo, então cada roça tem o tempo do dono, de quando ele quer limpar. (Ilma)

Embora Emperaire descreva *"pekwera"* como esses espaços em forma de rastro que seguem os momentos de arrancada dos tubérculos, dona Tereza frequentemente falava de *"pekwera"* se referindo à ação de "fazer *pekwera*", isto é, "varrer" e juntar os restos vegetais de cada arrancada e "capinação" para assim colocar fogo na sequência de pequenos montes formados. Usando as cinzas desses restos como adubo para cada replante feito nas manchas recém-arrancadas, dona Tereza podia assim "zelar", "limpar" e "cuidar" da roça, deixando tudo "limpo", "bonito". No momento da *"pekwera"*, é importante que uma mulher faça atenção para não jogar muitos feixes de maniva fora, uma vez que os antigos sempre recomendavam não fazê-lo, apontando para a observação de uma etiqueta de cuidados junto à maniva que permite que a planta continue a "dar bem" para as donas de roça. "Maninha, tu jogou muita maniva fora!", repreendiam as mulheres quando viam horticultoras mais jovens e sem experiência fazendo *"pekwera"* e descartando muitos feixes de mandioca.

Figura 24 - Fazendo *"pekwera"* a partir dos restos da arrancada

Figura 25 – *"pekwera"* e limpeza do terreno

Fonte: Fotos Thayná Ferraz, 2016.

Como pode ser observado, na roça das mulheres, o uso do fogo durante a etapa de queima da roça e durante a *"pekwera"* assume papel fundamental na criação dos elementos que compõem o espaço. É por meio do fogo que antigas variedades de mandioca plantadas pelos antigos germinam, aparecendo ainda atualmente para serem multiplicadas pelas mulheres. É por meio dele também que as mulheres podem proteger a nova roça e a si mesmas da ameaça dos "encantados"[7] (associados ao dono da mata conhecido como "curupira" e ao espírito dos rios conhecido como "majuba", entre outros), encomendando benzimentos iniciais e mantendo elas próprias, a cada nova colheita, o uso do fogo na limpeza/adubagem ("fazer *pekwera*") da roça e no forno que torra a farinha. Assim que chega na casa de forno, uma mulher sozinha deve sempre "acender um foguinho" ou fazer "*pekwera*" para que os encantados vejam o sinal de que há gente ali e, assim, se afastem. Além disso, o fogo parece ser parte constituinte da própria existência de algumas espécies, como o cará (Dioscorea spp.) e as variedades de mandioca da região, uma vez que "só crescem através do fogo". Os trechos abaixo mostram a importância do uso do fogo entre as horticultoras de Santa Isabel:

> Porque ela [maniva] já vai criar vida, né [...] já vai grelar, ficar bonita. Porque nosso costume de índio só é roçar, derrubar, queimar. No lugar de adubo, nosso costume tradicional de indígena é só mesmo o fogo. Quando a gente vai capinar a gente faz primeiro fogo: aquele capim que você capina, você já junta e bota tudo em cima do fogozinho pra defumarzinho, ficar queimando. Eu sou assim porque minha mãe me ensinou assim, né. Aquela manivazinha que é fina eu já tiro tudinho, não deixo não. Só deixo aquela maniva que é forte. Já ajunto a manivazinha que é fina e a gente queima tudinho. Quando a gente queima, através do fogo, através daquele cheiro do

[7] Para mais referências, ver Herrero e Fernandes, 2015.

fogo mesmo já vai crescendo. Quando completa sete meses já dá pra gente arrancar, fazer beiju, curadazinho, sua farinha, é assim." (Dona Alexandrina)

Todo tempo. Todo tempo que a gente capina faz fogo, três vezes a gente capina. O fogo é muito importante pro índio. Através do fogo o que que a gente faz: a gente planta batata doce, a gente planta cará, a gente planta cana, tudo no fogo. Só caju, cubiu, abiu. Cucura, pupunha e abacaxi não precisa fogo. O que precisa fogo é batata doce, cará, banana. (Dona Alexandrina)

É porque ele [o fogo] tem aquele cheiro forte. Através daquele cheiro, é suficiente aquele adubo tanto pras manivas quanto pras fruteiras. Vou dizer pra senhora: primeira coisa que o índio faz quando ele chega na roça, ele faz fogo. Quando a mulher tá sozinha, já ajunta lenhazinha fina e faz fogo. Porque o mato tem igual como majuba [...] não é que eles falam de encanto? Por exemplo, curupira e saci-pererê, pra nós é um diabo. A mulher faz logo fogo porque é um sinal pra espantar esse diabo do mato. Através do fogo, de longe ele sente aquele cheiro do fogo [...]. Por isso que o índio a primeira coisa que ele chega na roça é o direito de fazer fogo [...] Através daquilo diabo tem medo. Porque de longe ele vê aquela fumaça, sente aquele cheiro, ele vai passando [...] o curupira, encantado, tudo. Jararaca, tudo, tudo. Todo tipo de animais ele espanta. É por isso. A gente não sabe ficar sem fazer fogo. É [...] é assim. Quando o curupira quer atacar, vem temporal, vem relâmpago. O que que o índio faz: joga logo pimenta ou alho no fogo. Pega aquela pimenta, defuma no fogo, pronto. Já era curupira e temporal. É [...] é assim. Pimenta e fogo. Xicantá, breu, tudo é pra benzer. Na casa e na roça. Contra inveja, contra perseguição. Porque através desse xicantá, ele mandava benzer pra viver bem, não é pra ter inimizade com índio, com branco, pra tratar bem [...] por isso que xicantá é sagrado pro índio. Por isso que o índio usa assim [...] breu, xicantá e cigarro. Cigarro então: hm! Curupira e encantado têm maior medo. Através daquele cigarro eles já vão cercando pra não morder aranha, jararaca [...] Aí o índio se defende através desse benzimento, aí ele roça e derruba e já benze de novo. Pra poder crescer bem, o índio sempre dá mais valor ao fogo, porque a gente não gasta nada, a gente não precisa de adubo porque a gente faz aquele fogo [...] todo tempo a gente faz fogo pra defumar pra crescer bem maniva, banana, cará, caju, abacaxi, cubiú, abiu, isso dai que e nossa fruta tradicional indígena [...] assim que a gente faz todo tempo. (Dona Alexandrina)

Figura 26 - Dona Tereza e o adubo de cinzas usado na roça

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Figura 27 - Dona Tereza adubando sua pimenteira com as cinzas da queima da roça

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

As mulheres como donas de roça

No segundo trecho de sua história de vida em que dona Tereza fala sobre a única vez que perdeu suas manivas e plantas, a roceira nos mostra bem como tais ações de manutenção da vitalidade da roça definem as atribuições de uma dona de roça. "Zelar é limpar, capinar, cuidar, pra ver crescer, botar fogo nos restos que ficam, fazer *pekwera*", costumava me dizer dona Tereza. Os termos nativos incluídos no ato de zelar e cuidar da roça e suas plantas incluiriam, assim, atividades como capinar, limpar, varrer, fazer *"pekwera"*, tarefas que ocupam o cotidiano das donas de roça consideradas como roceiras mais assíduas. A partir dessas tarefas diárias empreendidas pelas mulheres é possível olhar para o lugar e a importância que o trabalho na roça tem na vida das mulheres de Santa Isabel. Uma dona de roça, portanto, deve zelar e cuidar de sua roça em seu próprio tempo, mas sempre cuidando para não perder suas manivas e demais plantas cultivadas, conforme nos aponta dona Tereza a seguir. É interessante notar que, por uma situação de emergência, dona Tereza teve que dar seus cuidados exclusivamente para a filha, de forma que perdeu a roça por não ter podido dividir sua atenção entre a roça e os filhos. Após a melhora da filha, dona Tereza voltou a cuidar de sua roça, contando que hoje a pequena entende que a mãe precisa cuidar e zelar também pelas plantas em sua roça.

> Agora a gente não perde porque a gente não viaja mais como era antes, fica mais aqui, né. Aí sempre a gente vai, a gente varre, a gente queima, a gente planta, a gente zela, vai capinando, a gente faz né. A gente queima quando dá aquele verãozinho e

> depois a gente coivara, a gente vai torar aqueles [troncos, galhos, mato, capim] que sobrou [após a primeira queima ou a *pekwera* depois das manchas de mandioca arrancadas nas colheitas periódicas], que não queimou, a gente vai fazendo fogo, vai fazendo e vai jogando o resto que não queimou, vai jogando com aquele fogo, com aqueles pozinho. A parte que não queimou bem, a gente vai jogando, faz fogo e vai fazendo coivara. Quando ela [Tetuliana] era pequena, bebezinha, ninguém podia deixar ela sozinha com o irmão dela [...] agora não, ela tá melhorando, agora ela fica com o irmão. Agora ela já entende: eu digo pra ela que eu vou pra roça, 'fica com maninho' - ela entende já. No outro tempo não [...] ela era recém-nascida, aí eu tinha que cuidar só dela, levar pra Manaus, ficar lá, depois voltar de novo. Aí perdi [a roça]. (Dona Tereza)

Uma dona de roça, assim, deve estar sempre na lida, mantendo seu conjunto de roças livre de capim e do mato para que suas manivas cresçam bem e continuem dando bem para cada uma delas. A capinação deveria ser feita pela mulher não só para que não percam os tipos de maniva como também para que, durante a colheita, não haja cobras e aranhas no espaço: "uma mesma roça tem época de plantio, cresce, aí tem época de capinação e, se ainda falta pra colher, aí tem que capinar de novo por causa da cobra se tiver muito matinho. Porque na época da colheita ela [a roça] tem que estar limpa", conforme me explicou dona Tereza certa vez. Uma roça capinada na qual as mulheres fazem *"pekwera"* na colheita e no replante seria uma roça "limpa" e, por sua vez, uma roça limpa seria uma roça reconhecidamente "bonita", na qual as manivas e outras plantas crescem e vivem bem com a força da terra, com o adubo proveniente da "*pekwera*" e com os cuidados empreendidos por suas donas de roça. Em diferentes momentos, dona Tereza me explicava sobre a importância do ato de zelar a roça, conforme apontam os dois trechos a seguir:

> Aqui é bonito porque é limpo, a gente limpa. Quando capina, maniva fica bonita. Quando não, fica feia, fininha e morre. Quando dá no mato nem parece que é sítio, aí não fica bonito. (Dona Tereza)

> Cuidar é capinar, não deixar cerrar, pra não sumir maniva que você gosta, que dá bem raiz pra você. Quando serra a maniva fica bem fininha e morre. Então tem que cuidar pra não deixar perder. Todo ano tem que fazer roça pra não perder a maniva ou varrer bem varridinho pra poder plantar de novo. Porque tem gente que não cuida, planta na mesma hora, não varre *pekwera* pra replantar, pra fica bonitinha de novo. (Dona Tereza)

Uma roça bonita, além disso, é também fruto de uma relação afetiva entre a dona de roça e suas manivas, as quais, quando bem tratadas e satisfeitas, ficam "alegres". Conforme me disse certa vez um experiente horticultor de Barcelos que passava pela cidade para uma reunião do movimento indígena: "mas você tem que estar puro pra ouvir, pra conversar com elas [com as manivas]. Eu converso com minhas manivas, elas se alegram, cuidam, crescem, ficam bonitas. Se conversar, elas escutam". Assim como apontou Emperaire (2010, p. 88):

> Outro elemento a ser destacado é a sociabilidade que permeia as relações entre as plantas da roca, umas com outras, e entre as plantas e a agricultora. A manutenção da diversidade das plantas cultivadas, principalmente das manivas, se insere num *ethos* de relações com outros seres. A noção de bem-estar e um elemento forte destas relações. As manivas são seres, com certa dignidade, e *não podem passar sede*, *devem estar alegres*, *bem penteadas* [capinadas], *fazem festas*, *são criadas*. O caráter estético da roca, pela diversidade das folhagens ou a presença da *maniva espelho* de folhagem bem vermelha no meio da roça e frequentemente ressaltado. Tanto o leque de variedades plantadas quanto o cuidado com o qual a roça é mantida são motivos de orgulho para a dona da roça.

Zelar e cuidar, portanto, parecem ser mecanismos que criam e asseguram a beleza, tanto como um juízo estético quanto como um juízo moral. Uma roça bonita é considerada uma boa roça e as mulheres que fazem e sustentam um espaço assim, são consideradas boas roceiras, capazes de criar plantas (e pessoas) boas/bonitas[8].

Para manter a saúde de seu corpo e o bem-estar de suas manivas, uma mulher não deve idealmente ir à roça durante seu período menstrual para evitar que ela e sua roça sejam atacadas pela ação dos "encantados" (diabo do mato, curupira, Saci-Pererê, majuba, segundo nomeavam as mulheres). No entanto, trata-se de uma proibição que muitas mulheres têm desobedecido no contexto citadino. Embora algumas mulheres costumem dizer que "ninguém acredita mais nessas histórias", outras atribuem as doenças à desobediência desse tipo de prescrição. Certa vez, ouvi uma das mulheres da cidade dizendo: "A gente acha que porque já se modernizou, não vai acontecer nada com a gente, mas a natureza que é a natureza não se modernizou. Dá *saruã*, vem raio, trovão [...] faz mal." O trecho abaixo se refere a essas proibições no contexto urbano:

> Quando tá menstruada, não pode descer no rio, senão a cobra, os encantados iam fazer maldade. Hoje em dia já tá mudando. Por isso que dá doença na roça. Não tá valorizando esse costume tradicional de mulher não ficar doente. Mesmo assim vai pra roça. O que que acontece: as manivas fica tudo cheia de doença também. Faz mal pras manivas, fica cheia de ferida. Prejudica. Quando uma índia tá menstruada, não pode ir pra roça. Por exemplo, se eu vou agora, de repente já começo a sentir as dores porque uma mulher passou menstruada. Por isso que qualquer um já sabe e eu também. Por exemplo, minha filha, no dia que ela vai menstruar, já tô sentindo, começo a sentir dor na minha perna. A gente já sente, é assim. É uma doença que a gente tem muito, o índio. Faz mal. Uma índia não pode sair nem contar, é segredo, né. Conta somente pra mãe que é mulher. (Dona Alexandrina)

Além da dimensão afetiva, o ato de zelar uma roça ou um sítio marca também os direitos costumeiros da dona de roça sobre o terreno cultivado na área periurbana de Santa Isabel, devendo a mesma manter seu espaço delimitado por sinais como pedaços de madeira

[8] O ato de zelar/cuidar parece assim estar ligado às discussões teóricas mais amplas empreendidas por Joana Overing (1991) e Elizabeth Ewart (2005).

conhecidos como "moirão", por palmeiras como açaí e bacaba, colocadas em fileira no limite do terreno para que outras pessoas identifiquem que aquele terreno é cuidado por aquela dona de roça. Um terreno capinado é, portanto, índice de trabalho e de esforço de uma dona de roça, demonstrando um uso do terreno que deve ser respeitado pelos demais. Além disso, plantar e cuidar do crescimento de árvores frutíferas de ciclo de vida longo mostra também que aquela área foi enriquecida pela família com plantios intencionais de longa duração que acabam por marcar o direito de uso sobre a terra. "Eles já plantaram até fruta", diziam alguns confirmando a posse do terreno de uma família de horticultores. Conforme me foi dito certa vez: "No mato todo mundo pode pegar [fruta]. Na roça de vez em quando pode, porque tá o tempo todo gente passando por aqui. Mas onde zela, não pode - tem que pedir licença."

Como estamos vendo, embora os homens e os filhos ajudem nas etapas de capinação e replante, o espaço da roça é cuidado essencialmente pelas mulheres, as quais se ocupam de zelar e cuidar para manter suas variedades de maniva e suas outras plantas cultivadas. "A maioria das donas de roça são mulher mesmo. As mulheres que são as donas, que ligam pra roça mesmo". Dona Maria, viúva, amiga e vizinha de dona Tereza, tem três irmãos solteiros e, após a morte do esposo, é com eles que ela faz roça. "Ela é a dona da roça, ela que manda. Eles que fazem roça pra ela, eles trabalham junto", costumavam me dizer suas vizinhas de bairro. Da mesma forma, é a mulher dona de roça a responsável por arrumar e organizar o espaço da casa de forno, requisitando os trabalhos do marido ou dos filhos para que tenha todos os artefatos, utensílios e trançados necessários para a composição de uma casa de forno bonita, a qual, quando bem montada e completa, aponta para o interesse e assiduidade de uma dona de roça que pode ser considerada pelas demais como uma boa roceira. "Sua mãe tá de parabéns porque a casa de forno dela é linda", "cada casa de forno tem um jirau porque aqui tem o pai dela que gosta de fazer as coisas do jeito como era", "eu quero um jirau assim quando tiver minha casa de forno - Joaquim [o esposo] vai se virar. Tem que fazer "veado" [tripé usado no processo de retirada da fécula da mandioca] pra mim na altura do quadril", eram frases que eu podia escutar quando eventualmente as mulheres se visitavam nas casas de forno.

Vizinhos e parentes

Por vezes, uma dona de roça pode convidar para sua casa de forno uma amiga, vizinha ou uma conhecida que esteja sem roça e precise trabalhar em troca de farinha. Nesses casos, a dona de roça e a ajudante trabalham juntas em todo processo de arrancada da mandioca e beneficiamento da farinha. As mulheres podem tanto repartir a farinha a cada dia de torragem,

quanto cada uma pode também levar o montante produzido em um dia. "Aqui ninguém fica sem farinha não", era uma das frases que me era dita para explicar que uma mulher que estivesse sem roça e sem dinheiro para comprar alimentos, ainda assim sempre poderia conseguir um pouco de farinha trabalhando em uma casa de forno - algo que acredito também apontar para a mandioca enquanto um bem coletivo em circulação (EMPERAIRE, p. 95). Da mesma forma, era comum também ouvir histórias de mulheres que, possuindo um terreno grande, deixaram que outras usassem uma parte da área para fazerem roça, uma vez que essas últimas estariam passando necessidade e precisando de farinha para alimentar a família.

Embora o processo de beneficiamento da farinha e o uso da casa de forno estejam associados ao trabalho de uma só família, em casos emergenciais as casas de forno podem ser usadas de forma compartilhada por duas famílias. "Cada qual tem sua família pra trabalhar, não se mistura com outras pessoas. Um dia ou outro vem gente trabalhar", me diziam. Uma família que trabalhava junto na roça em geral me era definida como pessoas que moram na mesma casa de moradia, sendo formada geralmente por um casal com seus filhos e filhas. É esperado que um filho homem, uma vez que se case, construa ou alugue sua própria casa na cidade com a esposa e os filhos, fazendo também seu próprio conjunto de roças. No entanto, devido a recente dificuldade de encontrar terrenos para se fazer casa e roça na cidade (dado seu crescimento e aumento da pressão fundiária), os pais em geral abrigam seus filhos homens e as noras em suas casas por um período de tempo maior do que de costume, de forma que os mesmos também passam a integrar o trabalho na roça da família dos pais do marido. De acordo com as definições de família que costumavam ser dadas pelas mulheres, portanto, "família é que a gente cuida, vive junto, mora junto na mesma casa"; "formar uma família é quando se juntou com aquela pessoa, teve filho" ou, ainda, quando se referiam às esposas, "cunhada não é família, faz parte de outra família com os filhos dela. É parente."

Assim, no caso da nora, da cunhada ou de pessoas de fora da família estarem trabalhando na casa de forno e na roça do casal por alguma urgência ou necessidade, marcava-se uma diferença de papel entre a dona de roça e a outra pessoa que ali estivesse trabalhando de forma mais pontual, algumas vezes sendo essa última referida como ajudante. A principal diferença que me era apontada entre uma dona de roça e uma ajudante ou entre a primeira e alguém que está usando provisoriamente uma porção de terra no terreno da dona de roça seria, sobretudo, uma diferença de atribuição. Como pude perceber, o papel da dona de roça era aquele de zelar e cuidar continuamente das plantas e, portanto, a mesma deveria estar constantemente na lida diária para além do momento da farinhada em si, diferente do papel da ajudante:

> Eu mesma nunca fiz [roça] porque eu só ajudo a minha mãe. Ajudante não é dona de roça. Dona de roça tem que ter todo cuidado de zelar, capinar, cuidar da roça inteira, cuidar das plantas. Tem obrigação de saber quando é que já tá no ponto de fazer farinha. (Elzamar)

Espera-se que alguém que trabalhe com a dona de roça em troca de farinha também a ajude a replantar as manivas e "fazer *pekwera*". O replante deve ser feito seguindo o jeito e a forma de plantar da dona de roça, uma vez que é essa que decide sobre a organização dos tipos de maniva, bem como sobre a distância entre as covas, o tamanho e profundidade de cada cova e também sobre a direção do plantio. Da mesma forma, alguém em necessidade que use o terreno do outro para fazer roça ou tirar frutas para alimentar a família deve capinar e zelar pelo espaço durante o tempo em que estiver usando. Seguir o jeito de fazer escolhido pela dona de roça e ajudá-la a replantar e capinar demonstra respeito e reciprocidade por parte da mulher que ajudou no trabalho em troca de farinha ou que recebeu uma área para plantar:

> Será que tá muito distante [a respeito da distância entre duas covas]? Se ela reclamar, eu faço outra vez. Se ela não gostar, ela na próxima vez me avisa e aí fica tudo certo. Ela diz 'planta com menos espaço'. Mas faz direto, filho - cava mais fundo, de lá pra cá. A dona da roça plantou assim e a gente tem que seguir a regra dela. Olha como ela fez em outros lugares. Tem que cavar fundo nesse verão - você tá fazendo feio. (Elzamar)

> Tem gente que vai na roça do outro pra tirar e não retribui. Não quer saber de cuidar, só se aproveita. Pra agradecer, tem que ajudar a replantar, ajudar a capinar. Meu irmão deu pra fulana uma parte da área que é da mãe da mulher dele. Fulana plantou, colheu, tirou bacana, mas não tem consideração de capinar. Vocês usufruem da bacaba que minha mãe plantou. Faz farinha, não dá uma cuia, nem um pouco de goma, não dá não. (Elzamar)

"Os antigos que eram cuidadosos com as manivas": etiquetas e prescrições

Conforme se pode perceber no tópico anterior, as mulheres mantêm uma relação muito próxima de cuidado com suas manivas e, a cada ano, empreendem braço e suor para não perderem as manivas que cultivam em suas roças. Embora outras plantas cultivadas sejam também de grande importância para as mulheres donas de roça, ainda assim a maniva é o elemento organizador principal da roça (EMPERAIRE, 2010, p. 82). Tanto o cuidado dedicado a elas quanto a diversidade de variedades, tipos, qualidades de maniva parecem apontar para um lugar de importância diferenciado na relação entre as horticultoras e essa planta específica. De acordo com Emperaire (2010, p. 84):

> Uma das características do Sistema Agrícola do Rio Negro é a alta diversidade de plantas cultivadas, em particular da espécie *Manihot esculenta*. Manter mais de 30 variedades, assegurar a continuidade deste acervo biológico de um ano para outro,

> fazer com que elas circulem na região se constitui em uma estratégia anti-risco: responde a heterogeneidade dos espaços cultivados, as incertezas climáticas, aos ataques de pragas e doenças, asseguram, com seus tempos de maturação diferenciados, colheitas ao longo do ano e permite a obtenção de uma ampla gama de produtos. Estes aspectos são explícitos para as agricultoras.

Para a autora, essa alta diversidade é resultado não só do conjunto de elaborados saberes técnicos no manejo de 10 a 30 variedades nas roças de cada agricultora (tendo ela contabilizado centenas de variedades na escala regional), mas também da percepção acerca da "existência de uma sociedade das manivas revelada por vários traços, seu sistema de denominação, sua hierarquização, um corpus particular de plantas a elas associadas (os *remédios da roça)*, e o trato dado a elas pelas agricultoras" (EMPERAIRE, 2010, p. 84). A existência de uma "sociedade de manivas" envolveria não só a relação mulher-maniva como a relação de outras plantas da roça com as manivas, uma vez que muitas dessas plantas ajudam a horticultora a providenciar condições propícias para o crescimento das manivas, para sua proteção (como as plantas tajás, ou tinhorões, responsáveis por proteger a roça da entrada de desconhecidos indesejados) e para o bem estar das manivas na roça (como o grupo de plantas conhecido como mães da roça e também os remédios de roça, assim como o abacaxi que fornece água para que as manivas "tomem banho"), conforme aponta Emperaire (2010, p. 88). A esse respeito, vale reproduzir por extenso algumas observações:

> A *mãe da roça*, uma *maniva* plantada no centro da roça, inscreve o novo conjunto produtivo de *manivas* no tempo. Representa gerações de *manivas repassadas* de uma roça para outra. *Mãe* ou às vezes *avó*, ela cuida das outras *manivas* presentes na roça e as induz a crescerem, replicando o papel da dona da roça no universo das *manivas*. Essa *mãe* não é associada a uma variedade particular, e apenas uma *maniva* de porte alto. Ressaltamos que o conceito da *mãe*, *dona*, *dono*, se encontra em diversos contextos culturais e se aplica em geral a recursos florestais como a caça ou a floresta. A categoria *remédio da roça*, às vezes chamada de *mãe da roça* (há translações e sobreposições entre as duas denominações) remete a um conjunto de plantas especificas do centro da roça. São plantas organizadoras da vida social das *manivas*. Suas funções, reveladas pelos nomes, e comentadas de maneira explícita pelas donas de roça, fazem delas o espelho de elementos importantes do bem-estar da sociedade dos humanos. O *tamborino*, o *forno*, o *beiju*, o *abano* e o *jabuti* são os principais *remédios da roça*. Criam, no centro do espaço cultivado, as condições necessárias à produção de alimentos e à realização de festas, seja um universo de sociabilidade próprio às *manivas*. Essas são *chamadas para as festas, estão alegres, não passam sede* [...] elementos do bem-estar também alcançado graças ao trabalho da agricultora e ao tipo de relações que mantém com as *manivas*. Além de atuar pela sua simples presença no epicentro da roça, *os remédios da roça* participam de práticas concretas destinadas a favorecer o crescimento das *manivas* e das *mandiocas*. Assim, o sumo extraído das raízes ou tubérculos dessas plantas e usado para banhar as *manivas* ou o ferro de cova (antes o pau de cova), na hora de plantar." (EMPERAIRE, 2010, p. 90).

Assim, parece existir um conjunto de etiquetas e prescrições sobre a forma de se tratar as manivas (EMPERAIRE, 2010, p. 89), as quais foram transmitidas pelos antigos. Conforme pude observar em campo, os antigos seriam por vezes referidos como personagens em *histórias* ou mitos e por vezes como antepassados correspondentes a cerca de duas gerações atrás, os quais são em geral tratados em coletivo, sem nomear especificamente quem seriam, mas colocando-os como aqueles que sabiam das coisas, que tinham conhecimento, que seguiam de forma rigorosa as etiquetas, regras e protocolos relacionados ao trabalho na roça, sendo, portanto, tomados como referência de como as coisas deveriam ser idealmente. O trecho abaixo mostra esses cuidados:

> Os antigos que eram cuidadosos com as manivas, cuidavam bem, tomavam cuidado pra não queimar na *pekwera* as que já tinham brotado. Só jogavam mesmo aquelas que tavam com os galhinhos finos. Eu já não cuido tão bem não. Jogo fora quando não dá bem pra mim. Se não deu raiz, eu jogo fora. (Elzamar)

Uma dessas etiquetas, conforme já mencionado, e conforme também observou Emperaire, seria não descartar manivas: "as práticas produtivas obedecem normas estritas [...] uma maniva não pode ser maltratada, queimada, ou abandonada". (EMPERAIRE, 2010, p. 89). Da mesma forma, feixes de maniva idealmente não devem ser vendidos pelas horticultoras, podendo apenas ser dados para aqueles que necessitam para o plantio em suas roças. A cada arrancada de uma roça madura e a cada tempo de abertura de nova roça as mulheres oferecem para vizinhas, parentes e amigas os feixes da parte aérea da maniva arrancados junto com os tubérculos, muitas vezes já tendo sido avisadas por elas de que precisariam de novas manivas - "o pessoal vai querer maniva, aí eu vou dar [...] minha cunhada Ana também quer", dizia dona Tereza, dias antes de começar a arrancar mandioca de sua roça. Embora haja essa etiqueta explícita acerca do ato de não se cobrar pelos feixes de maniva, as pessoas em Santa Isabel me contavam que, devido ao intenso crescimento da cidade, já teriam visto pessoas vendendo feixes de maniva.

> O que é produção nossa, o que é da roça, a gente dá. O que a gente compra, aí já complica pra dar. Mas quanto maior a cidade fica, mais movimento, mais sabida as pessoas ficam, mais abrem o olho e não querem mais dar, só vender mesmo. Tem gente até vendendo maniva. (Seu Serafim)

> Quando tá em falta, às vezes as pessoas cobram pra dar maniva. Pra pessoas que têm loja e não pros amigos porque ninguém tem dinheiro pra comprar. Quando têm muito, eles dão. A fulana [vizinha] deu essa maniva que ela está arrancando. Maniva gigante, ela disse pra plantar espaçado porque a raiz dela é grande (Dona Tereza)

Essas etiquetas ou normas, portanto, apontariam também para a "sociedade das manivas" sugerida por Emperaire (2010, p. 86). Conforme aponta Emperaire (2005, p. 37):

> Os laços entre a mandioca e seu universo sociocultural expressam-se também nas práticas agrícolas e nos mitos que cercam seu aparecimento. A atitude com relação à mandioca reflete-se num discurso sobre o modo de tratar o vegetal: uma variedade é *criada* e não somente cultivada ou plantada. Estabelece-se uma relação de filiação entre a agricultora e as variedades cultivadas. As variedades têm uma dimensão humanizada que é tela de fundo do manejo da diversidade varietal.

Maniva e mandioca

A maniva, como é chamada a parte aérea da planta popularmente conhecida pelo Brasil como mandioca (Manihot esculenta Crantz), costuma ser dividida pelo grande público em dois grandes grupos: as mandiocas bravas e as mandiocas mansas (também conhecidas como macaxeiras ou aipins). Embora ambas pertençam a uma mesma espécie, a diferença que as separaria seria apenas o teor dos precursores de ácido cianídrico em um gradiente contínuo de toxicidade possível que pode estar contido no tubérculo, nas folhas e no caule da planta. As mandiocas mansas teriam baixo teor de toxicidade, podendo seus tubérculos serem consumidos após cozinhá-los de forma mais simples. As mandiocas bravas, por outro lado, devido à sua alta toxicidade, teriam que passar por um longo e trabalhoso processo de desintoxicação no qual o ácido cianídrico presente em seus tubérculos seria liberado por meio do uso de técnicas e artefatos específicos. A tecnologia da mandioca envolvida no processo transformaria o tubérculo em massa livre de "veneno", beneficiando uma diversidade de produtos alimentares que passam então a se tornar passíveis ao consumo humano.

As mandiocas bravas eram as principais plantas cultivadas pelas mulheres indígenas de Santa Isabel e, dentre elas, existia uma diversidade de variedades intraespecíficas[9] ou tipos de maniva que eram percebidas, nomeadas e escolhidas pelas mulheres. Segundo Emperaire (2010, p. 82):

> Dois elementos estruturam a compreensão do manejo da principal espécie cultivada: a diferença entre *maniva* e *mandioca*, - embora reunidas na mesma entidade biológica - e a percepção das *manivas* como plantas portadoras de atributos da

[9] A distinção entre as variedades de manivas por parte das horticultoras coloca de forma clara como a percepção da diversidade biológica passa por uma dimensão cultural fundamental. Segundo Emperaire (2005, p.35),"conforme os atores, a noção de variedade pode ter vários sentidos e cobrir diferentes níveis de homogeneidade biológica. No caso dos agricultores locais, uma variedade é um conjunto de indivíduos considerado suficientemente homogêneo e suficientemente diferente de outros grupos de indivíduos para receber um nome específico e ser objeto de um conjunto de práticas e conhecimentos, ao longo de seu ciclo, ou em uma etapa particular deste, que lhe serão específicos. Trata-se da unidade mínima de percepção e manejo da diversidade agrícola, o que pode ser traduzido em língua vernácula como *qualidade* ou *tipo* de uma dada planta."

> sociedade dos humanos e com as quais a dona da roça mantém relações humanizadas.

Cada variedade é tanto classificada pela cor da polpa do tubérculo (mandioca branca ou mandioca amarela, cuja principal diferença se encontra no teor da fécula/goma e de betacaroteno) quanto por características observadas pelas mulheres no órgão da planta que fica acima do solo, sua parte aérea, conhecida como maniva. Conforme observou Emperaire (2010, p. 82) em suas pesquisas na região, a maniva, parte aérea visível é o principal suporte da diversidade manejada pelas mulheres, uma vez que é a partir de suas características singulares que uma variedade é percebida e nomeada pelas mulheres. A maniva é também a estaca, pequeno pedaço do tronco usado para multiplicação assexuada da planta.

Assim, Emperaire aponta também que "a característica maior em que repousa o reconhecimento de uma variedade é o porte da planta, ou seja, um conjunto de traços arquiteturais. Em segundo lugar, é a cor do pecíolo e, por fim, as características do tubérculo" (EMPERAIRE, 2005, p. 35), sendo sobretudo a parte aérea da planta acima da terra aquela vista, percebida e cuidada cotidianamente pelas mulheres em suas roças. A diversidade, assim, se dá, sobretudo em cima da percepção das mulheres acerca da parte aérea da planta (maniva), marcando, conforme apontado pela mesma autora, "uma percepção diferenciada da diversidade segundo a parte em questão da planta" (EMPERAIRE, 2005, p. 36) - cerca de cem nomes dessas variedades foram levantados pela autora na região do alto e médio rio Negro. "Assim, segundo seu interesse pela diversidade, cada grupo cultural marca com seus recortes mais ou menos distantes as variações contínuas das características morfológicas das mandiocas", afirma a autora (EMPERAIRE, 2005, p. 36). Embora haja variações nas denominações, há ainda assim um conjunto de nomes de manivas que é compartilhado entre grande parte das agricultoras.

Manivas e seus nomes

É possível notar que é a fina e sensível percepção das horticultoras que identifica pequenas variações contínuas e sutis nas características morfológicas dos indivíduos da planta mandioca, podendo as mulheres escolherem ou não seguir cultivando e reproduzindo em suas roças aquelas novas combinações genéticas e os fenótipos surgidos. As plantas eventualmente passam a circular localmente e regionalmente por meio de um sistema de trocas que cada horticultora mantém com seus próprios parentes, vizinhos e amigos, de forma que uma rede de circulação das variedades se estabelece e passa a ser conservada coletivamente em escala regional (EMPERAIRE, 2010). Com base nessas características morfológicas percebidas e

levadas em conta pelas horticultoras mais atentas, experientes e curiosas, as mandiocas são agrupadas em conjuntos, os "tipos" ou as "qualidades", as também chamadas variedades. Cada tipo ou qualidade de mandioca, assim, seria um conjunto de indivíduos que, por sua vez, também possui uma série de variações sutis e contínuas, mas que ainda seria considerado um conjunto suficientemente homogêneo e estável morfologicamente para ser agrupado e considerado pelas horticultoras como um tipo específico. Esse tipo percebido pode ser então classificado e nomeado pelas horticultoras em função de suas próprias características singulares que o diferenciam dos indivíduos agrupados em outros tipos.

Conforme observou Emperaire (2005, p. 37), a produção de novos morfotipos em combinação com uma intensa circulação das variedades em escala local e regional configura um manejo dinâmico e rápido da diversidade que, segundo a autora, parece sugerir que o próprio "suporte biológico da variedade" (constituída por clones morfologicamente próximos) seria:

> [...] em certa medida, efêmero numa escala de uma ou várias gerações; que é a todo instante renovado e que o principal elemento perene da diversidade é o nome da variedade que será aplicado a morfotipos com certas características morfológicas, agronômicas e organolépticas. (EMPERAIRE, 2005, p. 38).

As variedades de mandioca em si poderiam até mesmo variar e se renovar ao longo do tempo, mas a manutenção da dinâmica e das condições de produção e circulação de novos tipos asseguraria a manutenção dessa diversidade intravarietal. A diversidade seria assim um bem coletivo de longa duração que iria para além de cada tipo de mandioca em si, algo que parece se relacionar com uma das formas que Emperaire sugere para olharmos a nomenclatura das manivas usadas entre as horticultoras da região.

Conforme citado, os nomes pelos quais uma horticultora chama os tipos de mandioca que existem em sua roça parecem ser os elementos mais perenes da diversidade, sendo repassados e transmitidos ao longo de gerações de horticultoras. Por meio do nome, as mulheres conferem um aspecto mais duradouro e estável ao suporte biológico em circulação. A diversidade de nomes e a capacidade de traçar diferenças perceptuais sutis e sensíveis entre os diferentes tipos de maniva, permanece a cada geração de horticultora, as quais formulam a cada nova roça as condições de criação, manutenção e circulação dessa diversidade de tipos de maniva e de outras plantas cultivadas ao longo do tempo.

Da mesma forma, a manutenção de uma diversidade de tipos de manivas no microcosmos de uma roça manteria também naquele espaço o conjunto de nomes daquelas manivas. Os nomes das manivas, formados por um binômio composto de um nome de base e

de um determinante (maniva açaí, maniva paca etc.), seria um atributo fundamental na constituição da identidade da planta: "o nome é um atributo intrínseco da maniva e todas, ou quase, são nomeadas. Este nome reflete uma identidade, uma historia e uma filiação, lembrando a importância social do nome na sociedade dos humanos" (EMPERAIRE, p. 83). Segundo algumas mulheres em Santa Isabel costumavam me dizer, a primeira roça criada já continha todos os tipos de maniva hoje existentes, sendo as mesmas nomeadas e cultivadas pelos antigos, grandes conhecedores capazes de memorizar as denominações e perceber de forma sutil e certeira as diferenças entre cada tipo de maniva. Enquanto algumas me afirmavam que "os antigos sabiam o nome das manivas" ou que o "nome de maniva já vem desde o princípio [...] quem tinha [os tipos de maniva] desde o princípio, eles gravavam bem [os nomes dos tipos]. Eles nunca perdiam.", outras abriam para a possibilidade de incorporações de tipos introduzidos que não eram cultivados pelos antigos em seu tempo - "desde o princípio, quando começou, os antigos já tinham esse tipo de maniva [...] todos [os tipos] que já existem, já existiam. Mas tem gente que cria novos tipos - de lá que vem de seis meses, vem da várzea, do baixo Amazonas". Conforme também apontado por Emperaire:

> Nos grupos indígenas e caboclos do rio Negro, faz-se uma distinção clara entre variedades introduzidas, ou pelo menos cuja origem se supõe não ser local, e variedades locais. Os nomes descritivos aplicam-se somente às primeiras. As variedades locais, porém, são designadas por nomes de plantas e de animais que pertencem ao cotidiano, em particular peixes, palmeiras e outras plantas cultivadas. Objetos ou substâncias associados a mitos, banco, cuia, cachimbo, tapioca etc., também podem servir de suporte aos nomes [...] a atribuição de um nome é, com frequência, justificada por uma analogia qualquer: tubérculos pequenos para a variedade caroço de inajá; um porte esguio para a variedade açaí; um epiderme rugoso do tubérculo para a variedade jabuti, etc. (EMPERAIRE, 2005, p. 36).

A partir de levantamentos realizados na região de Iauarete, a pesquisadora obteve 50 nomes de 80 que se referem "espécies cultivadas, palmeiras, caça, peixes, ou outros recursos do meio ambiente [...] assim, não é tanto o nome da variedade que faz sentido quanto a totalidade dos nomes que se insere em um amplo patrimônio de bens." (EMPERAIRE, 2005, p. 37).

Segundo Emperaire (2005, p. 37), uma das formas de olhar para o lugar das denominações que as manivas recebem seria focando não tanto no significado em si de cada nome, mas no conjunto de nomes e na diversidade de elementos que esse conjunto traz para a roça da horticultora. Mais uma vez, assim, a busca ativa, o interesse e a curiosidade das mulheres para incorporação de novidades e para manutenção da diversidade no microcosmos de suas roças apontaria para "um gosto pela diversidade que vai além do interesse ecológico e produtivo de um amplo leque de recursos agrícolas" (EMPERAIRE, 2005, p. 37). A

manutenção de uma diversidade de tipos comporia assim o que Emperaire (2010, p. 83) denominam de "coleção de manivas", a qual, segundo os autores, configura-se como a unidade de manejo da diversidade no rio Negro:

> Outro nível de leitura, o mais importante, é dado pelo significado não de um nome, mas do conjunto dos nomes. Neste, através das plantas ou animais designados, identifica-se um conjunto de elementos de forte conotação positiva, portador de bem-estar, de plenitude material e que recria, no espaço da roça, um universo de abundância e de diversidade. Assim, não é tanto o nome da cada *maniva* que faz sentido, mas a totalidade dos nomes que espelha um universo de bem-estar. Pode ser interpretado também como a recriação no espaço da roca de um ambiente biodiverso onde a mulher expressa seu conhecimento apurado da diversidade vegetal que a rodeia. Esta coerência 'biodiversa' nas denominações dá outra dimensão à diversidade presente. Não se trata somente de uma justaposição de variedades, mas de uma coleção, de uma entidade global que tem seu próprio significado. Assim, a unidade reconhecida e manejada pelas agricultoras não é composta de variedades consideradas isoladamente, mas forma um conjunto global, portador de significado que é a coleção de *manivas*. (EMPERAIRE, 2005, p. 37).

Embora a autora tenha ressaltado que esse gosto pela "coleção" é algo encontrado, sobretudo no alto curso do rio Negro, em Santa Isabel era comum que mesmo as horticultoras mais experientes e assíduas comparassem o conhecimento que elas próprias têm acerca dos nomes (e da capacidade de percepção das diferenças entre os tipos de maniva) com os que suas mães tinham. As mulheres costumavam dizer que atualmente elas próprias possuem uma diversidade menor de tipos de maniva, além de conhecerem menos os nomes daqueles que mantêm em suas roças. No entanto, embora as mulheres percebam essa diminuição da diversidade no universo das cidades, ainda assim apontam formas de se obter outros tipos a partir de redes de circulação mais amplas, conforme apontam os trechos a seguir:

> Tem muita [tipo] maniva misturada [na minha roça], mas eu não sei o nome não. Só conheço mais sumaúma e iapixuna, que o pessoal chama de paca também. Minha mãe que sabia dizer o nome de maniva. Já tinha paca e sumaúma, aí as pessoas vão guardando essas manivas que dão raiz. Eles nunca perdem. (Dona Tereza)

> Eu só tenho esses tipos mesmo, mas tem gente que tem mais tipos, mas eu que só tenho esse aí. Ainda tem, pela estrada eles levam, nas outras roças eles têm, só eu que não tenho não. Se não existe aqui, nas roças de outras pessoas têm. Se precisar, pode pedir deles outros tipos. (Dona Tereza)

No contexto citadino, muitas mulheres costumavam dizer que, porque "a gente não se preocupou de aprender [...] a gente já planta qualquer coisa, de qualquer jeito, mas pra ter mesmo farinha" e, assim, "muita gente não sabe mais o nome [dos tipos de maniva]". Além disso, sendo Santa Isabel uma cidade multiétnica, por vezes era difícil saber se não haveria sobreposição entre os nomes dos tipos de maniva: "Cada etnia dá um nome de maniva, aí que

é complicado, a gente costuma chamar como a gente conhece. Às vezes eu pergunto, mas tem gente, a maioria que não sabe o nome não. Eles têm por ter, porque gosta de plantar, mas saber o nome não sabe não."

"Essa maniva dá bem pra mim"

A escolha das manivas por parte das donas de roça é uma etapa importante da feitura e manutenção de seu conjunto de roças. Fatores como "tempo de amadurecimento, rentabilidade da mandioca, quantidade da goma que fornece, tempo em que permanece na terra sem apodrecer" (EMPERAIRE, 2010, p. 93) são alguns dos ponderados pelas mulheres no momento da escolha de que tipos de maniva irão ocupar o espaço da roça na qual irão cultivar e criar o futuro alimento de seus filhos. Ao escolher as variedades de maniva que seguirá plantando, a dona de roça seleciona os feixes de maniva mais bonitos, viçosos e "com mais leite" para serem transferidos para a nova roça. Em geral, um tipo de maniva é escolhido quando "deu bem mandioca" ou "carregou bem" ou, ainda, quando "encheu tantos paneiros" (unidade de medida do tubérculo arrancado da terra).

Uma vez separados os feixes e apoiados por alguns dias em um tronco na antiga roça, a horticultora observa quais dentre os feixes irão germinar, sendo esses os escolhidos para seguir adiante. Assim, o tempo de espera dos feixes evita a perda de trabalho da horticultora, deixando assim de plantar maniva que iria vingar, que "não vai pra frente". "Ela botou maniva podre pra nascer porque ela não sabe. Por isso que deixamos uma semana ou duas pra ver qual tá boa de plantar. Aquela que tá boa de plantar, tem lá pra escolher. O certo é tirar pra lá", dizia uma vizinha de Tereza enquanto comentava sobre uma jovem horticultora que ainda não tinha experiência de fazer roça e, assim, acabou plantando sem perceber estacas de manivas que já estavam podres.

Segundo o que eu costumava ouvir, um tipo de maniva não "dá bem" por si mesma, mas sim "dá bem pra alguém", sendo resultado de uma relação da planta com a horticultora que a cultivou.[10] Essa escolha entre as mulheres e as manivas parece ser tornada visível por meio do estado material dos tubérculos após sua criação - "dar bem" seria "dar bastante mandioca", arrancar da terra tubérculos grandes, saudáveis, bonitos crescidos daquele tipo de maniva que foi criada pelo "jeito", pela "mão" e pelo "costume" daquela mulher específica. No trecho abaixo, dona Tereza fala sobre a seleção que a mulher empreende sobre a maniva,

[10] Ver também Morim de Lima, 2016.

mas também sobre a escolha da própria maniva sobre a pessoa, uma vez que cresce para alguém em específico:

> Aquela que dona Catarina deu tava desse tamanho. Plantei ela de novo. Disse pra Orlando que essa deu bonita, casca fininha. Agora tem que chover. Essa aí eu vou criar porque deu bonito a mandioca pra mim. Essa daí eu já experimentei. Bom de arrancar, enche rapidinho o paneiro. Não tem galho, é só um, dá amarelinha que só, as manivas e a raiz. Quando dá não tem filhinha não, são quatro ou três só. (Dona Tereza)

> Depende da pessoa [...] pra nós dá bem plantando no dia seguinte, aí dá bem raiz. Pra mim, só dá raiz quando tem broto já nascendo. Não é a toa que as pessoas planta não. Vão experimentando, cada qual planta diferente, tem seu costume. (Dona Tereza)

O crescimento ou não dos tubérculos de um tipo específico de maniva tomaria como referência a dona de roça que com ela estabeleceu relações de cuidado e zelo. Às vezes um tipo de maniva "dava bem pra" uma pessoa, outras vezes não, podendo ou não ser excluída da próxima área de cultivo da qual a dona de roça se ocuparia. Algumas mulheres costumam esperar alguns plantios para experimentar e ver se em algum momento a maniva se acostumará com elas, embora outras não queiram ocupar o espaço da roça e logo descartem ou repassem para alguma parente, vizinha ou amiga - para ver se o tipo de maniva "dará bem pra" outra dona de roça. E assim vai adiante - manivas que não "dão bem pra" você não são manivas que devem ser descartadas em absoluto, uma vez que elas podem ser fonte de abundância e fartura em outra realidade, em outra roça, sob a criação de outras donas de roça. Daí acredito ter vindo a ideia de Emperaire (2010, p. 95) de que a maniva circularia como um "bem coletivo", ensinamento ameríndio com o qual acredito termos muito a aprender e estender para além do universo da atividade horticultora em si.

> No alto rio Negro, as trocas de manivas (ou estacas) são intensas, ativas e baseiam-se em normas de constituição de linhagem ou de clãs. Além disso, elas resultam de um interesse constante pela novidade e pela experimentação. As variedades circulam num raio de centenas de quilômetros entre o Brasil, a Colômbia e a Venezuela. (EMPERAIRE, 2005, p. 37).

Manivas que não "dão bem pra" uma pessoa em específico, portanto, devem circular. A percepção acerca da reação de um tipo de maniva do tratamento dado por uma horticultora e a escolha pelo plantio ou não daquele tipo faz parte de uma das atribuições da dona de roça. Uma dona de roça experiente, assídua e atenta consegue perceber e selecionar as plantas que seguirá cultivando. Em Santa Isabel, no entanto, as mulheres costumam afirmar que têm visto recentemente na cidade muitas pessoas que não mais escolhem os tipos de maniva que irão

plantar, não experimentando ou fazendo uso da diversidade de variedades possíveis para descobrir e selecionar aquelas com as quais tenham estabelecido uma melhor relação maniva - pessoa.

As senhoras mais experientes com quem conversei, como dona Tereza, reprovam essa atitude de "sair plantando qualquer maniva, sem escolher", associando tal atitude sobretudo às mulheres mais jovens e às pessoas que trabalham na roça de forma mais instrumental para obtenção de farinha. Esse seria o caso de muitos funcionários públicos que costumam manter uma roça para diminuírem as despesas com farinha - não podendo estar diariamente vivenciando o trabalho na roça, diferente das roceiras mais experientes e assíduas. Sigamos com dois trechos de dona Tereza acerca do fenômeno que percebe na cidade envolvendo a diminuição da importância da escolha das manivas:

> Aquela que dá pra mim eu planto. Tem gente que não escolhe não. Pra minha mãe que gostava de dar sumaúma e inhambu. Esse ai [variedade que sua vizinha de roça plantava] não dá pra mim, já experimentei. Dá só uns e fininhozinho. Quando não dá pra mim, vou deixando. Vou só escolhendo as que dão. Parece que agora as pessoas não escolhem mais, plantam qualquer um, planta a toa, sem escolher. (Dona Tereza)

> Tem gente que não escolhe mesmo, mas tem gente que escolhe. Por exemplo, [maniva] de Seis meses tem que tirar senão o pé morre. De um ano não. Tem gente que não escolhe, mas tem umas que são exigente, vão escolher porque tá tirando espaço das outras maniva. Porque a gente planta pensando que vai dar bem, mas tem vez que não dá bem - dá só mandioca pequenininha. Aí vai só separando as manivas que não vai mais plantar. A gente oferece, 'olha aí a maniva [...] não sei se vai dar pra você quando você plantar. (Dona Tereza)

"Se você quiser outros tipos de maniva, é só pedir da vizinha"

A aquisição das manivas costuma acontecer por meio de algum parente, vizinho ou amigo que também faz roça na cidade ou por meio de alguma visita, seja quando as próprias mulheres trazem das comunidades e sítios que visitaram ou por meio de alguém vindo desses locais que passe uma temporada na cidade. "Trouxe lá do sítio da sogra dela, o marido foi buscar com a mãe dele, trouxe uns quatro feixes. Lá no sítio Tabocal do Uneuxi. Tem muitos casos de gente que vai buscar pra lá", diziam acerca de uma horticultora que havia adquirido um tipo de maniva vinda do sítio de sua sogra. Entre as mulheres de Santa Isabel é comum que cada uma já tenha certo conjunto de pessoas com quem contar quando precisa de manivas, sabendo também em que lugares buscar "maniva boa mesmo", recorrendo em geral às criações de maniva feitas por mulheres nos sítios nas beiras dos rios e igarapés. A aquisição de manivas com outras pessoas é algo considerado corriqueiro entre as horticultoras de Santa Isabel, conforme me apontava dona Tereza nos seguintes trechos:

> Se você quiser outros tipos de maniva, é só pedir da vizinha. Pergunta que tipos de maniva que ela tem e pede. Tem gente que a maniva dá raiz pra aquela pessoa. Aí se deu bem pra ela, se ela gostou, ela vai plantar de novo. Se não deu raiz, não adianta ocupar o lugar de outra, aí ela já não quer mais. (Dona Tereza)

> Ela [vizinha] que me deu essa daqui - ela sempre pergunta. Quando tava queimando essa roça eu pedi dela. Disse que é boa. Numa outra vez tinha dado [maniva] surubim, mas só que não deu pra mim. Estou agora só vendo como está, aí não vou plantar na próxima vez não. Pra outras pessoas dá bem. Nessa [roça] nova vou experimentar a [maniva] gigante que ela [vizinha] deu. Eu trouxe bem pouquinho, 20 pés de maniva. Ainda nem vi como tá, com esse solzão não sei se brotou. (Dona Tereza)

Dada a multilocalidade característica das histórias de vida das mulheres na região, é frequente que as mesmas se mudem por um período de tempo para outras localidades. É comum que pessoas que tenham casa e roça na cidade passem um período de tempo vivendo no sítio ou comunidade de onde vieram (no caso das férias escolares dos filhos, por exemplo), deixando a casa na cidade desocupada ou com algum parente ou conhecido aí vivendo durante o tempo em que estão ausentes. É frequente também que pessoas com casa na cidade cultivem suas roças em sítio ou comunidade, de forma que as idas à cidade obedecem a uma temporalidade própria da família e seu processo de produção da farinha: "[...]tem gente que tem casa na cidade, tem roça em sítio e em comunidade. Passam três dias lá, arranca, faz farinhada lá e volta."

A vinda e a estadia na cidade é frequentemente associada à necessidade de estar junto dos filhos e netos durante o período escolar em Santa Isabel; ao recebimento de benefícios sociais e aposentadoria; à necessidade de resolver algo junto ao banco; de falar com o prefeito ou outros políticos; de venda dos produtos da roça no tempo do pagamento dos salários aos funcionários públicos; da compra de rancho (arroz, feijão, macarrão, café, leite etc.) e mercadorias com os comerciantes da cidade. Ao mesmo tempo que necessária, a estadia por longos períodos na cidade é muitas vezes evitada pelas mulheres na intenção de afastar os maridos e filhos do consumo exagerado de álcool nos bares e festas de Santa Isabel. Diz-se que tais pessoas em constante trânsito são "divididas entre o sítio e a cidade" e, muitas vezes, antigos vizinhos de sítio se reencontram no contexto urbano, podendo por vezes virem a ser vizinhos de bairro. Uma vez que muitos dos habitantes já se conheciam de outras localidades, uma rede de informações se cria, de forma que as histórias de cada um acabam circulando pela cidade.

As notícias acerca de quem se mudou ou está se mudando para onde é assunto corriqueiro entre as mulheres na cidade, uma vez que as manivas também estão envolvidas nessa frequente circulação de pessoas e coisas. Durante os períodos que antecedem a

mudança, fica patente o esforço das horticultoras em não deixar para trás suas manivas. Sendo assim, feixes dessas plantas cultivadas na roça da cidade são separados pelas mulheres dias antes da viagem e são com elas levadas para junto da nova localidade. Durante o percurso de ida ou de volta do caminhão roceiro que leva as mulheres de seus bairros na cidade para suas roças, é comum que, vendo uma ou outra carregando um cesto cargueiro cheio de manivas, as mesmas identifiquem quando suas vizinhas de roça na estrada estão se mudando ou, "estão de muda". Dona Tereza, ao ver que sua vizinha carregava um cesto cargueiro assim, a perguntou se a mesma estaria de muda e, na sequência, me explicou sobre sua dinâmica de deslocamento:

> Dona Fulana tá deixando comer tudo pra lá [na roça dela na cidade]. Levou as manivas, abriu um sítio novo, montou casinha e tem roça em torno do sítio, tem porco, galinha. Lá tem igarapé perto, a terra é boa porque é meio areiado e meio barro, a roça é perto da casa. Os filhos dela ficando aqui bebiam demais, aí brigava pai com os filhos, ela disse que não aguentava. Ela só vem pra vender farinha, banana, peixe. Ela vem buscar aposentadoria no fim do mês, faz o rancho e vai embora. A casa continua aí. (Dona Tereza)

Segundo dona Tereza, as mulheres podem também sonhar com suas manivas algumas semanas ou meses antes de se mudarem, de forma que, em muitos casos, os sonhos com a roça anunciam que a horticultora irá em breve empreender uma viagem, um deslocamento - algo que segundo ela já havia se confirmado no tempo que dona Tereza teve que viajar para Manaus durante o tratamento de sua filha pequena. "Não sei porque é assim, mas é o que dizem - quando sonha com as manivas é porque vai fazer uma viagem, vai ver mato [referência à paisagem vista durante a viagem de barco]".

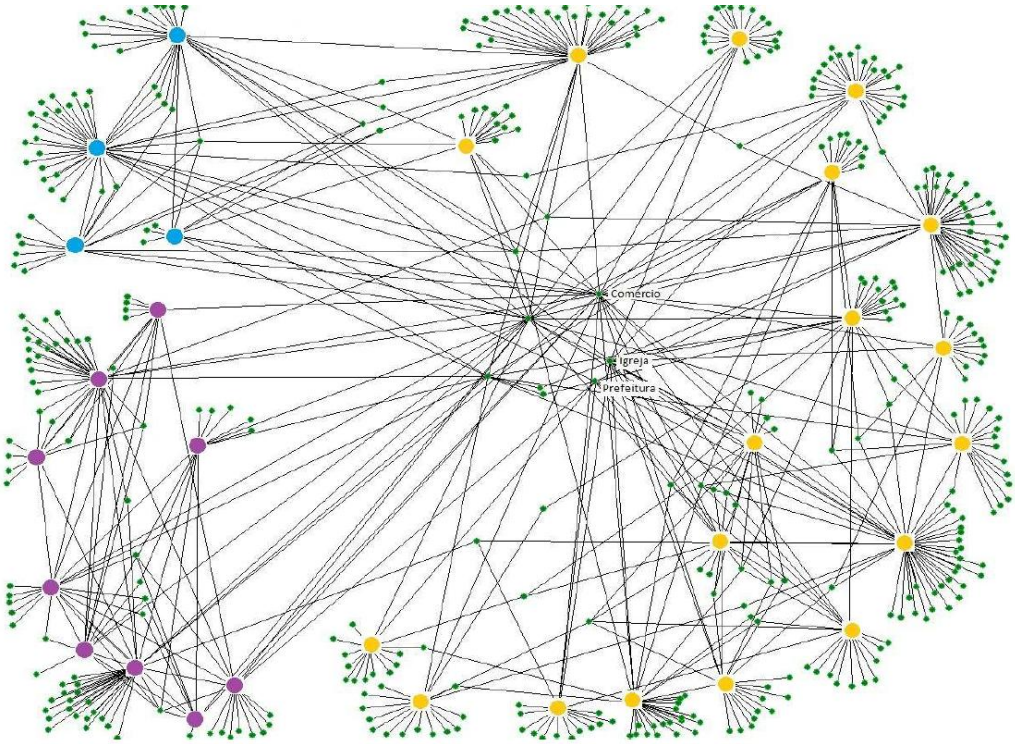
A circulação de pessoas e plantas

Quando chegam em outra localidade e precisam começar uma nova roça, as mulheres podem tanto plantar as variedades que trouxeram consigo na viagem quanto podem conseguir outra parte no local, a partir da relação que vai estabelecendo com os parentes, vizinhos e amigos que criam ao longo do tempo. Às vezes, como no caso de dona Tereza, a dona de roça consegue adquirir o mesmo tipo de maniva que costumava plantar no local onde morava anteriormente. Há uma memória com o nome da maniva que a mãe plantava, mas as estacas plantadas não precisam ter vindo diretamente da transmissão pela mãe, desde que seja o mesmo tipo de maniva. No caso de dona Tereza, dentre as manivas que plantava, lembrava prontamente o nome das duas plantadas também por sua mãe, pelo nome que sua mãe conhecia. Assim como era o caso, uma mesma variedade de maniva reconhecida pelas

mulheres como igual pode receber nomes diferentes em localidades diferentes. Como na cidade há pessoas de origens geográficas e de povos diferentes, é comum que um mesmo morfotipo de maniva seja conhecido por mulheres diferentes com nomes distintos, mas que ainda assim sejam reconhecidas como "do mesmo tipo, mas com nome diferente", "cada qual chama de um nome". Dona Tereza colocava importância no fato de cultivava maniva samaúma e maniva iapixuna, sendo a última conhecida por outras pessoas como maniva paca, segundo costumava me contar. Embora fossem as que sua mãe também plantava e que davam bem para ela, as manivas dessas duas variedades plantadas na roça atual de dona Tereza não eram aquelas vindas diretamente de sua mãe. Eram manivas que ela havia conseguido na cidade, com outras pessoas.

Conforme apontou Chernela (1987) e mapeou Emperaire (2010, p. 95), as mulheres que se casam e se mudam para a localidade ou para casa do marido, conforme passam a residir no novo local vão aos poucos convivendo com a família do marido e também estabelecendo suas próprias relações de vizinhança, amizade e compadrio. É por meio dessa rede de relações que cada horticultora traça ao longo do tempo que a maniva e outras plantas cultivadas circulam, assim como circulam seus nomes e informações acerca das características morfológicas de suas partes aéreas, das cores, tamanho e propriedades de seus tubérculos - como, por exemplo, se o tipo dá bastante "goma", se não diminuem quando a horticultora coloca a mandioca na água, além de informações sobre os tempos de maturação e o tanto que a mandioca "aguenta" no solo sem "aguar" e perder sua goma. A figura obtida por Emperaire (2010) na qual fica representada graficamente a circulação de plantas cultivadas entre horticultoras de três comunidades diferentes, seguida de uma explicação dada por Emperaire (2010):

Figura 28 - Redes de obtenção das plantas cultivadas em Tapereira (comunidade, em azul), Espírito Santo (comunidade, em lilás) e Santa Isabel (cidade, em amarelo), 2008.



Fonte: EMPERAIRE, 2010, p. 96.

> Manter uma diversidade é um processo cumulativo que resulta de laços sociais mantidos pela dona de roça [...] A cartografia das redes de obtenção e circulação das plantas cultivadas apontam para a dimensão individual das fontes de obtenção de cada agricultora. Uma rede social de uns 10 a mais de 50 doadores é mobilizada para a constituição da diversidade de plantas cultivadas por uma pessoa [...] As plantas - seus nomes, suas características e sua história - circulam num espaço regional estruturado pelo rio com pontos extremos, ao oeste, Mitu na Colômbia e ao leste Manaus. (EMPERAIRE, 2010, p. 95, p. 97)

Essa intensa circulação de plantas e informações podia ser notada no dia-a-dia das mulheres roceiras de Santa Isabel. Enquanto esperavam a passagem do caminhão roceiro que as transportaria para suas roças na estrada, algumas mulheres por vezes começavam uma conversa. Havia dias de puro silêncio durante as manhãs à espera do caminhão, mas outros de mais fala, sendo esses últimos em geral quando mais agricultores iam à roça e enchiam o caminhão. Durante a volta, era mais comum que a conversa fosse animada e as mulheres estivessem menos tímidas e mais soltas para conversas em duplas, trios ou grupos. Vizinhas de bairro ou de roça eram, sobretudo as relações mais marcadas, mas antigas vizinhas de comunidade ou de sítio também podiam aparecer. No caminhão, os produtos alimentares e os feixes de maniva trazidos da roça por cada roceira costumava ser o início de um assunto. Os

alimentos bons de preparar com a planta também eram assuntos de conversa entre as mulheres, suscitando explicações minuciosas e sofisticadas sobre o jeito e a forma de preparo dos alimentos, algo que sempre evocava a memória de como suas próprias mães a ensinaram a preparar cada alimento. Assim, fragmentos da história de vida das mulheres e suas famílias vão sendo contados nas conversas e aos poucos as plantas cultivadas vão aparecendo nas trajetórias, despertando interesse e curiosidade que aos poucos se transforma em amizade.

Figura 29 - Dona Tereza em seu bairro aguardando a chegada do caminhão roceiro

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Figura 30 e 31 - A volta da roça dentro do caminhão roceiro

Fonte: Fotos Thayná Ferraz, 2016.

É por meio dessa convivência cotidiana e das conversas diárias que as mulheres acabam falando sobre as manivas e o trabalho na roça e, assim, as recém-chegadas na cidade acabam adquirindo e compartilhando tipos de maniva e conhecimentos. Cada horticultora experimentará plantar do seu jeito os feixes de maniva adquiridos, com sua mão e seu corte de estaca. O corte da estaca feito pela mão da dona de roça, bem como o plantio e os cuidados

com a maniva recém-adquirida são etapas fundamentais que irão contribuir com a escolha da maniva de "dar bem mandioca" ou não para a horticultora.

Novas variedades de maniva que "dão bem pra" alguém são repassadas ao longo do tempo para as demais, que também testarão as manivas a fim de descobrir se também "dão bem pra" si, assim como "deram bem pra" outra pessoa. Assim, as redes de relações estabelecidas pelas mulheres recém-chegadas vão em geral se estendendo com o tempo conforme ela cotidianamente circula no espaço em suas atividades diárias. Uma mulher roceira está sempre entre o sítio da estrada do Tibahá (onde se localiza sua casa de forno e sua paisagem agrícola de roças e capoeiras) e o bairro onde mora na cidade (onde se localiza sua casa de moradia e seu quintal atrás ou ao redor da casa). Caso alguma variedade seja porventura perdida por uma horticultora, essa poderá em muitos casos recuperar a maniva perdida com outras mulheres com quem estabelece vínculos de reciprocidade - por onde costumam circular conhecimentos e coisas.

Além de começar a criar uma rede de relações entre suas vizinhas na cidade, as mulheres recém-chegadas ainda precisam estabelecer sua relação com as manivas que adquiriram nessa nova localidade. As manivas têm suas próprias características e comportamentos, podendo ou não estabelecer uma boa relação com a dona de roça que a obteve. Conforme me foi dito, as relações da dona de roça com as novas manivas vão se criando e se ajustando aos poucos e, portanto, daí a importância de uma mulher tentar plantar aquele tipo de maniva novamente mesmo que a princípio em um primeiro plantio ela não tenha dado bem. Segue o relato de Maria Aparecida Dias extraído do filme Olhares Indígenas - parte I (2010) acerca da relação que vai se estabelecendo ao longo do tempo entre maniva e horticultora recém-chegada.

> Logo que chegamos [...] a maniva é assim [...] quando a gente pega pela primeira vez, a nova maniva de outra terra não reconhece a gente. Ela estranha a gente. Por isso a maniva não pegou nada. E aquelas que eu replantei depois, essas sim eram bem férteis. Hoje em dia não é mais assim, eu já sei os tipos de manivas que tem. Hoje em dia eu sei, eu olho e planto.

A mesma horticultora recém-chegada fala ainda sobre as interações dela com os vizinhos ao longo do tempo da roça, focando no estranhamento que os mesmos tiveram ao vê-la plantando de forma diferente da feita por eles, uma vez que plantava do jeito que sua mãe a havia ensinado. Jeito que, passado um tempo se acostumando com as manivas plantadas, fez "dar bem mandioca pra" ela, contrariando as expectativas dos vizinhos:

> Naquela roça, acho que foi Deus que nos ajudou. Depois de quatro meses, tinha muita mandioca, estava assim. Nesse tempo eu não plantava usando a enxada. Como a gente sabia como os antigos trabalhavam [...] Eu fazia como minha mãe me ensinou. Fazia com tala de paxiúba, furava assim e abria o buraco. No buraco, enfiava os pedaços de maniva, sem precisar cavar. As pessoas que olhavam, falavam: 'O que você tá fazendo, vizinha?' 'Tu está fazendo errado', eles diziam pra mim. 'Nem vai pegar nada', diziam. 'Poxa, da minha mãe também pegava, estou fazendo como ela me ensinou', eu dizia pra eles. Depois passavam, olhavam e tinha muita mandioca, estava um monte assim. A gente, nessa roça, quando tinha cinco, seis meses, nós começamos a arrancar porque a gente não tinha nada. (Maria Aparecida Dias)

"Capaz de sumir porque de repente faz verão forte"

Da mesma forma que as horticultoras recém-chegadas podem conseguir por vezes as mesmas manivas que plantavam na localidade anterior, é possível também que tipos de maniva sejam recuperados nos casos de perda. Assim como apontou Emperaire, "em decorrência da intensa circulação das plantas, a perda [das manivas e das plantas cultivadas] é, até certo ponto, muitas vezes local e não regional" (EMPERAIRE, 2010, p. 77), podendo aquela variedade de planta ser recuperada mais tarde por meio dos laços de parentesco, amizade e vizinhança que as mulheres estabelecem nos locais onde habitam ao longo de suas vidas. Ainda assim, diante do severo verão que Santa Isabel enfrentava durante meu período de campo, ouvi algumas roceiras, como dona Tereza, preocupadas diante da possibilidade de perda de suas manivas por conta do sol forte, da falta de chuvas e das queimadas que aconteciam na região, apontando para os riscos que percebiam diante desse contexto de crise ambiental:

> Capaz de sumir porque de repente faz verão forte. Como Ceará que a gente vê por aí. Porque elas [as manivas] não estão acostumadas a ver um ano de sol, resseca o solo, aí pode perder sim. Porque aqui no Amazonas sempre tá chovendo, mas agora que não. Nós que não somos acostumados a tanto verão, a gente fica preocupado. Setembro, outubro, novembro, dezembro, janeiro, fevereiro, março começou o verão, o igarapé secou. É por isso que tô esperando chuva assim. (Dona Tereza)

Diante desse contexto, cada horticultora tentava à sua maneira não perder as manivas que cultivava em sua roça, seja retardando um pouco o plantio à espera de chuva, abrindo uma cova um pouco mais funda para o plantio, plantando mais estacas de maniva em uma mesma cova ou colocando palhas cobrindo a planta para que não secassem "as manivas que a gente tem medo de perder porque elas ressecam e não brotam mais não". Ainda assim era comum ouvir as mulheres comentando que muitas de suas manivas haviam morrido, de forma que teriam que buscar manivas em outras roças e refazer todo o plantio, retardando o tempo do calendário agrícola que costumam seguir. Ainda que não perdessem em definitivo e

pudessem recuperar os tipos de maniva com vizinhas, parentes ou amigas que porventura não tivesse perdido (embora para alguns casos de variedades mais raras a perda possa sim ser possível), a recuperação das manivas em outra roça era algo considerado penoso, adicionando carga de trabalho a um cotidiano já muito demandante. "Esse ano tô com medo. Porque não quero buscar na roça da vizinha porque é muito trabalhoso", me dizia dona Tereza quando falava de seus receios acerca do verão[11].

Além disso, uma mulher que perde muito suas manivas não costuma ser bem vista pelas demais, passando a ser considerada uma roceira descuidada para quem as demais não desejam repassar suas manivas, uma vez que saberão que as plantas não serão bem tratadas pela nova dona de roça. O vínculo de uma mulher com a maniva que cultiva, portanto, se estende para além de cultivo da mesma em sua própria roça, fortalecendo a ideia sugerida por Emperaire (2010, p. 95) acerca dos cuidados com a mandioca enquanto um bem coletivo que circula, sobre o qual diferentes mulheres se mantêm responsáveis, mesmo após terem repassado as manivas para outras horticultoras.

1.3 "A maniva é o osso da gente": alimentação e a tecnologia da mandioca

Nesse item será abordado o lugar que a alimentação por meio dos produtos da roça ocupa na vida das mulheres roceiras, bem como a diversidade alimentar presente no contexto citadino multiétnico e algumas das técnicas de feitura dos alimentos.

"É pra não faltar comida na mesa": a roça e seus tempos de maturação

Os cuidados com a mandioca são muitas vezes explicados pelas mulheres a partir da importância que a planta tem para a alimentação da família. Empreendendo uma série de complexas técnicas de transformação que promovem a desintoxicação do ácido cianídrico ou "veneno" presente na planta, as horticultoras de Santa Isabel obtêm da mandioca uma ampla variedade de alimentos. Cerne de valor e importância, a planta contribui estruturando o tempo e o cotidiano das mulheres donas de roça, as quais alimentam seus filhos com uma

[11] Enquanto conversávamos acerca da perda de manivas, dona Tereza lembrou de certa vez em que os pesquisadores do PACTA e os membros da ACIMRN haviam trazido uma pesquisadora da EMBRAPA para falar acerca de banco de germoplasma e de diferentes tipos de conservação (como ex situ, in situ e on farm, ver EMPERAIRE, 2005, p. 32). Ao lembrar, dona Tereza refletia sobre a possibilidade de existir um dia em que "ninguém vai plantar" e em que "quem sabe essas manivas vão sumir", algo que não costumava ouvi-la falar de forma tão frequente: "Uma vez vi uma professora mostrando pesquisa de semente de maniva, pezinho de semente que já trouxeram pronto pra mostrar pra gente. 'A maniva podia acabar, mas aquele ali já tava salvo'. Assim falaram pra nós. Eu achei interessante porque um dia quem sabe essas manivas vão sumir porque ninguém vai plantar, aí ali tá guardado" (Dona Tereza)

diversidade de produtos e subprodutos vindos e transformados por elas a partir de seu trabalho na roça e na casa de forno. Certa vez, enquanto perguntava para uma horticultora o porquê dos tantos cuidados com a planta da mandioca, ouvi que seria porque "a maniva é o osso da gente":

> A gente está vivendo através da maniva. Agora a gente que já nasceu assim. Não é que a gente está vivendo através da maniva? Porque a gente come beiju, *kuradá*, tapioca crua, tapioca torrada. A gente dá muito valor. É com essa produção mesmo da maniva que a gente festeja, dança, tudo. Assim é nosso costume de índio. Tukano, desana, tuyuca, baniwa, cubeo, buriti, todinha essas tribos [...] Nosso início principal sagrado é isso mesmo: não tem outra coisa pra nós. Hoje em dia que nós índio inventa, assim, a gente inventa, eu penso [...] a gente quer beber guaraná já, a gente quer um pedacinho de pano, mas nosso início principal sagrado é através da maniva. (Dona Alexandrina)

Uma mulher roceira tem garantido na roça tanto a alimentação de sua família, quanto também alguma possibilidade de renda a partir da venda dos produtos da roça ou de troca por mercadorias nos comércios da cidade. O trecho a seguir foi extraído de uma conversa com dona Tereza:

> É pra não faltar comida na mesa. Colhe, vende, compra sua comida. Eu gosto, tenho mania de gostar de trabalhar em roça. Eu acho que é legal [...] a gente planta, nasce, fica madura, aí eu digo 'vou fazer beiju, farinha pra mim comer ou pra mim vender'. A gente fica alegre. Eu cuido, capino pra não perder a maniva. A que não produz, não cuida não, jogo fora. (Dona Tereza)

De forma geral, as pessoas esperam que uma mulher casada com filhos tenha sua própria autonomia alimentar e seu próprio conjunto de roças, embora essa situação muitas vezes não possa se realizar no contexto da cidade. Cada dona de roça costuma possuir no mínimo três roças e algumas capoeiras que maneja ao longo do tempo, como é o caso de dona Tereza. No sítio que denominou de Tukano (350 m de frente por 500m de fundo), dona Tereza mantém nos arredores da casa de forno espécies como cupuaçu, manga, açaí, laranjeira, pupunheira, cucura e graviola. Ainda no mesmo sítio, dona Tereza possui um conjunto de capoeiras e um total de três roças, sendo uma de terceiro replante (derrubada em 2010, feita em terra firme, contendo as variedades de maniva jabuti, maniva paca, maniva surubim, maniva açaí e maniva seis meses; pimenta ucuqui, cará branco, cará roxo, açaí, cubiu, cana, pé de limoeiro, pimenta no extremo, ingá, cará, caju, banana prata, banana comprida, banana enxertada, umari, abacate, piaçava, cupuí, baraturi, limão de praia, jaca, laranja, coqueiro, jambu, açaí do pará, açaí do mato), uma que estava arrancando pela primeira vez (derrubada em 2014, antes era capoeira velha, contém as variedades jabuti e paca, banana pacovã, banana maça, banana enxertada, banana inajá, banana nanica, cucureira,

cana comum, cana preta, abacaxi comum, tucumã, ingá de metro, batata doce roxa, batata doce amarela, macaxeira roxa) e uma roça nova que estava plantando (derrubada em 2015, em outubro, era terra firme, contém maniva jabuti e paca), além daquela que havia sido aplainada pelo trator do IDAM (derrubada em 2015, sendo metade capoeira e metade terra firme e que, ainda que fosse reconhecida como diferente das demais roças, ainda assim era chamada de roça porque "já tem maniva nela").

No seu conjunto de roças, cada qual plantada em um momento diferente e sob uma matriz vegetacional diferente (capoeira ou mata virgem), as mulheres vão aos poucos colhendo as variedades de mandioca a partir de seus tempos de maturação diferenciados e do tempo que seus tubérculos suportam debaixo da terra sem estragar após terem amadurecido. A seguir Emperaire (2010) falam acerca dessa segurança alimentar garantida pelas mulheres roceiras com seus conjuntos de roça e capoeira:

> A autonomia alimentar de uma família é dada pelo manejo simultâneo de pelo menos três roças. A roça nova, de mata ou de capoeira madura, entra em produção a cabo de seis a sete meses com as variedades mais precoces; a roça madura, em geral aberta no ano anterior, então com 18 meses, assegura a parte mais importante da produção; uma ou mais roças velhas, de mais de dois anos, ainda produzem um pouco. Pequenas roças de capoeiras de alguns anos, de caráter emergencial, as petecás, e capoeiras com fruteiras em produção que recebem alguns cuidados, completam a paisagem produtiva [...] O papel da roça não se limita a fornecer alimentos, dela se tira lenha para o forno ou a cozinha, se faz carvão, a ser vendido ou para o consumo de casa, a partir dos troncos derrubados, principalmente de angelim. É um ponto de espera para a caça, veado atraído pela tenra folhagem das manivas, paca ou cutia que comem as raízes. (EMPERAIRE, 2010, p. 67)

A partir desses diferentes tempos de maturação das roças as mulheres conseguem garantir a alimentação da família ao longo do ano, manejando a roça como uma espécie de depósito vivo na qual armazenam as árvores frutíferas e os tubérculos para serem usados quando se deseja colher frutas ou quando a porção de farinha e goma usada pela família termina. No que diz respeito à mandioca especificamente, as mulheres não apreciam preparar grandes quantidades de farinha e armazenar, preferindo "trabalhar de pouco" e, assim, beneficiar a farinha em pequenas quantidades ao longo do tempo destinadas sobretudo para o consumo familiar e para eventuais vendas do excedente. Abaixo estão os trechos de uma conversa com dona Tereza, na qual ela conta sobre os diferentes tempos de maturação das roças que garantem segurança alimentar à família:

> A roça que estou plantando agora só vou colher daqui a um ano ou dois. Depende se a pessoa tem muita ou pouca roça. Quem tem muita roça, eles custam a colher. Se não tem roça, vão colher de um ano também. Porque é assim [...] depende da capoeira ou da terra firme. Da capoeira dá mais rápido a raiz. Terra firme custa a

> dar, a crescer mandioca, ne. E depende da maniva [...] tem de seis meses pra colher seis meses. Tem maniva de um ano, depois de um ano que tu podes colher a mandioca. Se tu começar a tirar mandioca antes de um ano, tu vais só estragar mandioca. Ela não dá bem farinha. Tem gente que faz só mata virgem, aí ele só vai colher quando tiver bem no ponto de fazer farinha. Tem gente que faz todo tempo capoeira [...] aí essa da capoeira não, ela amadurece rápido, aí eles vão colher mais cedo. Depende de cada um roceiro [...] eu gosto de colher assim depois de um ano, bem maduro já, quase completando dois anos e meio, aí você começa a colher. Porque minha maniva é de um ano [...] de um ano pra três que eu vou colher. Essa que eu plantei agora, vou colher só daqui a dois anos pra três. Se tirar muito nova, perde só farinha porque ela não rende [...] E se passar demais, perde também [...] Quando tá acabando a farinha, tem pouquinhozinho na lata, já vou colocar n`água pra não deixar faltar, fazer fazendo[...] Guardar não é bom não, porque vai acabando a cor da farinha, pode passar do tempo. E a gente trabalha de pouco mesmo, a gente não trabalha de quantidade não. (Dona Tereza)

"Ela sem farinha é o mesmo que os brancos sem arroz"

No contexto citadino, a alimentação a partir dos produtos da roça aparece ainda associada a uma afirmação acerca de uma identidade indígena e, de forma mais ampla, acerca da expressão da diversidade étnica característica da região. Uma dona de roça se satisfaz ao dizer que prepara seus alimentos da forma como foi ensinada pela mãe e por seu povo, se orgulhando de não precisar comprar farinha e beiju de outras pessoas ou do comércio da cidade. A seguir estão dois trechos de conversas de campo e um trecho do filme "Olhares Indígenas" que esclarecem a esse respeito:

> As pessoas aqui não ficam sem roça não. Tem que ter roça, não pode ficar sem, porque faz falta a farinha. Quando dá pra fazer, faz. Quando não dá, compra. Mas todo mundo aí têm roça. Todo mundo têm umas bolinhas por aí. Índio é assim, né. É a comida principal, não pode faltar farinha. Ela [dona Tereza] sem farinha é o mesmo que os brancos sem arroz. O pessoal da cidade todo mundo têm roça pela cidade. Os que não têm aqui pela estrada, têm pro sítio, pequenazinha, mas têm sim. Até os aposentados. E as crianças começam de andar pra roça desde pequeno também. Tem água pra tomar banho, pra brincar, mesmo que pra não fazer nada, elas vêm. (seu Orlando)

> A roça não acaba não [...] pro índio é muito difícil. É difícil. Porque tem gente que diz porque a mãe, eu acho, não fala o que que na roça tem valor, né. É por isso. Porque aqui em casa nós não compramos farinha. Quando eu trago farinha, já faço meu curadazinho. Trago tapioca cru e já guardo na geladeira, faço meu mingau. O índio não pode ficar sem mingau porque o índio se sente muito fraco. Só café pro índio não dá pra ficar assim satisfeito. Chibé[12] também a mesma coisa. O índio merenda sempre chibé, tem que ter seu chibé [...] É difícil eu comprar beiju dos outros. Por isso que eu prefiro trabalhar eu mesmo pra mim fazer meu alimento do jeito que eu quero, do jeito que eu gosto. Assim que é. Eu não compro farinha não. Desde 2013 eu fiquei doente [...] 2014 eu já mandei reformar minha rocinha, assim que eu vivo. Às vezes dona Conceição me dá e eu também dou pra ela [...] e é assim. Costume de índio, né. Nunca comprei mais farinha. Se fosse outra nem ia ter interesse, né. Mas eu tive que ter interesse porque eu tinha que fazer pro sustento da minha família, pros meus filhos. (Dona Alexandrina)

[12] Mistura de farinha com água.

> Sou índia, me criei comendo beiju, comendo farinha. Se comer arroz, comida de branco, não fico satisfeita. Por isso eu continuo trabalhando. Comendo beiju e farinha, eu me sinto bem satisfeita. Assim como eu fazia antigamente em outras comunidades onde vivi. Vendo e a outra metade eu consumo. Porque aqui é a cidade dos brancos, e na cidade você só come se tiver dinheiro. Por isso eu trabalho, para meus filhos não passarem fome. É assim que eu faço [...] Por isso o trabalho é meu costume. (Maria Aparecida Dias)

Em alguns casos, as mulheres roceiras costumam associar a alimentação por meio de produtos deixados e ensinados pelos antigos com uma vitalidade e longevidade dos indígenas de hoje que, embora incorporando uma série de produtos mais industrializados, continuam a seguir muitos dos procedimentos e etiquetas ensinados pelos antigos para o consumo de alimentos propriamente humanos. Conforme apontou Emperaire (2010), a alimentação atual apareceria prescrita em algumas narrativas míticas sobre a origem da primeira roça:

> Com o aparecimento da primeira roça, redonda como as de hoje, e das plantas, com seus nomes, a agricultura marca uma transição entre uma humanidade do início dos tempos que se alimentava de recursos da floresta, animais ou vegetais, e os povos de hoje que têm, entre outros atributos, o de consumir alimentos *verdadeiros*. Uma vez essas plantas criadas, a alimentação de hoje espelha a dos povos de então." (EMPERAIRE, 2010, p. 47)

Thiago Oliveira (2015), buscando situar os artefatos Baniwa em um contexto mais amplo de atividades produtivas, também descreve a origem mítica dos conhecimentos produtivos e a transmissão desses à humanidade. Em versões das narrativas míticas, o herói Kaali, após transmitir seus ensinamentos sobre agricultura e sobre a cerimônia ritual do Dabucuri ("*poodali*") aos humanos, retira-se de cena, permanecendo presente na humanidade por meio do legado que deixou. Os conhecimentos transmitidos por Kaali envolvem descrições detalhadas sobre a época e as formas de fazer cada etapa do cultivo e do processamento dos produtos provenientes da roça. Oliveira (2015), nesse sentido, faz uso do conceito "etiqueta" para abordar a observância aos "comportamentos adequados" (Oliveira, 2015, p.160) que colocam pessoas e coisas em relação. Os hábitos e comportamentos ensinados por Kaali têm caráter diferenciador para a humanidade, posto que dão acesso às formas de cultivo e preparo dos alimentos adequados ao consumo humano. Assim,

> O termo humano é diferencial e se refere àqueles que compartilham certos hábitos e que, por meio deles, se opõem aos que não compartilham. Esse tema é fundamental na mitologia desse herói: o compartilhamento de certo modo de vida entre pessoas que vivem juntas, ou mesmo afastadas, mas em relações que implicam reciprocidade entre dons ofertados de cada parte, é tematizado por meio de alimentos, artefatos rituais e os costumes a eles relacionados. (OLIVEIRA, 2015, p. 159).

Para aprender os conhecimentos deixados por Kaali, portanto, é preciso seguir etiquetas e comportamentos condizentes com a importância dos ensinamentos do herói,

incluindo assim hábitos, habilidades e modos de fazer propriamente humanos e sociais que proporcionem a reprodução do clã. A agricultura e os rituais de Dabucuri se constituem, assim, como conhecimentos fundamentais ensinados por Kaali que fornecem as bases para a vida adulta tanto dos homens quanto das mulheres, legado este que garante a reprodução do grupo (OLIVEIRA, 2015, p. 165), ideia que dialoga com as de Journet (1988) sobre a relação entre ethos da partilha dos elementos da roça e controle de conflitos no interior do grupo.

A vitalidade proveniente do consumo de alimentos provenientes da roça é muitas vezes associada aos benzimentos feitos sobre os produtos da roça e fornecidos às pessoas da família em determinados momentos da vida, como o nascimento ou durante um período de doença, "costume" que ainda permanece forte entre os indígenas no contexto citadino. Abaixo o relato de dona Alexandrina, uma de minhas interlocutoras:

> Toda vez que a gente fazia arrancava, tirava a tapioca, deixava assentar bem tapioca. E o que que o índio fazia [...] Por isso que eles são forte: porque pra nós é como se fosse vitamina. O índio não usa muito vitamina, porque o índio é tudo benzido. Desde que ele nasce, o pai que sabe benzer, pajé, benzedor, quer dizer [...] como o agente de saúde, né. Ele já benze pra não adoecer, pra não pegar doença feia, essas coisas. Então, costume de índio é todo dia pela manhã, o que que o índio faz: pega aquela panelona de barro, o índio faz aquele fogo, ele ferve bem aquela manicuera, aí o que que ele bota: ele bota abacaxi, bota caju, cubiú, pra beber. Por isso que o índio é forte. O índio não é obrigado a usar vitamina dos brancos. Vitamina eles têm. Por isso que cada um, a gente é tudo benzido, né. Por exemplo, eu sou Diapó [grupo clânico], tudinho, cada qual tem desde aquela hora que o índio nasce, o pai, o tuxaua, a família que sabe benzer, ele já bota aquele benzimento no coração pra frutificar o coração. Pra todo tempo da nossa vida. Por isso que índio tem. Eu vejo Maranhão [esposo originário desse Estado], ele compra esses remédios pra tudo, mas mesmo assim eu mando benzer pra ele pra ele não adoecer. A gente aqui é tudo benzido. Quando tem bebê, quando uma índia se torna moça, tudo é benzido. É assim costume do índio. A gente bebe muito tucupi: por isso que o índio é forte." (Dona Alexandrina)

Diversidade alimentar: mão, jeito, costume

O sistema de produção e beneficiamento da mandioca inclui uma série de ingredientes, técnicas culinárias e receitas diferentes, resultando em um leque de produtos e subprodutos submetidos a diferentes modos de consumo que vão do coletivo-comunitário (como acontece nas festas de bairro, "festa de santo") ao familiar-doméstico (seja na casa de forno ou na casa de moradia). Embora cada horticultora possa ou não se identificar como pertencente a um determinado povo indígena, o idioma que opera entre elas é o do "costume". Reconhece-se uma diferença no "jeito de plantar" e no "jeito de preparar" os alimentos que é frequentemente atribuída ao "costume diferente" entre as pessoas que vivem em Santa Isabel ou que por ali passam. O costume é geralmente associado pelas mulheres ao "jeito de fazer" ensinado pela mãe, ao jeito de plantar, ao jeito de preparar. Cada povo tem um costume diferente. Cada

mulher tem um jeito que vem do jeito de sua mãe, mas cada mulher tem também sua "mão pra plantar", sua "mão pra preparar", cada qual com sua variação individual, mas cada uma com algo do jeito ensinado pela mãe. Ao mesmo tempo que se dizia que em Santa Isabel o costume de cada um era diferente, dizia-se também que o costume é igual ou que o costume de todos "já seria o dos Baré", por estarem todos vivendo naquela mesma região do médio curso do rio Negro associada pelas pessoas como território dos Barés e, assim, por estarem convivendo mais com pessoas Barés - "Eu sou Tukano e fulana é Pira-tapuia, somos de etnia diferente, mas com o costume é igual" e "o modo de preparar a comida varia muito, mas aqui temos mais costume dos Baré pelo fato da gente conviver mais", eram algumas das afirmações que ouvia. O costume Baré era por vezes citado como uma "mistura" de costumes e de povos que acontece no médio rio Negro, onde pessoas de grupos que antes idealmente não poderiam se casar o fazem, havendo também muitos casos de casamento entre indígena e não-indígena.

Mão, costume, jeito. Em meio a tantas possibilidades de variação, a diferença é notada pelas pessoas e comentada de forma geral - "pega uma agricultora do inicio ao fim, fica uns 7 dias com cada agricultora diferente pra ver as diferenças, porque cada uma faz de um jeito". Além dos jeitos diferentes, cada dona de roça tem seu próprio ritmo e tempo de trabalho, de forma que as mulheres estão constantemente interessadas em saber o que as outras horticultoras estão fazendo nos dias em que vão à roça. Quando costumava contar que havia ido na roça de alguma mulher, era comum que me perguntassem duas informações principais: "o que ela tá fazendo lá na roça?" (em termos de etapa da roça e de beneficiamento da mandioca, como, por exemplo, plantar, arrancar, torrar etc.) e "o que vocês comeram lá [na casa de forno]?" (cuja informação de interesse seria em termos do componente proteico da alimentação, como frango ou peixe, uma vez que o restante já estaria subentendido, conforme costumavam me explicar). Assim, certa vez, quando perguntei à dona Tereza porque ela costumava me repetir essas duas perguntas a cada vez que eu ia à roça de uma nova pessoa, ela me explicou:

> Cada um planta de um jeito [...] porque o dia a dia é diferente, né. O outro tá plantando, o outro só fazendo farinhada mesmo. Aí é só perguntando novidade mesmo. Porque nem todo mundo faz igual né. Tem dia que tem um que tá fazendo farinha, ou capinando direto - cada um faz diferente mesmo" (Dona Tereza).

Experimentos e novidades

No contexto multiétnico de Santa Isabel, embora cada dona de roça possa ter seu próprio ritmo de trabalho, jeito e costume, as mesmas se mantêm atentas para observar e

aprender como as outras mulheres plantam ou como preparam alguma receita, seja alguma "novidade" ou algo que já preparavam de um outro jeito. Em muitos casos, novidades ou outras formas de fazer podem ser incorporadas pelas mulheres. Mesmo que não o façam, ainda assim o interesse, a curiosidade e a disposição em aprender novas formas está sempre presente.

De forma geral, a tecnologia envolvida no preparo da mandioca em Santa Isabel, bem como a diversidade de receitas que utilizam essa e outras tantas plantas cultivadas parecem ser compartilhadas em um sistema alimentar regional comum. Conforme apontado pelo dossiê de registro do SAT-RN (EMPERAIRE, 2010, p.147), a diversidade de formas de fazer é uma das características desse sistema que inclui localidades que vão do baixo ao alto curso do rio Negro e seus afluentes. Em Santa Isabel, as mulheres falam sobre um corpus regional comum de conhecimento e prática que tem a diversidade no cultivo, no preparo e na alimentação como um dos principais elementos. A diversidade de gostos e jeitos no sistema alimentar regional se replica assim no contexto de uma cidade multiétnica como Santa Isabel, na qual muitos grupos indígenas e caboclos se encontram e compartilham suas diferentes formas de preparo e consumo dos alimentos. Maridos vindos de fora da região, como o esposo de dona Tereza, acabam muitas vezes adotando o "costume" e a dieta alimentar regional, aprendendo com os moradores a "viver como os daqui".

Conforme uma mulher se dedica a aprender e praticar essas receitas, diz-se que mais vontade ela sente de trabalhar na roça e de garantir a alimentação da família a partir dessa atividade, por mais penosa que seja a lida diária de uma dona de roça. A diversidade de formas de fazer e a troca de receitas com outras horticultoras parece estimular as mulheres, as quais vão compondo aos poucos seus próprios repertórios de conhecimento, montando e ampliando assim suas composições. Nas conversas entre as horticultoras, é sempre possível notar a riqueza de detalhes e a sofisticação nos gestos e palavras envolvidas nas explicações acerca das formas de preparo, as quais são recebidas com atenção, interesse e curiosidade por parte das demais mulheres. A seguir a fala de dona Tereza:

> Tem muita gente que não quer trabalhar muito, é muito sol, é muito trabalhoso, tem que ter vontade de trabalhar. Quem não tiver vontade fica em casa fazendo nada. Eu sempre gostei. Agora que estou mais velha, estou gostando mais porque descobri muita coisa pra fazer. Porque a gente não tem dinheiro pra comprar. Não ter nada em casa não é bom não. Pode acabar outras coisas, mas farinha não pode acabar não. Se acaba, é como o arroz dos outros, é a grande preocupação, é o principal alimento. Farinha e beiju. Quando tem farinha a gente faz mingau, toma chibé, isso aqui já é o alimento daqui já. (Dona Tereza)

A mistura e a tecnologia da mandioca

Os alimentos em geral são preparados a partir de uma mistura de diferentes variedades de mandioca, combinando tubérculos amarelos e brancos a partir daquilo que se deseja obter como produto final. No caso da produção da farinha, as variedades amarelas são conhecidas por darem uma tonalidade amarela que enriquece nutricionalmente o alimento com o pigmento carotenóide antioxidante betacaroteno, chamado por algumas mulheres de "vitamina" - pigmento que torna a farinha mais bonita, afinal, "farinha bonita é aquela bem amarelinha". As variedades brancas são conhecidas por serem mais ricas em fécula de mandioca, produto rico em amido extraído das partes subterrâneas da planta, também conhecida como goma, polvilho ou tapioca. Enquanto as variedades amarelas são mais apreciadas para a produção de farinha, as brancas são as preferidas para a produção dos diferentes tipos de beiju que são preparados em Santa Isabel. Num trecho da conversa com dona Tereza é possível esclarecer a esse respeito e, na sequência, um trecho do dossiê SAT-RN (EMPERAIRE, 2010):

> Eu separo [as manivas na roça] porque tem vez que tem uma que cresce mais rápido, outra que cresce mais devagar. Tem umas que têm pouca goma, aí serve mais pra fazer farinha. Às vezes mistura pra fazer farinha, às vezes faz um tipo só, depende do que você plantou na roça. Se é separadinho a maniva, aí separa. Senão mistura tudo junto. Maniva branca serve mais pra tirar goma porque tem mais goma. Mas na hora de plantar, você pensa que quer fazer da amarela ou da branca. A amarela é mais pra farinha porque não tem muita goma. (Dona Tereza)

> O preparo dos derivados alimentares resulta da combinação das propriedades de variedades de um ou outro grupo e envolve uma mistura de variedades de cada grupo. Não existe uma relação direta entre um certo preparo, farinha, beiju, tucupi, caxiri e uma dada variedade. O investimento cognitivo mobilizado durante a criação das manivas se dilui na hora de preparar os alimentos e o elemento importante se torna a mistura de variedades. É um equilíbrio, uma dosagem, entre as características das variedades, no entanto flexível, resultado de escolhas ou de disponibilidades individuais, que permite o preparo de tal ou tal produto. (EMPERAIRE, 2010, p. 83)

Após serem arrancadas da terra, as mandiocas são carregadas no "paneiro", "*waturá*" ou cesto cargueiro até um igarapé próximo ou um tanque, onde permanecerão fermentando por cerca de três dias. No caso de depositarem no tanque, costumam deixar por menos tempo fermentando, uma vez que o menor volume de água junto com o calor eleva mais a temperatura da água e faz o processo de fermentação acontecer mais rápido do que no igarapé de água corrente. Embora as pessoas prefiram colocar a mandioca na água corrente do igarapé, o uso dos tanques tem sido cada vez mais comum em Santa Isabel devido à seca dos igarapés que tem acontecido durante os verões (ver sobre crise ambiental no capítulo três).

Uma vez passados os três dias, as mulheres conseguem retirar com facilidade a casca da "mandioca puba" que estava na água, separando a "massa da mandioca puba" (ou "massa puba") resultante em uma bacia de alumínio, em uma caixa de isopor ou em um suporte de madeira conhecido como "gareira", onde aguardará ser misturada com a "massa de mandioca dura", também chamada de "massa dura" ou "lado".

Figura 32 - Dona Tereza e o filho Euzébio arrancando mandioca e separando os feixes de maniva para a nova roça

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Figura 33 - Conduzindo mandioca no cesto cargueiro da roça para a casa de forno

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Figura 34 - Colocando mandioca na água

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Figura 35 - Mandioca puba na caixa de água

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Figura 36 - Descascando mandioca puba

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Assim, um dia antes de se "fazer a mistura" das massas e se torrar a farinha, as mulheres vão a roça "tirar o lado" e arrancar mandioca branca e amarela para obter a proporção de massa de mandioca dura que irá compor a farinha. Raspam com uma faca ou um facão a película marrom que cobre os tubérculos e ralam nos dentes do chamado "ralo de caitetu" puxado a motor, misturando a massa da mandioca dura resultante do processo de "ralar no motor" com a massa da mandioca mole ou puba. A massa resultante, conhecida como "mistura", poderá ser prensada com o uso do "*tipiti*" ou da "prensa" para em seguida ser peneirada, embora em muitos casos apenas a massa da mandioca mole seja prensada. Após colocarem a massa no *"tipiti"*, as mulheres o colocam pendurado por uma de suas argolas em um travessão, enquanto na outra argola que existe do lado oposto do artefato é introduzida uma madeira na qual a mulher se senta para esticar o *"tipiti"* e, assim, com o peso do próprio corpo, espremer o líquido tóxico da mandioca, reduzindo o teor de ácido cianídrico nela presente. Durante o processo, conhecido também como "tipicar", a mulher tem que permanecer sentada na madeira, indo de tempos em tempos "remexer" a massa do *"tipiti"* para que seja ainda melhor espremida. O líquido que sai do *"tipiti"* pode ou não ser recolhido para consumo posterior em forma de tucupi, depois de cozido por algumas horas.

Figura 37 - Raspando mandioca

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Figura 38 - Ralando mandioca no ralo de caetitu puxado a motor

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Figura 39 - Massa de mandioca dura após ter sido ralada

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Figura 40 - Massa de mandioca dura na gareira e tucupi sendo recolhido nas bacias de alumínio

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Figura 41 - Fazendo a mistura da massa dura com a massa mole

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Figura 42 - Seu Orlando colocando a massa para secar na prensa

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Figura 43 - Dona Cecília colocando massa para secar no *"tipiti"* junto com sua filha

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Figura 44 - Na sequência, secando a massa com a força de seu peso

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Após ter passado pelo *"tipiti"*, a massa seca é peneirada pelas mulheres usando uma peneira de malha aberta trançada de fibra vegetal (muitas delas de arumã) apoiada em uma bacia de alumínio ou em um balaio. Uma vez peneirada, a massa misturada começa a ser torrada no forno de ferro (as mulheres contam que no tempo de suas mães as mesmas faziam em forno de cerâmica, de menor proporção). Trabalho cansativo e quente que exige que a horticultora permaneça mexendo e levantando a farinha continuamente com um remo, mantendo-se sempre atenta para verificar em meio à fumaça nos olhos como está a temperatura da chapa de ferro na qual a farinha é torrada, a altura do fogo, a disposição, a quantidade e os tipos de lenha usados no forno. Em muitos casos, as pessoas realizam uma segunda peneirada após a primeira torragem para retirar com uma peneira de malha mais fina os "caroços" que "embolaram" ou as "carueiras", resíduos resultantes das fibras da mandioca.

Figura 45 - Peneirando a massa

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

A chamada massa de mandioca dura (massa dura) é conhecida por conservar mais a porção de fécula ou goma do que a massa de mandioca mole, uma vez que o tubérculo com o qual se obterá a massa mole fica de molho fermentando na água e, assim, perde um pouco de sua goma de amido. Além disso, a massa dura, por não permanecer de molho na água, conserva mais o pigmento carotenóide amarelado, mantendo a "vitamina da mandioca". Quando desejam retirar a goma da mandioca para fazerem beiju, as mulheres precisam lavar um pouco a massa da mandioca que já será na sequência usada para obtenção de farinha. Tanto o processo de produção da farinha quanto o da produção de beiju acontecem a partir do uso da mesma massa, da qual primeiro se retira a goma destinada à receita do beiju e em seguida se usa a massa para torragem da farinha.

O processo de retirada da goma de mandioca também é complexo e costuma acontecer em cima de um artefato trançado conhecido como "*kumatá*", o qual fica apoiado num tripé conhecido como "veado". Este último mantém o *"kumatá"* na altura do quadril da mulher, de forma que essa possa amassar e esfregar de forma vigorosa e rápida a massa contra o trançado, adicionando pequenas quantidades de água para que a goma seja extraída da massa. Deixa-se assentar a goma em uma bacia de alumínio por uma noite inteira, para que, no dia seguinte, a horticultora encontre a goma depositada no fundo da bacia, podendo separá-la do líquido acima dela. A horticultora pode então cozinhar esse líquido por muitas horas para retirar o ácido cianídrico ali presente e assim obter o conhecido tucupi, mais um subproduto da mandioca muito apreciado e consumido em Santa Isabel. Uma vez separado, as mulheres

costumam lavar a goma e retirar a borra, película amarela que ainda permanece acima da fécula e que também é aproveitada para compor beijus do tipo *"kuradá"*.

Figura 46 - Espremendo a massa dura no *"kumatá"* apoiado no tripé "veado"

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Figura 47 - Limpando a goma já assentada na bacia

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Após a retirada da goma, a massa restante que seguirá para a produção da farinha terá menos goma e menos cor amarelada, algo que é levado em conta pelas horticultoras no momento que decidem quais variedades de mandioca têm mais ou menos goma para se tirar beiju ou para se fazer farinha. Para se fazer beiju, costuma-se usar variedades que tenham mais goma. Variedades de tubérculo branco costumam ter mais goma, sendo mais destinada para se fazer beiju, enquanto variedades amarelas costumam ser destinadas para feitura da

farinha. No entanto, essas divisões se misturam na medida que os produtos e subprodutos da mandioca feitos pelas mulheres costumam fazer uso de goma junto com massa de mandioca, seja ela puba ou dura, levando a uma diversidade de combinações, como aquela representada pela diversidade de beijus feitos na região. Conforme nos aponta uma das mulheres, "o índio come de três tipos de beiju: da mandioca mole, massa de mandioca branca com tapioca (*kuradá*, que eles dizem) e só mesmo de tapioca. Três tipos de beiju que o índio come" (Dona Alexandrina).

Figura 48 - Dona Tereza assando beiju

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Figura 49 - O beiju

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Figura 50 - Torrando a farinha

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Figura 51 - Farinha pronta em sua unidade de medida, a lata de 20L

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Massa de mandioca mole com massa de mandioca dura

De forma geral, quando se pretende fazer uma farinha bonita, bem amarelinha, as horticultoras preferem não retirar a goma e usá-la por inteiro para farinha, de forma que a "tinta da mandioca" seja preservada, bem como sua goma. "O amarelo é a tinta da mandioca com a goma. Por isso que não tira todo. Por isso que às vezes a farinha não é tão amarela, porque ele já fez tirar a goma [da mandioca]. Quando é muito amarela assim, não é boa de goma, tem pouca [e por isso não se deve retirar a goma para fazer beiju]." (Dona Alexandrina)

Uma farinha feita de mandioca sem goma não é uma farinha tão apreciada, uma vez que é a goma que "dá o azedo[13]", o sabor da farinha, além de possibilitar que ela seja torrada com sucesso pela horticultora, uma vez que quando tem goma, "a farinha não embola" com tanta facilidade, faz menos caroço no momento de torragem, "fica por igual, lisinha". A proporção, nesse sentido, é de dois terços de mandioca dura para um de mandioca na água (EMPERAIRE, 2010, p. 67), mas são muitos os gostos e variações possíveis para essa proporção - algo que também depende do tipo de tubérculo (branco ou amarelo, podendo ser de diferentes variedades de maniva) que será usado por uma dada horticultora naquele momento específico.

Dona Tereza, por exemplo, costumava colocar quatro paneiros cheios de mandioca na água e seis paneiros de massa dura, dizendo que aquela quantidade corresponderia a três vezes o uso da prensa e a três ou quatro fornadas. Como cada fornada corresponde a cerca de uma lata e meia, a quantidade de tubérculo arrancada por dona Tereza renderia cerca seis latas de farinha (lata, enquanto unidade de medida usada de forma corrente entre as mulheres roceiras, corresponde a cerca de 20 litros, 15 kg). Para além dessas medidas que variam de acordo com o gosto e a capacidade de trabalho de cada horticultora, a seguir um trecho do filme "SAT-RN - Olhares indígenas" que ajuda a compreender a forma como são percebidas essas medidas e proporções de massa de mandioca mole e massa de mandioca dura, bem como compreender a relação dessas proporções com o uso de diferentes variedades de mandioca no momento do preparo dos alimentos:

> Caroço é o nome da maniva que eu tenho, porque você coloca na água, mesmo que ela esteja na água, ela permanece seca. A mandioca chamada caroço não diminui. Pra mistura, eu tiro a mandioca chamada pretinha, porque tem muita goma e depois que você deixa ralada, mesmo com pouca massa, no outro dia está bem grande. Isso é porque tem muita goma. Por isso essa mandioca é boa, quando faz farinha sai bem bonita e seus caroços saem bem lizinhos, não saem feios, nem embolados. Assim eu trabalho. Planto muita maniva. Maniva paca, maniva surubim. Eu tenho mandioca branca. Com esse tipo de mandioca, eu arranco pra fazer matsoka ou tirar goma ou pra fazer beiju seco, eu tiro esse tipo de mandioca. Essa mandioca tem muita goma e é bem branquinha. A mandioca paca, ela é meio amarelada - quando faz matsoka sai bem cheirosinha. A maniva de inajá eu só arranco quando vou tirar goma pra fazer tapioca. Essa mandioca tem muita goma, e a goma é bem branquinha. Por isso que eu tenho esse tipo de maniva [...] Minha mãe me ensinava como devia trabalhar. 'Como que tu vai trabalhar? 'Os nomes das manivas são assim'. Só sei os nomes que ela me ensinou. Eu aprendi com ela. (Maria Aparecida Dias)

As variações nas proporções dependem também das receitas que as mulheres desejam preparar e, assim, dos produtos e dos subprodutos que desejam obter com elas, bem como do

[13] O azedo do gosto da farinha costuma ser atribuído também à "mão" da pessoa que fez a mistura das massas de mandioca

modo que desejam consumir esses alimentos. Por exemplo, o caso do consumo do "chibé", mistura simples de água e farinha que refresca, alimenta e sempre acompanha o trabalho de uma horticultora na roça, sendo tradicionalmente consumido com o uso de uma cuia acompanhada de um cuiupi (pequena cuia que serve como colher) que conduz o alimento até o paladar daquele que dele se alimenta. Sendo o "chibé" uma receita fundamental no cardápio gastronômico multiétnico do rio Negro, esse subproduto resultante da farinha é sempre lembrado como "alimento dos antigos" durante o trabalho na roça, sendo constantemente marcado pelas horticultoras que circulam no cotidiano citadino como um elemento de forte valor identitário indígena.

O "chibé" marca também o lugar estético dos alimentos na vida das mulheres, uma vez que uma farinha bonita é uma farinha que não se desmancha por inteiro quando colocada na água que irá compor o "chibé". Uma farinha feita com uma maior proporção de goma costuma ser uma farinha que mantém por mais tempo sua estrutura quando usada para fazer "chibé" e, assim, é conhecida por ser uma farinha que "fica mais bonita no chibé". No entanto, a farinha deve ser sempre o resultado da mistura de massa de mandioca mole com massa de mandioca dura - e é essa combinação de massas e procedimentos característica do jeito rio negrino de fazer farinha que dá a consistência considerada ideal para o "chibé". Afinal, "quando [a farinha] é só da dura, no caldo se desmancha logo. A farinha da misturada não desmancha não, aguenta mais."

Daí tira-se que, para se obter uma farinha com bastante goma, a mulher deve dispor de seu leque de variedades de mandioca e também de sua intenção acerca de que gosto, imagem e consistência deseja obter nos produtos e subprodutos que criará a partir da planta da mandioca. Curiosidade, ingredientes na roça, braço e suor, intenção, gosto, paladar, beleza e jeitos de fazer para compor e ir ao longo do tempo experimentando as variedades e os usos que se fazem da planta de mandioca - bem como dos demais produtos da roça. Assim as mulheres preparam suas composições e alquimizam as misturas, chegando cada qual a seu próprio repertório pessoal de alimentos com os quais fazem crescer seus filhos. Os dois trechos abaixo dão uma dimensão da forma como essas diferentes variedades de mandioca são comparadas pelas horticultoras em termos de seus produtos e subprodutos finais.

> Amarela e branca têm o gosto igual, mas a amarela é mais bonita de ver, né? Quando bota assim no caldo, fica bonita que só. Pode ficar azeda ou não, depende da mão da pessoa. Pra mim ela azeda, tem gosto. Quanto mais azeda a farinha, melhor ela é, mas depende só de ralar e torrar, não é pelo tipo de maniva não. Só a branca que tem diferença. A branca sai farinha branca e a amarela sai farinha amarela. (Dona Tereza)

> Por exemplo, como eu vou ralar amanhã, eu só tiro mesmo aquele fundo que ele tem mesmo e não boto água. Aí a farinha sai bem gostoso e cheio de vitamina. Aí quando a gente quer beber chibé, fica bem. Porque, se bota água, sai tudinho a vitamina da tapioca. Aí quem bota pra fazer farinha, a farinha fica sem vitamina. Tem gente que bota muita água no *kumatá*, aí aquela farinha sai já insosso e não tem vitamina. Quando a gente faz chibé, verifica se vai pubar. Não puba, eu não faço. Eu tenho meu costume porque minha mãe fazia isso, né. Pra fazer farinha a gente só tira mesmo fundo no *kumatá*, aí pronto. Pra tirar tapioca tem que tirar só o branco. Branco é próprio pra fazer beiju com massa mesmo ou puro *kuradá*. (Dona Alexandrina)

"Uma mulher que faz farinha assim é caprichosa"

Entre o uso de variedades amarelas e brancas para feitura de farinha ou beiju, as mulheres estabelecem uma relação com os alimentos enquanto produtos finais de um processo de produção coletivo, feito idealmente pela mulher, pelo homem e pelos filhos. A farinha e o beiju, uma vez prontos, são produtos finais associados à dona de roça que o preparou. Uma mulher que "faz uma farinha bonita" tem sua habilidade e seu produto final valorizados pelas demais, as quais muitas vezes são capazes de reconhecer pelo olhar os cuidados de uma farinha bem preparada por uma determinada roceira "caprichosa", que faz farinha "bem amarelinha", "bonita", "limpa", "sem carueira, sem casquinha", “redondinha” ou de um beiju "bem assado", "fininho", "molinho", "lisinho".

Como dizia dona Tereza, "algumas pessoas eu reconheço. Dona Maria eu reconheço porque eu sempre vejo ela fazendo do mesmo tipo. A dela é bem redondinha, bem limpinha, bonitinha, aí eu reconheço". A dimensão estética dos alimentos aparece assim associada à habilidade da roceira - "uma mulher que faz farinha assim é caprichosa, é bom mesmo, porque as pessoas gostam de ver. 'Olha que farinha bonita!', eles falam, né. Os outros falam quando a farinha é bonita ou feia.", ou ainda, "A gente identifica a nossa farinha, a gente conhece o que a gente faz, pelo tamanho, pela quantidade, se é branca ou se é amarela, se tem carueira, se tem mais pó ou se é mais caroçuda, mais graúda. Pela cor a gente também reconhece."

Com o crescimento da venda de farinha em Santa Isabel nos últimos anos, algumas mulheres começaram a realizar cursos oferecidos por instituições como o Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (SEBRAE), cujos funcionários costumam orientar as mulheres acerca da dimensão estética que os alimentos devem ter para terem saída no mercado, bem como acerca do preço que as mesmas devem estabelecer para seus produtos. "Antes as pessoas não tinham isso e comiam qualquer farinha, não se interessando pela qualidade. Hoje em dia as pessoas valorizam mais.", me dizia dona Tereza. Sempre muito

interessada e curiosa para aprender, ela se mantinha atenta aos anúncios divulgados por um carro de som que passa pelos bairros da cidade avisando sobre os cursos do SEBRAE.

> Lá eles ensinam como trabalhar. Se você planta banana, diz como é pra vender, se de penca ou de cacho. Penca é maior, valoriza mais, depende do tamanho. Farinha também, tem que raspar bem a casquinha, deixar bem limpinha - eles ensinam essas coisas lá. A gente tem que fazer coisa boa. Aí os outros ficam observando. Tem que elogiar pra cada vez mais pra poder melhorar. Assim que o professor do SEBRAE falou: 'você tem que fazer seu beiju e sua farinha pra poder dar saída e valorizar a sua farinha. Dá aquele preço porque tá bom de dar aquele preço alto porque sua farinha é boa. (Dona Tereza)

Por outro lado, quando mulheres roceiras experientes compram ou provam de uma farinha ou de um beiju que não apreciam, costumam considerar desrespeitoso que uma dona de roça tenha oferecido um alimento não preparado com cuidado e capricho, mostrando muitas vezes alguma irritação ou indignação com o desleixo da mulher que o preparou.

> A pessoa que sabe, vai observando, aí eu pensei: ele não soube preparar. Eu pensei: eu faço melhor do que esse homem ou mulher que fez. Depois que a gente aprende, que sabe, aí eu percebo já. Acho que faltou alguma coisa, que não preparou bem. Aí quem sabe mais que a gente, aí ela bota defeito também [...] olha, faltou isso, isso [...].

CAPÍTULO 2:

ROCEIROS E FUNCIONÁRIOS PÚBLICOS

Nesse capítulo, serão apresentadas duas categorias sociais usadas pelas mulheres donas de roça de Santa Isabel para diferenciar diferentes modos de relação com a roça no contexto da cidade: a de "roceiros" e a de "funcionários públicos". Trata-se, portanto, de um desdobramento do capítulo anterior, uma vez que evidencia as percepções das mulheres donas de roça sobre o aumento recente dos cargos públicos em um município do interior do Estado - e sobre o crescimento da cidade em detrimento dos sítios e comunidades rurais. Ademais, seus relatos me apontaram para fenômenos sociais e ambientais particulares característicos da atividade horticultora indígena e cabocla realizada no contexto das pequenas e médias cidades amazônicas. Roceiros e funcionários públicos, nesse sentido, aparecem como categorias de classificação social que perpassam as relações sociais na cidade de Santa Isabel. É importante ressaltar que esse capítulo reúne trechos de entrevistas e conversas realizadas com diferentes moradores e moradoras de Santa Isabel, cujos nomes optei por resguardar, mantendo como anônimas as identidades dos interlocutores que contribuíram para sua elaboração.

Serão abordados a interferência do alcoolismo na roça afastando os homens do trabalho na roça, a diminuição do tempo de pousio das capoeiras, a mudança na relação que as pessoas estabelecem com as manivas plantadas e com o trabalho diário de cultivo, além de apontar para novas configurações de um mercado de venda de farinha e feiras a partir do crescimento das cidades e do funcionalismo público. A feitura da roça na cidade mostra a multiplicidade de situações e atores com as quais as mulheres convivem com frequência, lidando com funcionários públicos, prefeitos, vereadores, secretários do meio ambiente, agentes de extensão rural, comerciantes, pesquisadores e membros do movimento indígena que vivem ou circulam por Santa Isabel.

Conforme é possível perceber no capítulo anterior, as diferentes etapas do cultivo na roça e o processo de beneficiamento da mandioca são trabalhos muito demandantes que ocupam o dia-a-dia das mulheres donas de roça. Para as mulheres de Santa Isabel, o que definiria uma mulher "roceira mesmo" seria justamente a dedicação exclusiva que a mesma destinaria ao trabalho cotidiano na roça. Quem é roceira mesmo, portanto, não tem tempo para

outros empregos. A partir dessa categoria social de roceira, portanto, as mulheres diferenciam sua ocupação, seu cotidiano e seu modo de vida ligado ao trabalho na roça daqueles experimentados pelos chamados funcionários públicos em seus respectivos empregos. Nessa comparação, as mulheres costumam chamar atenção para as vantagens de serem roceiras. Donas de suas próprias roças, cada roceira obedece ao seu próprio ritmo de trabalho, garantindo não só a obtenção de dinheiro a partir da venda dos produtos da roça, como, sobretudo, asseguram a alimentação de sua família. "Na roça a gente trabalha quando quer, vive sossegada, a gente que manda porque a gente é dono." Diferente dos funcionários públicos, uma roceira não precisa "depender de prefeito", não precisa "puxar saco de prefeito" e, assim, pode agir de acordo com suas próprias orientações e valores. "A gente fala a verdade, a gente não mente, a gente não age por interesse". Abaixo estão as falas de duas roceiras, nas quais, as mulheres comparam a categoria de roceiro com aquela de funcionário público:

> A pessoa que só trabalha na roça, não tem tempo pra outras coisas porque dá muito trabalho: tem que derrubar, limpar, zelar, torrar. Tem gente que gosta porque vai na hora que quiser. Na roça quanto mais você planta, mais você tem. Na prefeitura não, lá você tem que ir naquele horário deles. Na prefeitura você ganha só aquele salário. Na roça, por mais que você não tenha dinheiro, você tem com o que alimentar sua família: tapioca, beiju, tucupi, farinha - tudo a gente tira da roça. Mas tem que dedicar a vida toda pra roça, fazer manutenção. Não tem folga não [...] só dia de domingo. Tem que ter alguém pra capinar, cuidar da casa de forno. (Identidade preservada)

> Tu que manda na roça, você é chefe da roça. Ela [dona Tereza] que plantou, ela que tá arrancado, fazendo farinha, capinando. Ela que cuidou dessa plantação. É bom? Sim, porque você vem na hora que quiser. Se quiser fazer farinha, faz. Se quiser vender, você vende. (Identidade preservada)

2.1 Funcionários públicos e a política em Santa Isabel

Nesse item, irei apresentar a percepção das mulheres roceiras sobre a política em Santa Isabel, sobre o crescimento da cidade, o aumento do número de funcionários públicos e também sobre a mudança no cotidiano e no modo de vida daqueles que assumem tais empregos.

"Dança de cadeiras dos prefeitos": a crise política em Santa Isabel

Quando cheguei em Santa Isabel, a cidade se encontrava em meio a uma crise política. O prefeito Araildo Mendes do Nascimento havia entrado recentemente no poder devido à cassação do mandato do prefeito anterior, Mariolino Siqueira de Oliveira, acusado pelo

Tribunal Regional Eleitora (TRE) de abuso de poder econômico decorrente de captação e gastos ilícitos de recursos nas eleições de 2012. O prefeito havia sido acusado também de ter repassado dinheiro público destinado à educação para a conta bancária dos principais comerciantes[14] da cidade, em retorno ao financiamento que os mesmos costumam fazer a campanha dos políticos apoiados por eles. Embora Mariolino tivesse uma série de graves acusações, ainda assim, durante meu campo em Santa Isabel, o mesmo conseguiu recuperar o poder a partir de uma liminar emitida pelo Supremo Tribunal Federal a partir de contatos que tinha em Brasília, segundo diziam pelas ruas da cidade. Algumas semanas depois que voltei de campo, fiquei sabendo que Mariolino havia finalmente sido preso, de forma que o prefeito Araildo, conhecido como Careca, voltou a assumir o poder em meio a difíceis condições, uma vez que teria pouco tempo de mandato e ainda tenha uma briga com o vice-prefeito em exercício.

Pelas ruas e no caminho até a roça, as mulheres comentavam sobre a "dança de cadeira dos prefeitos". A instabilidade em relação ao novo prefeito trazia uma série de consequências para a vida das mulheres, como a descontinuidade das ações de cada prefeito, a mudança do secretariado, o atraso de salários e a interrupção dos processos seletivos em andamento que visavam contratar novos funcionários. As mulheres roceiras cujos filhos procuravam emprego se mostravam preocupadas diante da futura dependência que os filhos criariam em relação à uma prefeitura tão instável. "É bom trabalhar em roça porque ninguém depende de prefeito. Eles [funcionários] já tão chorando uma hora dessas [com os acontecimentos da crise política].", diziam as mulheres durante o caminho até a roça. Seguem outros trechos proferidos por diferentes moradores de Santa Isabel:

> Os prefeitos não tá nem aí [...] só querem ver a desgraça de todo mundo. Santa Isabel está sofrendo muito com Mariolino. É por isso que ele queria tanto ganhar [...] só pra fazer o povo sofrer. Não tem médico, não tem funcionário. Ele comprou os vereadores, juiz, advogado, promotor pra voltar. Quer tudo pra ele [...] Nunca me encostei em nenhum prefeito. Só corri atrás de alguns vereadores quando tava aperreada, mas é difícil. (Identidade preservada)
>
> Quando muda o prefeito, eles mudam o pessoal todinho, exoneram quem tem contrato e mudam de setor quem é concursado, pode ganhar até menos. Aí quando colocam currículo pra um, o outro já esquece e não chama. (Identidade preservada)
>
> Quem não tem emprego, dá falta. Pra nós que somos agricultores não faz tanto, qualquer coisa a gente vende, ganha um pouquinhozinho pra viver, tem o que comer. Quem já tá acostumado de viver na roça, pega sol, pega chuva, pega tudo. (Identidade preservada)

[14] Sendo muitos deles descendentes de antigos patrões da borracha, alguns continuam dominando o poder político, agora a partir de política municipal. "Os Fulano é a maior família da cidade, que joga dinheiro na época da política. Só ele tem quatro comércios [...] porque o pai dele era patrão de sorva e piaçava. Aí depois que morreu, o Fulano assumiu o comércio", contava um morador antigo de Santa Isabel.

Segundo os moradores de Santa Isabel, o que acontecia durante a crise política refletia também o que acontecia de quatro em quatro anos durante a política eleitoral municipal. A cada nova eleição para prefeito em Santa Isabel, novos secretários costumavam entrar e mudar todos os funcionários da gestão anterior, interrompendo o trabalho que vinha sendo feito, de forma que sobretudo o serviço de saúde e educação pública do município ficava muito prejudicado.

> No município existe uma dança de cadeiras: entra um prefeito e, quando as coisas estão melhorando, entra outro prefeito, tira todo o grupo de trabalho que estava a frente e muda tudo. Então tudo isso nós aqui de Santa Isabel a gente não têm aquela força pra quem gritar, porque não existe pra quem gritar. (Identidade preservada)

Essa "dança de cadeiras" dos prefeitos que alterava consigo o quadro de funcionários públicos contratados (com ou sem dispensa de processo seletivo público) preocupava as mulheres roceiras e outros moradores de Santa Isabel. A continuidade do trabalho realizado pelos funcionários costumava depender do interesse de um determinado político eleito em manter a atuação daquela pessoa. Por vezes, o prefeito poderia reformular todo o quadro de funcionário para acolher aqueles que tivessem apoiado a ele e a seu partido de forma declarada durante as eleições. Tornando visível seu apoio a determinado prefeito, muitos dos que desejavam um emprego no setor público poderiam demonstrar seu "interesse" e seu apoio fazendo campanha, soltando fogos pelas ruas da cidade ("O pessoal da turma do [prefeito] Mariolino que está soltando fogos"), colocando cartazes nas portas de suas casas e indo "pedir" coisas para os candidatos.

Em muitos casos, alguns moradores de Santa Isabel entram para prefeitura com um cargo público e depois são remanejados para outros cargos, podendo receber um aumento ou uma redução de salário, a depender da relação de amistosidade do funcionário com o prefeito e os secretários, bem como de sua capacidade e habilidade no trabalho. Segundo o que me diziam, em muito casos, "dependendo do prefeito, ele olha a grade de cargos e vê quem tem capacidade de se desenvolver e assumir um cargo melhor", algo que estimula muitos funcionários a "mostrar serviço" ou apoiar determinado prefeito. Em conversas corriqueiras entre os moradores da cidade, podia se ouvir comparações entre os salários dos diferentes cargos das prefeituras, sendo os de professor e os de agente de saúde aqueles mais reconhecidos e desejados pelas pessoas, sobretudo pelos mais jovens, que buscam uma trajetória de estudo na intenção de assumi-los.

Segundo o que os moradores me explicavam, com o aumento relativamente recente da oferta de cargos públicos nas prefeituras, tanto os jovens quanto mesmo as pessoas mais

velhas viam no funcionalismo público uma "forma de melhorar de vida", opondo essa possibilidade de trajetória àquela da vida na roça. Os filhos, apoiados pelos pais, concentram seus esforços no estudo, seja na formação escolar quanto nos cursos técnicos oferecidos pelo Centro de Educação Tecnológica do Amazonas (CETAM) e, quando possível, em graduações e pós-graduações em centros urbanos mais distantes, como Manaus. No entanto, me era dito também que as vagas para cargos como agente de saúde e professor eram bastante limitadas diante da demanda dos recém-formados. Nos casos de vagas para professores de comunidades, me diziam que a infraestrutura e as condições de trabalho nas escolas poderiam ser bastante precárias, uma vez que os professores não recebiam da prefeitura qualquer garantia de habitação, alimentação ou transporte para a comunidade, algo que levava muitas pessoas a desistir desse tipo de cargo.

"O tempo da política", as "doações" e o crescimento da cidade

Durante as eleições para prefeito e vereador, "doações" eram fornecidas para os moradores de Santa Isabel em troca de votos, caracterizando "o tempo da política" que a cada quatro anos se repetia na cidade. Empregos na prefeitura, materiais de construção, alumínio, material escolar, passagens de barco, pagamento de contas de gás e luz - tudo isso poderia ser fornecido pelo candidato durante o período que antecedia as eleições. É comum também que os prefeitos tentassem utilizar o cadastro ilegal de pessoas em benefícios sociais de forma política para atrair eleitores, algo que é repudiado pela população que conhece esse funcionamento e que atualmente tem sido combatido com maior rigidez no controle feito pelo governo federal. Na memória das pessoas, ainda havia a lembrança de um tempo em que um determinado governador "olhou pro povo de Santa Isabel" e fez doações de motor e outros implementos agrícolas. Além disso, os prefeitos costumavam usar de ameaças direcionadas aos eleitores indecisos:

> Tem deles [prefeitos] que ameaçam os eleitores: 'se não votar, não vai ter voadeira aqui na comunidade'. Sabe o nome dos eleitores, sabe quem é do lado deles e quem não é. A gente ainda fica humilhado pro lado deles. Quando é eleição, eles riem, aperta a mão. Quando tão na Câmara, somem, tão nem aí, nem liga. A gente sofre assim com eles. Aí quando ganha, dá prioridade pra quem tava com ele. Tem gente que não se amostra pra eles não ficarem marcando. Tem gente que se amostra só pra ser marcado, pensam que o candidato vai ganhar, aí eles pede. É triste esse lugarzinho pra gente. (Identidade preservada)

> Quando um prefeito entra, ele tira todos que não é dele, os puxa-sacos do outro. Não sei como ele sabe porque a gente não sabe o coração das pessoas. Ele pega o número do título da pessoa, ele sabe quem votou. Não sei como sabe [...] será que os mesários falam? Porque pagar ele pagam. (Identidade preservada)

Ao longo do ano, era na prefeitura que as pessoas vindas das comunidades e sítios iam solicitar "doação" de materiais de construção para construírem suas casas no espaço urbano. Um prefeito que fosse "bom para eles", fornecia os materiais dos quais os recém-chegados precisassem. Um dos prefeitos de Santa Isabel chegou a construir uma olaria para fornecer tijolos a vontade para quem precisasse, época em que a cidade se expandiu com o maior número de construção de casas que contribuíram para atrair e receber novos eleitores recém-chegados das comunidades e sítios. A percepção de muitos moradores de Santa Isabel era de que, nos últimos 10 anos, com o crescimento das cidades da região, a população das comunidades diminui mais a cada ano. Era comum se ouvir pela cidade que "as comunidades estão acabando", enquanto as cidades estariam "crescendo mais", "mudando muito".

As "doações" eram também feitas pelos grandes comerciantes da cidade, sendo muitos desses últimos descendentes dos antigos patrões das empresas de aviamento que arregimentavam indígenas para trabalhar com produtos do extrativismo. Um comerciante, que também muitas vezes era chamado de patrão, costumava ser "bom pra alguém" quando fornecia mercadoria a crédito ou quando auxiliava seu freguês em momentos de emergência, como dificuldades financeiras no pagamento das mercadorias retiradas, sobretudo em casos de tratamentos de saúde que precisavam ser realizados em outra cidade. Nas "festas de santo" que aconteciam nos bairros, era comum que os comerciantes fornecessem carne bovina proveniente de suas fazendas ou outro tipo de alimentação para "ajudar" os moradores das "comunidades" dos bairros na realização dos dias de festa. A prefeitura por vezes também doava materiais para obras de construção e reparo da capela e do centro comunitários dos bairros, sempre a pedido do presidente daquele bairro.

Embora o quadro de funcionário públicos costumasse mudar a cada nova eleição, muitos funcionários, assim como os roceiros, se recusavam a participar das campanhas com interesses pessoais. Muitos moradores da cidade não se envolviam e se mantinham críticos diante da dinâmica que acontecia na cidade conforme se aproximava "o tempo da política", mas ainda assim se mostravam preocupados diante de sua dependência em relação à prefeitura.

Segundo a percepção de algumas mulheres roceiras, o crescimento da cidade de Santa Isabel parece estar diretamente associado tanto ao aumento da distribuição de cargos públicos na sede municipal (marcante no tempo do prefeito Brigadeiro) quanto às "doações" de material para construção de casas na cidade (marcante no tempo do prefeito Beleza). Segundo elas, o aumento do funcionalismo público teria dado assim, início a um mercado de venda de farinha, uma vez que os funcionários públicos não têm tempo suficiente para se dedicar à roça

e teriam passado a comprar dos roceiros que continuaram a produzir farinha. A seguir dois trechos de uma entrevista com moradoras de Santa Isabel que deixam claro a relação que se estabelece entre o crescimento da cidade, a prefeitura, os roceiros e os funcionários públicos:

> Feira nunca existiu [...] existiu há pouco tempo já. Pra vender pra outras pessoas assim nunca existiu porque não tinha prefeitura assim [...] prefeitura nunca deu emprego, prefeitura veio dar emprego há pouco tempo. Assim [...] funcionário público, há pouco tempo que surgiu isso aí. Surgiu nos tempos do seu Rubens Pessoa [prefeito], por aí [...] naquele tempo não existia não. O pessoal fazia farinha mais pra consumo próprio e pra vender assim nas lojinhas que tinha, né. A gente fazia farinha assim pra vender, pra trocar com as coisas. Assim que a gente fazia. Agora que tá surgindo já o movimento. Pessoas que trabalham na prefeitura não tem tempo de fazer farinha, aí vem comprar [...] procura e compra, né. Tudo assim [...] Quem faz farinha que vende pros professores, funcionários, assim. Naquele tempo nunca existiu os trabalhadores de rua que vai capinar, que joga lixo, não tinha disso não, porque cidade mesmo só era mesmo alizinho só, não tinha essa rua, essa área também não existia não. Era quase um sítio. Quem tava mais era no colégio, lá na prefeitura aquela áreazinha ali, pronto, só mesmo. Pra cá, [bairro] Santa Inês não existia. Só era duas ruazinhas principal, era assim. (Identidade preservada)

> Vai mudando a cidade, né. Vai modificando [...] diz 'poxa, aqui era uma roça agora já é uma cidade'. Vai mudando mesmo, a gente olha né. Mas mudou muito. Isso aqui só era aquele localzinho, era bem pouca gente. Do Centro pra cá é que mudou de uns vinte anos pra cá. É porque são outros prefeitos, aí vão fazendo, né. Naquele tempo, tempo do seu Walter [prefeito], as pessoas não tinham conhecimento de como administrar [...] um prefeito, né. Ele nunca administra assim [...] de botar os empregados pra trabalhar na prefeitura, de ter dinheiro pra pagar as pessoas. Nunca teve não [...] era só ele mesmo [prefeito], vereadores [...] era pequena né. Aí esse seu Zezinho Beleza [prefeito] quando ele entrou que ele fez assim, quer dizer, aumentou a cidade, né. Ajudou as pessoas a fazer casa, os filhos queriam estudar, aí ele dava lugar pra eles morarem. Aí ele foi doando terreno, né. Falava com padre pra liberar um pedaço de terra. Aí foi dando material pra construir a casa, aí eles foram fazendo. Desde aí não parou mais de crescer. Fez a praça pra cá pra beira, fez conjuntinho [habitacional], aí foi modificando. Quem fez mesmo movimento assim foi o [prefeito] Beleza, porque acho que ele tinha mais conhecimento, ideia pra fazer, pra trabalhar, né [...] olhava diferente. Assim [...] movimentar, ajudar a população. Ele rouba pra ele, mas pros outros também, né. Ele gasta mais com os outros, né. Se ele roubou, ele deu a maioria, a maior parte pros outros também. A gente vai sempre pedir ajuda pro prefeito né: 'olha, vou querer um terreno pra gente construir a casa', aí [ele diz] 'tá bom, vou ver se dá pra ajudar, né'. (Identidade preservada)

> O [prefeito] Beleza que tinha costume de doar as coisas pras pessoas e aí todo mundo acostumou e foi construindo casa [...] a cidade cresceu muito no tempo dele. Aí o Brigadeiro, como era mais rígido, ele dizia que ia dar nada pra ninguém, mas que as pessoas tinham que trabalhar, então deu muito emprego [pra funcionário público]. Contratou mais de 500 pessoas e sei lá como ele conseguiu dinheiro pra pagar. E pagava todo mundo direitinho. Dia 25 saía [o salário] do pessoal da saúde, dia 26 do pessoal da educação, dia 27 dos concursados, dia 28 das empreiteiras. Então por isso que eu acho que tem dinheiro [...] porque se ele conseguiu, né? (Identidade preservada)

Alcoolismo e dependência

Com o crescimento da cidade, o aumento do número de funcionários públicos e a mudança no cotidiano e no modo de vida daqueles que assumem tais empregos, passa a se

fortalecer uma diferenciação entre essa categoria social e aquela de roceiro. Os roceiros costumam apontar seu modo de vida como uma das formas das pessoas evitarem o envolvimento com bebidas alcoólicas e brigas.

É importante ressaltar que compreender o marcante fenômeno do alcoolismo[15] na cidade de Santa Isabel é uma tarefa demasiadamente complexa para essa dissertação. No entanto, acredito que seja importante mencionar o fenômeno na medida que esse é apontado pelas mulheres como um dos principais motivos pelos quais os homens se afastam do trabalho na roça. Além disso, o alcoolismo é visto pelas mulheres como um problema de saúde que acomete sobretudo homens e jovens, algo importante de ser compreendido em futuros trabalhos nessa localidade, pensando em futuros programas de tratamento do alcoolismo nesse município. Embora atualmente haja uma ausência absoluta de programas nesse sentido, muitos indígenas costumam realizar benzimentos no tratamento do problema.

Embora abordaremos a relação entre alcoolismo e funcionários públicos de forma muito superficial[16], ainda assim é importante notar que uma série de eventos e processos marcaram as trajetórias de vida das pessoas na direção de um estímulo ao consumo excessivo de álcool durante a história de contato da região. Agentes da colonização regional estimulavam sobretudo o uso de bebidas como a cachaça, enquanto o consumo de substâncias alcoólicas rituais como o caxiri eram duramente reprimidos. Embora muitas mulheres também sofram com o problema, a maior parte dos dependentes de álcool são homens, algo que influencia diretamente a vida e o cotidiano das mulheres de Santa Isabel. A fim apenas de ilustrar a complexidade da situação, segue um trecho de uma das mulheres moradoras da cidade falando sobre o início do vício em álcool de um parente seu que hoje é funcionário público, mas que antes trabalhava extraindo seringa. Com uma fala muito rica, percebe-se ainda a relação entre alcoolismo, trabalho escravo nos seringais, trabalho na roça como alternativa de vida, bem como perceber a relação entre dependência, pagamento de benefícios sociais e garantia de produtos provenientes da roça:

---

[15] Em conversa pessoal com uma das assistentes sociais de Santa Isabel, ela me confirmou que o principal problema de saúde que as pessoas costumam relatar era o alcoolismo. Segundo ela, era urgente a instalação de uma equipe do Núcleo de Assistência da Saúde da Família (NASF), que deveria ser solicitado pela Secretaria de Saúde para atuar em articulação com a Secretaria de Assistência Social. É por meio dele que o CAPES (Programa de reabilitação de drogas e álcool) poderia ser implementado na cidade. O alcoolismo é também associado ao aumento da violência em Santa Isabel nos últimos anos. Durante meu período de campo, havia uma verdadeira consternação com uma situação de abuso em que um homem bêbado havia entrado pela janela de uma casa e tentado abusar sexualmente de uma criança de 10 anos. Além disso, o alcoolismo também é associado com o alto número de suicídios de jovens no município.

[16] Para um maior aprofundamento sobre o tema, ver Souza (2013).

> Ele ia por própria conta trabalhar na seringa, tirar cipó, piaçava, bem novinho, com uns 12 anos. Aí que eles começaram a beber. Os patrões levavam ele porque tiravam mercadoria com eles. Os patrões empurravam muita cachaça pra eles lá. Levava eles bebido pra trabalhar, ficava forçando. Agora não é forçado, bebe porque gosta mesmo. Antes era assim, tinha que tirar produto pra pagar mercadoria que tirava [...] Agora que a gente aqui pode viver com a roça. Naquela época era só uma maneira de viver. Terminava de tirar fiado e te levava pros igarapés. Só era os patrões que chegavam. Eles que comprava farinha e vendia pras pessoas que estavam trabalhando nos igarapés. Aí passava mês, dois meses trabalhando, produzindo, pagando despesa do que você comprou. Era quase escravidão: se tá devendo, tem que ir pagar conta. Hoje em dia mesmo devendo é diferente. Não leva pra algum lugar pra pagar. Foi o Lula que fez acabar. Foi no tempo dele que acabou porque antes muita gente não tinha salário, não tinha nada. Agora as pessoas que não têm emprego ainda compra caderno, sapato, roupa pra ir pra escola, merenda, frango, compra o que falta pros filhos com Bolsa Família [...] Quando eu recebia [Bolsa Família], eu não contava com aquele dinheiro. Não é só porque eu tô ganhando que não vou trabalhar roça. Aí por isso que quando eles cortam, não dá tanta falta. Mas dá muita falta pra aqueles que nem trabalha roça, porque tem gente que só compra daquele dinheirinho." (Identidade preservada)

Os seguintes trechos que, embora sejam um pouco longos, ajudam a vislumbrar essa relação entre roça, alcoolismo e funcionalismo público:

> Aqui o problema de alcoolismo é muito forte. São mais os professores e funcionários públicos. Muito professor vai dar aula com bafo de cachaça, fica o dia fora, não veem os filhos. Sempre foi ruim aqui de cachaça, mas agora tá pior. Tem deles que é professor e bebe, dá aula em comunidade. Viciado em cachaça. Os filhos veem e bebem também. Os pais não olham e bebendo eles não têm mais moral pra falar nada pros filhos. O irmão do fulano também, filho de fulana, tinha uma história muito triste: era casado, mas já acordava às 3 horas da manha pra beber cachaça. Não fazia nada, só bebia. O pessoal ficava falando da mulher dele, dizendo que era ela que não dava café pra ele e que ela não fazia comida pra ele. Mas ela não tinha nem como fazer café porque ele saia tão cedo pra beber. Aí ela não aguentou e se separou. Muita gente separa por causa da bebida. A mulher de cicrano é uma. Ele perturbava ela, falava alto, o dia todo. Ela não conseguia dormir. Aí ela me disse que um dia ia deixar ele e ela deixou mesmo. Aí que ele ficou ruim mesmo [...] Os professores de escola rural que bebem mais. Eles vêm receber o dinheiro, aí fica lá, passa a semana bebendo. Seria bom a secretaria de educação investigar...eu acho errado isso aí" (Identidade preservada)

> A roça ajuda a pessoa a beber nada porque ele trabalha e aí fica entretido. Mas tem uns que têm roça e bebe. Fica com preguiça e só bebe. Aí vai pra roça bêbado e às vezes nem vai pra ajudar a mulher. A mulher vai na roça sozinha com a filha dela. Ele chega falando o que não deve, chamando nome, ralhando, mas não na minha frente. Eu sempre digo que é a cachaça que bebe ele, porque ele não deixa o vício. Não é ele que bebe a cachaça porque eles não para de beber, né? Porque tem a hora de beber e a hora de parar, mas tem deles que bebe o tempo todo. (Identidade preservada)

É importante ressaltar, no entanto, que as categorias de roceiro e funcionário público são usadas pelas mulheres para estabelecer comparações entre esses dois modos de vida e formas de vivenciar o cotidiano, mas entre as duas categorias está presente um espectro grande de formas de relação com a roça. Muitos funcionários públicos podem também ser

roceiros, adequando seus horários para dar conta da lida diária na roça, embora esse não seja a maioria dos casos que observei em Santa Isabel. O trecho abaixo apresenta a fala de uma funcionária pública que por um tempo manteve seu trabalho diário na roça enquanto trabalhava como professora em uma comunidade próxima a Santa Isabel:

> Aí o que acontecia [...] aí eu não gastava nada não. Tinha que ajudar [na comunidade] [...] tratava peixe, fazia beiju, *kuradá*, tudo. Aí ganhava. Meu salário era livre. Eu sei que minha mãe me ensinou tudo, pra raspar, pra botar mandioca mole, pra torrar, pra peneirar, pra tirar tapioca. Por isso que muitos professores hoje em dia eles têm muito estudo. Tem muito professor que nunca deixou de trabalhar roça, que tem sítio, tem plantação. Que nunca comprou farinha, nunca comprou tapioca crua, nunca comprou tapioca torrada. Porque a gente gosta. Mas tem uns que não gosta. Por isso que a dona Fulana contou pra mim que essa irmã do fulano disse que não gosta de trabalhar na roça, que não quer sujar as mãos, não quer aparência suja. Tem índios que são assim mesmo [...] que não gosta de roça não. É [...] não sei [...] cada qual sabe o que faz também, né? (Identidade preservada)

2.2 Roceiros na cidade

Nesse item, abordarei a percepção das mulheres roceiras acerca do trabalho cotidiano que realizam na roça, bem como aquilo que chamei de "ética da roça". Como uma nova forma de relação com o espaço de cultivo, muitas mulheres começam a realizar pequenas roças na capoeira, os chamados petecás, os quais também serão abordados no presente item. Ademais, trataremos da percepção das mulheres acerca da venda da farinha produzida por elas.

Trabalho na roça, etiquetas e parceria

Reconhecendo o que chamam de "sofrimento" proveniente do pesado trabalho na roça, algumas roceiras mantêm plantas em suas roças e objetos em suas casas de forno para proteger e dar vitalidade a esses espaços. Muitas das mulheres se aproximam cotidianamente de elementos da religião cristã para abençoar a vida e o penoso trabalho das pessoas roceiras. A seguir o trecho da entrevista com uma horticultora na qual a mesma pede força para que o trabalho penoso na roça continue a ser realizado:

> Quando eu entro ai na estrada, o que que eu faço: eu começo de rezar já. Agradeço muito a Deus essa oportunidade de todo dia trabalhar na roça e está dando vida pra nós. Começo a pedir a Deus que abençoe todos os roceiros do mundo inteiro. Porque nosso trabalho é sofrido, na chuva, no sol quente, mas é bem abençoado. É de onde a gente tira o sustento da nossa família. É assim [...]Todo dia eu faço essa oração. Que que eu faço: primeiro rezo um pai nosso e rezo dez ave marias, todo tempo. Aí que eu começo de trabalhar na roça, né? (Identidade preservada)

A origem do contínuo e penoso trabalho de uma mulher roceira, em alguns casos, me foi explicada pelas "histórias" que aparecem em narrativas mitológicas de diferentes povos da região. Capinar, plantar, replantar e raspar a casca da mandioca seriam tarefas difíceis, duras, pesadas e trabalhosas conferidas especificamente às mulheres. Foram elas que desobedeceram às ordens e recomendações dos demiurgos a respeito da primeira roça que o mesmo teria feito para suas esposas em um tempo que as mesmas se alimentavam somente de pequenos frutos e cipós selvagens dispersos na mata. Até hoje, as mulheres seguem certas etiquetas como a de não se alimentar antes de terminar de raspar toda mandioca ou a de não beber água antes de torrar toda farinha. No APÊNDICE A, transcrevo uma narrativa mítica do povo Tariano (família Aruak) que conta sobre a origem do sofrimento das mulheres no trabalho na roça - a narrativa foi contada por seu Clarindo Campos, no vídeo Olhares Indígenas (2010) e, uma vez que o mesmo foi também meu interlocutor na pesquisa, resolvi adaptá-la e incorporá-la à dissertação.

A percepção das mulheres roceiras de Santa Isabel acerca do sofrimento envolvido no trabalho diário de cuidar e zelar a roça parece assim ir para além das difíceis condições de feitura da roça na cidade. O trabalho de cuidar da roça - sofrido, pesado, duro e penoso - seria em parte justificado pelos atos de desobediência das próprias mulheres no passado mítico dos antigos, passando assim a ser tido como vocação e tarefa própria da mulher.

No entanto, no percurso de se seguir as etiquetas e prescrições míticas direcionadas a elas, as mulheres têm também os direitos sobre o próprio trabalho, preenchendo de sentido o papel e as atribuições de uma dona de roça. O senso de esforço na realização do trabalho chama a atenção para algo: obtém o alimento apenas aquele que confere à roça seus cuidados e atenção. Embora o papel de dona de roça aponte para a soberania daquela que cuida e decide acerca do que se passa em sua área de cultivo, o trabalho na roça e sua organização social ainda assim não parece incluir cargos relativos à supervisão, controle ou vigilância, diferente do universo da política eleitoral e do funcionalismo público constantemente criticado pelas mulheres, bem como do modelo de agricultura proposto pelo órgão de extensão rural presente em Santa Isabel (IDAM) - conforme será exposto no capítulo quatro.

Em sua relação com a prefeitura de Santa Isabel, os horticultores da cidade costumam chamar atenção para a inadequação da forma burocrática e cheia de joguetes políticos com que seus funcionários costumam resolver os problemas das estradas nas quais possuem roça. Os horticultores me contavam que há alguns anos a Secretaria de Produção e Abastecimento (SEMPA) havia feito um cadastramento de todos os "agricultores das estradas" (conforme denominados pelo poder público). Em uma reunião com parte dos agricultores, foi escolhido

um líder para cada estrada a fim de os mesmos passassem a ser representantes dos interesses dos demais agricultores das estradas. Problemas como aqueles envolvendo as condições de infraestrutura da estrada, fornecimento de água, aquisição de poço artesiano, instalação de luz, funcionamento do caminhão roceiro e comercialização dos produtos da roça deveriam ser levados pelos representantes das três estradas até o poder público. De início, reuniões aconteciam com o grupo de agricultores e chegou a se iniciar um processo de criação de uma associação de agricultores da estrada do Tibahá. No entanto, com o tempo muitos agricultores foram deixando de ir às reuniões por perceberem que promessas eram feitas pela prefeitura sem que as demandas levadas pelos agricultores fossem atendidas. Ademais, os chamados líderes das estradas poderiam ser tirados ao bel prazer do prefeito e dos secretários - "não funciona não, só reclama e não dá resultado. Há dois ou três anos, mudou de líder quando mudou de prefeito. Agora tá sem ninguém." A seguir um trecho de uma conversa com um antigo líder da estrada do Tibahá:

> A maioria do pessoal das estradas não aparece nas reuniões que a Secretaria de Abastecimento chama. A maioria não vai mesmo. Porque só conversa e não é realizado, aí muitos não acreditam mais e não vai. Vai deixar a novela pra tá olhando pra peão? [...] Eles sempre vão lá em casa me convidar, sei lá se me acham interessado. Aí eu vou. Na última falaram da estrada pra ajeitar, empiçarrar, deixar bonito, mas até agora não fizeram nada. Porque eles prometem, mas não cumprem. (Identidade preservada)

Além disso, as pessoas foram aos poucos percebendo também que algumas represálias ao coletivo de agricultores eram feitas quando se aumentava a pressão de demanda sobre os funcionários da prefeitura, como "quando a gente fala muito na reunião, o pessoal da prefeitura se zanga, aí que não manda nada, nem carro [caminhão roceiro] manda." Alguns agricultores, no entanto, chamam atenção para a necessidade de se organizarem em uma associação a fim reativarem um espaço de discussão no qual eles e os poderes públicos discutam as demandas, de forma que as mesmas possam ser encaminhadas à SEMPA. Reunidos em torno de algum espaço de diálogo com outros órgãos, os agricultores poderiam também pleitear um lugar de representação no Colegiado do Território da Cidadania Indígena do Rio Negro, no qual estariam em interação com o movimento indígena (ACIMRN e FOIRN), FUNAI e IDAM. No entanto, muitos agricultores não acreditam nesse caminho e atualmente o consideram uma perda de tempo, uma vez que, para muitos, "[a associação] não deu certo porque quando representa todos, não representa ninguém", afirmando que "ninguém vai assumir a organização porque não ganha, só tem dor de cabeça". O lugar de liderança,

ademais, é um lugar de exposição que muitos não desejam para si com medo de intrigas, fofoca, inveja e feitiço.

Nesse sentido, conforme também apontou Emperaire (2010, p. 66), ao invés de patrões, líderes, superiores ou chefes, a parceria é bastante valorizada no trabalho na roça. As mulheres gostam e apreciam trabalhar junto e em conjunto com as demais pessoas da família, uma vez que assim "o trabalho fica mais animado". Embora ressaltem as dificuldades do trabalho na roça, os dias na roça são também lembrados como dias alegres com a família - algo que ficará claro no capítulo três e quatro sobre as histórias de vida de Ilma e dona Cecília. Afinal, conforme apontado por essa última, "o trabalho na roça a gente sofre, mas é animado também." Como afirma, ainda, Emperaire (2010, p. 66):

> O trabalho em parceria é valorizado, a agricultora tem sua parceira ou seu parceiro para trabalhar, vizinha, irmã, comadre, nora, irmão. Crianças acompanham a mãe na roça, entremeando jogos e aprendizagem. A ideia de parceria é extensiva a certos objetos (por exemplo, os *tipitis* trabalham em parceria), e a certas plantas, manivas, plantas medicinais, outras plantas alimentares, seguindo a lógica que cada uma tenha seu parceiro ou companheiro. Esta complementaridade se revela na cor, na forma ou no uso.

A recusa à venda barata

As roceiras colocam a um só tempo a questão do funcionalismo público, dos salários e do dinheiro. Em Santa Isabel, o dinheiro circula sobretudo a partir do pagamento de salários por parte da prefeitura, do estado ou do governo federal ou a partir do pagamento de benefícios sociais por parte do governo. Os salários dos funcionários públicos movimentam os empreendimentos dos comerciantes da cidade, mas também a venda de farinha em pequenas proporções por parte das mulheres roceiras. Para as horticultoras, a dependência criada em relação ao salário pago pela prefeitura é um dos elementos pensado como um dos pilares do novo modo de vida implementado por uma emergente classe de funcionários públicos naquele contexto citadino indígena.

A relação com o dinheiro aparece também na recusa das mulheres à venda barata para os comerciantes, para os funcionários públicos e para o mercado municipal da cidade. As horticultoras recusam ainda as vendas nas quais o recebimento do valor correspondente ao produto demora a acontecer, como são conhecidas as transações burocráticas feitas junto à prefeitura ou ao IDAM - até mesmo no que diz respeito a burocracia do Programa de Aquisição de Alimentos (PAA) e Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE). Ao recusarem-se a colocar a necessidade do dinheiro antes do longo e duro trabalho que tiveram na produção da farinha, as mulheres parecem fazer frente ao sistema econômico que começa a

se implantar em Santa Isabel a partir do crescimento da cidade. Conforme apontado pelos relatos, para elas, o dinheiro não passaria a ter a potencialidade de tudo comprar, de tudo prover (SIMONI, 2004, p. 85). As mulheres que têm roça não dependem do salário da prefeitura nem da venda de farinha para os comerciantes para obterem a alimentação de sua família, afirmando isso com todas as letras quando apontam para uma oposição entre roceiro e funcionário público.

> Não pagam bem aqui pra gente não [...] Agora os preços que tem na loja é caro e eles [funcionários público] não reclamam, mas o nosso produto eles reclamam. Por aqui comerciante que dá o preço. A gente dá o preço e eles dizem que é caro. Por isso ninguém vende no mercado [municipal] também. Nunca mais fui lá com eles pro mercado não. Querem pagar barato. (Identidade preservada)

> Comerciantes e prefeitos: são eles que mandam. Eu já cansei de vender barato. 'Não dá pra pagar porque tá muito caro', eles dizem. Aí às vezes tão aperreado e deixa aquele preço, mas é muito ruim porque dá muito trabalho mesmo fazer farinha. (Identidade preservada)

> Eu trabalho muito em roça, mas só vendi até 50, 60. Mais que isso não faço não, porque eu tiro por mim [...] porque pra gente pegar um dinheiro pra comprar o que precisa a gente sofre muito mesmo. Assim que é [...] muito barato nossos produtos. Agora comerciante não tem pena não...é comerciante né. Aí que bota marretagem deles. Bota aquele preço caro em cima do nosso. Eles ganham muito mais em cima do trabalho nosso. (Identidade preservada)

Em muitos casos, as mulheres preferem trocar farinha por mercadoria, embora ainda assim reconheçam que seu produto está sendo desvalorizado em relação ao trabalho empreendido em seu beneficiamento. As horticultoras costumam apontar para o fato de que o comércio local vende mercadorias muito acima do preço que encontram em Manaus, reclamando sobre a péssima qualidade e durabilidade dos produtos vendidos e sobre a pressão que os comerciantes fazem sob cada novo comércio que se instala em Santa Isabel e tenta vender produtos por um preço um pouco mais baixo. Embora vendam mercadorias por preços altos, as mulheres costumam dizer que os comerciantes, bem como os funcionários públicos que compram nas feiras, no mercado municipal e no comércio desvalorizam sua produção ao reclamar do preço dos produtos da roça, embora esses últimos sejam resultado de um longo e penoso processo:

> Eles que são professores, eles acham caro. Isso que a gente, índio não gosta, porque dá muito trabalho. Pra poder torrar uma farinha, a gente fica no forno duas horas. Por isso que a gente fica assim triste quando não tem lucro. Aqui que eles estão querendo aproveitar da gente [...] não estão dando valor ao preço da farinha. Primeiro, o processamento que a gente trabalha [...] primeiro a gente arranca, corta, conduz, descasca, tira a mistura, conduz de novo, raspa de novo, aí tu vai tipicar de novo, tu vai tirar lenha de novo, e fica 2 horas no forno pra torrar, sem sair do lugar.

> E outra coisa também: o índio, sabe como minha mãe dizia? `Ai eu estou com sede`, dizia minha mãe. Porque quando o índio bebe água na hora que você torra, a farinha diz que não torra rápido. É proibido pra uma índia beber na hora que ela torra. Minha mãe dizia: "Não é pra sair do lugar. Tu só vai sair do forno só quando torrar bem". É assim [...] porque senão torra feio e atrasa o trabalho. Dá muito trabalho. Olha, em São Gabriel, Barcelos, dão valor. Aqui que eles não querem pagar. Eles não dão valor, é muito triste, dá muito trabalho. E outra coisa também: pra quem tem muitos filhos, 100 reais não é mais nada. As coisas tudo caro. Aí o índio é obrigado a vender por 50 reais uma lata. Aí quem é comerciante vende já a R$ 60, 70. Olha aí: o lucro cai sobre o comerciante. E pro índio que sofreu tanto não tem lucro não. É assim [...] nosso trabalho de índio não é valorizado. Não adianta um índio fazer tanto esforço pra ele trabalhar pra depois eles desvalorizar, eles não paga. Em São Gabriel e Barcelos não. Minha irmã vende tudo encomenda. Vende tucupi, tudo ela vende. Minha irmã nunca teve estudo, mas graças a deus ela está bem, ela é dona de uma padaria, agora já vai abrir uma lanchonete já. É [...] minha irmã vive melhor do que eu." (Identidade preservada)

Dado o baixo preço pago pela farinha, muitas mulheres têm optado por não mais vender esse produto. Muitas desistem de comercializar seus produtos, enquanto outras passam a oferecer apenas aqueles mais valorizados nas feiras e mercados de Santa Isabel, como é o caso do açaí. No entanto, "quando planta açaí, estraga a terra pra plantar porque fica dura com a raiz, aí só dá pra plantar açaí. Outras pessoas que têm terreno grande, planta açaí e roça também", de forma que muitas pessoas apenas conseguem produzir açaí para venda quando possuem sítio e espaço para plantar, uma vez que aqueles retirados do mato não dão conta de sustentar uma regularidade na venda. Segundo o que me contavam, havia sido o pessoal de fora de Santa Isabel que trouxe essa "novidade" de plantar açaí para vender em quantidade. Pessoas de fora muitas vezes são aqueles conhecidos por "trazer novidade" pra Santa Isabel, aí "todo mundo vai vendo e querendo também". Seu Orlando, marido de dona Tereza, era uma dessas pessoas de fora que haviam introduzido o costume de plantar açaí para vender.

> Porque açaí tá dando mais dinheiro do que farinha, aí por isso a gente tá plantando mais açaí. Vai deixar ser só sítio de açaí pra cá. Farinha dá muito trabalho e quase não tem comprador. Vai ter farinha só pro sítio de lá porque pra cá não tem mais pra onde continuar a plantar. (Dona Ana)

> Uns colhem do mato e outros eles mesmo plantam. Vendem há muito tempo, mas não de quantidade, agora já tá se tornando uma renda na época da safra. Tem gente que já se modernizou, comprou máquina, equipamento pra fazer açaí. (Dona Maria)

Espaços de venda

No entanto, recentemente, no intuito de alterar esse quadro, os moradores do bairro São José, considerado o bairro mais roceiro da cidade (junto com o contíguo a ele, bairro Santa Inês), haviam conseguido reativar a chamada Feira do bairro São José. A Feira, que tem uma periodicidade de 15 em 15 dias, se inicia a partir das 16 horas em um espaço aberto ao

lado do Centro Comunitário do bairro, colado à capela. Com cerca de 10 barraquinhas de madeira, a feira havia sido criada anos antes por iniciativa dos próprios roceiros produtores e, mais tarde, apoiada pela prefeitura a partir da solicitação de um antigo presidente do Centro Comunitário. Embora tenha permanecido desativada por alguns anos, a feira havia voltado há cerca de um ou dois meses por iniciativa dos próprios moradores e membros do movimento indígena.

Figura 52 - A feira do bairro São José Operário

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Era Ilma, amiga e vizinha de dona Tereza, que estava ajudando a estimular a continuidade da feira enquanto moradora do bairro e membro do movimento indígena. A reativação da "Feirinha do São José", como é chamada, tinha a intenção de estimular o hábito de que os roceiros vendam seus produtos por eles mesmos em seus próprios bairros, incentivando assim a produção e a comercialização direta sem atravessadores a partir do foco em uma esfera mais local de compradores. A maioria dos vendedores eram moradores do próprio bairro e faziam roça na estrada do Tibahá, cuja entrada ficava próxima ao bairro. Levar e trazer os produtos da roça era uma tarefa por vezes pesada, uma vez que as mulheres como dona Tereza, ajudada por seus filhos, traziam paneiros cheios de garrafas pets preenchidas de garapa, vinho de açaí, vinho de bacaba, de cupuaçu. Paneiros com variedades de cará, cucuí, pupunha, cupuaçu, tucupi. Cachos com diferentes tipos de banana, bacias com beiju, beijucica, *"kuradá"*, pé de moleque, goma ensacada, massoca, farinha, pimenta. Em

alguns dias, peixes eram levados para se assar na hora, durante a feira. Algumas pessoas levavam também roupas, panos de prato, sucos, refrigerantes, salgados.

O som era colocado no Centro Comunitário pelo marido de Ilma, morador do bairro e funcionário público da Defesa Civil que queria contribuir com melhorias para o bairro e para a vida de população de sua cidade. Joaquim se empenhava em tentar garantir a animação da feira, chamando as pessoas por meio da música a partir das 16-17 horas. A feira começava quando começava o movimento. Até chegarem as duas primeiras barracas, a maior parte das mulheres e seus filhos permaneciam aguardando em suas próprias casas. Uma vez que a compra nem sempre era certa, a maior parte das mulheres preferia levar suas produções aos poucos, a cada feira, sem se exceder em termos de diversidade e quantidade de produtos. De início, aos olhos de alguém que buscasse muitas cores e novidades, pareceria uma feira simples, mas com uma quantidade razoável de diversidade de frutas, tubérculos e produtos beneficiados como a farinha, o beiju, o vinho de açaí que são levados a cada 15 dias em pequenas quantidades, conforme segue o ritmo de produção de cada dona de roça que estava ali vendendo.

A feira dos moradores, para além de um espaço de comercialização dos produtos da roça em si, parecia um espaço no qual as mulheres, sempre muito tímidas, conseguiam conversar em um espaço mais descontraído do que as idas e vindas no caminhão roceiro. Dona Tereza, certa vez, levou uma frutinha do mato plantada por ela em sua capoeira na intenção de "ver se o pessoal gosta" e, assim, experimentar vender uma novidade. A frutinha, conhecida por iapixuna, havia sido achada por seu marido em suas caminhadas na mata próxima à roça do casal e trazida por ele para que a esposa provasse. Dona Tereza, sempre muito curiosa e interessada por novidades em termos de plantas, frutas e receitas, resolveu experimentar plantar a frutinha do mato. Era a primeira vez que a árvore plantada por ela na capoeira havia frutificado e dona Tereza queria ver a reação das pessoas na feira. Assim que ela havia chegado, pude testemunhar uma reação por parte das mulheres que me impressionou, uma vez que elas rapidamente foram chegando para experimentar, perguntando o nome, onde ela havia plantado, como era sua árvore, quando dava frutos e começando a conversar com dona Tereza. "Ela é do mato e pouca gente planta, mas ela dá bem", dizia ela. Todos na feira tentavam provar da novidade trazida por dona Tereza.

Além de venderem nas feiras, muitas donas de roça, seus esposos, filhos, genros e noras costumam vender produtos da roça nas ruas dos bairros de Santa Isabel. Passam a pé ou de bicicleta anunciando ou vão de casa em casa, seguindo um roteiro mais ou menos estabelecido conforme já se vai conhecendo as pessoas que gostam ou não de determinado

produto. "A gente vai oferecendo, liga para um pessoal amigo e parente que sabe que compra pra ver se eles querem, aí se querem já vai levando pra cada um. Senão vai levando açaí na mochila, passando pelas casas". Costumam passar oferecendo também nos comércios e no mercado municipal, tentando negociar o preço com atravessadores e a partir daí avaliar se vale a venda ou se é melhor continuar a procurar compradores nas ruas dos bairros ou no chamado Beiradão, área próxima ao Centro da cidade onde ficam atracados alguns barcos e onde há um certo movimento de comércio durante o dia.

É comum que os comerciantes comprem, "arretem" ou troquem sobretudo farinha por mercadoria uma vez que costumam manter uma certa quantidade de farinha disponível para a compra feita pelos funcionários públicos. No entanto, não são todos os comércios que compram ou trocam mercadoria por farinha, tornando a empreitada da venda mais difícil. Quando as pessoas estão "aperreadas" para vender logo, ao invés de ficarem "rodando rodando" atrás de comprador, vendem por um preço abaixo do valor para os comerciantes que aceitarem comprar, trocar e revender a farinha dos horticultores. Certa vez, me disseram que cerca de quatro latas de farinha conseguem comprar um frango, açúcar, café, óleo, algo que pode variar muito a partir da negociação entre horticultor e comerciante. Segundo o que me foi explicado, muitas vezes os funcionários públicos preferem comprar farinha no comércio porque já têm o costume de "tirar fiado" lá, "aí no fim do mês 'tiram a conta'", de forma que a venda para o comércio permanece uma forma de escoamento da farinha, ainda que bastante desvantajosa para o produtor.

Quem vende produtos da roça na rua, no Beiradão, nos comércios, no mercado municipal ou na feira promovida nesse último pela prefeitura costuma dizer que é no bairro Centro onde se dão as maiores saídas de produto. Esse bairro, conforme apontado pelas mulheres e também pela pesquisa feito pelo levantamento socioambiental (DIAS, 2008), é um dos bairros com menos roceiros e com menos indígenas. As casas têm seus quintais menores do que outros bairros e mais cimentados, de forma que a maioria desses moradores recorre a compra de produtos da roça como açaí, cupuaçu e outras frutíferas, além de por vezes comprarem farinha e goma. "Já no [bairro] Santa Inês e São José muita gente têm [açaí] no quintal ou na estrada do Tibahá", costumavam dizer.

Quando alguém desse bairro deseja comprar algum produto da roça específico e não sabe onde encontrar, costumam perguntar para essas pessoas que circulam pela cidade vendendo, podendo também recorrer a seus vizinhos que têm roça. Caso o roceiro não tenha, saberá facilmente indicar quem o tenha, uma vez que cotidianamente as pessoas percebem quais produtos estão sendo levados por quem no caminhão roceiro, na estrada ou no caminho

de roça - "Tem vez que eu levo açaí, aí já no carro eu vou vendendo. Aí quando chega em casa, já começa a chegar gente para comprar porque o pessoal diz.", me dizia dona Tereza.

Embora atualmente algumas mulheres vendam seus produtos na feira do bairro São José Operário, no mercado municipal, nos comércios, no Beiradão, na rua e em suas próprias casas, já houve um tempo que a maior parte de sua produção era vendida na feira municipal que acontecia na quadra municipal localizada no Centro da cidade. A partir de uma iniciativa da Secretaria de Produção e Abastecimento de Santa Isabel (SEMPA) e do órgão de extensão rural (IDAM), as mulheres conseguiam escoar grande parte de sua produção. No entanto, com a descontinuidade das ações a cada prefeitura, a feira municipal começou a ser gerida por um pessoal diferente, passando a acontecer no próprio mercado municipal, atraindo menos vendedores e compradores de outros bairros para além do Centro. Isso se deu sobretudo porque a prefeitura parou de garantir a compra da maior parte dos produtos que eram levados até a feira municipal, de forma que passou a não mais ser vantajoso para as mulheres levarem sua produção até tal distancia e passar tanto tempo de seu dia naquele espaço para venderem apenas poucos produtos:

> No tempo desse Brigadeiro [prefeito] comprava mesmo do produtor, não deixava ninguém voltar com produto. Hoje tem que esperar vender, antes ele comprava na hora que a gente fosse. Nesse tempo a gente vendia tudo. No terceiro ano do último mandato do Brigadeiro, parou de comprar farinha no mercado. Antes ele comprava, ensacava, tinha contrato pra Manaus e São Gabriel, mas aí começaram a vender feio, aí parou de comprar. Aqui é assim, quando tem uma oportunidade pra gente vender, as pessoas estragam. Chegava farinha roxa, feia [...] as pessoas abusavam porque sabiam que ele comprava tudo. (Identidade preservada)

> Ninguém compra mais não, ninguém tem dinheiro. Aí a gente nunca mais foi. Agora a gente não vende mais não. A gente faz, troca por mercadoria. Tem época aqui que a gente não consegue vender nada porque não tem dinheiro às vezes. Prefeito não paga, é um aperto. Filho da Fulana mesmo ficou três meses sem receber. (Identidade preservada)

Figura 53 - Feira no mercado municipal

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Figura 54 - As vendas no Beiradão

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

No caso de dona Tereza e seus esposo, por muitos anos conseguiram vender uma parte de sua produção de cupuaçu para a prefeitura através da Secretaria de Educação, que distribuíam para as escolas e creches de Santa Isabel como merenda escolar. O pagamento, embora demorasse cerca de um mês para cair, era uma fonte certa de renda para o casal, mas, após terem perdido grande parte de seus pés de cupuaçu pela doença conhecida como vassoura-de-bruxa, pararam de realizar a venda. Após o término dos dois mandatos do

prefeito que negociava com eles, tiveram que parar de fornecer o produto. Certa vez, também chegaram a tentar vender para o IDAM, "mas não passou no teste porque custaram demais a pagar", de forma que nunca mais tentaram realizar esse tipo de venda para a instituição. O desejo do casal, no entanto, é que as escolas e creches de Santa Isabel, bem como a casa de apoio de saúde localizada em Manaus que abriga moradores de Santa Isabel fossem abastecidas com a farinha que eles próprios produzem na região. Conforme outros moradores costumavam me dizer:

> A gente queria que a prefeitura comprasse pra mandar pras escolas e pra casa de apoio lá de Manaus porque o pessoal lá tá reclamando muito da farinha porque é daquelas que compram de Manaus e eles não gostam, gostam é daqui mesmo, da região. Todo mundo lá é de Santa Isabel. (Identidade preservada)

> Eles [alunos das escolas de Santa Isabel] não comem fruta que vem da roça. Eu notei [...] não sei se é falta de dinheiro. Só merenda que vem de Manaus, só comida dos brancos. E merenda tradicional indígena não tem. Eu notei. Devia ter, por exemplo, banana, abacaxi, batata-doce, cará. Me lembro muito bem [...] no tempo do finado Brigadeiro, ele comprava macaxeira e batata doce. De manhã, era de frito de batata japonês, às vezes na creche ele comprava macaxeira pra gente comer na hora da merenda com suco. Eu gostei. Foi a única época, no tempo do finado Brigadeiro. (Identidade preservada)

No entanto, as pessoas também me diziam que, enquanto estivesse esse "troca-troca" de prefeitos, não fariam negócio com nenhum prefeito, uma vez que a dívida de um não costumava ser repassada para o outro e, assim, caso vendessem para a prefeitura, poderiam ficar por muito tempo esperando o dinheiro da venda.

É interessante notar que até mesmo no momento da venda, as mulheres roceiras seguem também uma espécie de "ética da roça", por vezes dando produtos para seus vizinhos (sobretudo quando estes últimos vão buscar os produtos na própria roça) e escolhendo "vender primeiro pra quem precisa porque é bom pra gente e às vezes a pessoa quer comprar farinha e não tem né, aí é bom pra gente também. O que sobrar vai pra pagar conta no comerciante". É comum também que latas de farinha sejam trocadas pelas roceiras por outros produtos da roça ou até mesmo por roupas, uma vez que os moradores costumam dizer que o dinheiro circula pouco na cidade, sendo comum verificarmos trocas mais diretas desse tipo.

Partilha, reciprocidade e circulação

Nos caminhos que realizam para roça, as roceiras comentam sobre o funcionamento da política e do sistema econômico que se instala em Santa Isabel, recusando que a dependência ao dinheiro ocupe toda função em suas vidas e dando suporte aqueles que passam por necessidades com relação à alimentação de suas famílias. De acordo com uma espécie de "ética da roça", entre as roceiras sabe-se que, ainda que a restrição de terra comece a crescer

devido à pressão fundiária, o trabalho na roça em si não é negado a ninguém, sendo sempre um meio das pessoas conseguirem produtos da roça para darem de comer aos filhos. A maniva e as demais plantas da roça parecem permanecer como um bem-coletivo (EMPERAIRE, 2010, p. 95) possível de circular entre aqueles que precisem dela para consumo próprio, permanecendo com uma alternativa ao sistema político e econômico que ganha força no contexto urbano de Santa Isabel. O trabalho na roça, diferente do trabalho como funcionário público, como comerciante ou político, seria assim baseado em uma sociabilidade regida por relações de parceria, de "companheirismo" (EMPERAIRE, 2010, p. 114) e não por relações de mercado. No entanto, é importante ressaltar que a falta de circulação de renda é uma das principais queixas dos moradores de Santa Isabel que conheci e, tanto as mulheres roceiras quanto o movimento indígena de forma mais geral apontam a necessidade de se pensar geração de renda a partir da valorização dos produtos provenientes da roça.

Embora apontem para essa necessidade, as mulheres ainda assim continuam a elaborar uma base econômica própria da roça, assim como faziam suas mães e os indígenas que vieram antes delas, nos lembrando que o dinheiro e a renda fazem parte do mundo, mas não devem ser utilizados como os únicos mediadores das relações das pessoas, consigo mesmas e com os outros (SIMONI, 2004, p. 87), uma vez que há toda uma "ética da roça" que também passa pelas relações entre as mulheres. Conforme nos lembra o mito de Kalitairi sobre a origem dos produtos da roça analisado por Nicolas Journet (1988), o desejo de enriquecimento material e de acúmulo de produtos da roça acaba por nublar a visão de quem vai por esse caminho, causando conflito e separação. No entanto, a roça em si parece nascer desse conflito.

Em seu trabalho entre os Coripaco, Journet (1988) relaciona o cultivo e a produção da roça com a organização social da comunidade, usando para isso a noção de partilha e circulação dos produtos da roça, gestão de conflitos internos e o lugar do chefe entre os Coripaco. Segundo ele, a partilha dos produtos e conhecimentos da roça apareceriam, para os Coripaco, como necessidade complementar àquela do conflito interno, estando ambas implicadas na segmentação da comunidade. O autor encontra essa relação de complementaridade na análise das versões das narrativas míticas que recolheu sobre o herói fundador dos cultivos na roça, Kalitairi. Nesses relatos, Kalitairi a princípio possuía a exclusividade das roças e, por ter se inebriado com tal poder, haveria se metido com a mulher de seu filho, provocando seus ciúmes e iniciado a agressão e o conflito. O conflito, seja dentro de uma mesma comunidade ou entre comunidades vizinhas, seria aqui resultado da tentativa de monopólio das roças e da consequente desigualdade (JOURNET, 1988). No mito, a

reconciliação se estabelece a partir da distribuição do conhecimento e dos produtos das roças, iniciando assim a troca e a formação de um novo conjunto. A organização social da comunidade seria, assim, resultante a uma só vez de um conflito e de um seguinte partilhar reconciliador das roças. O valor da posse sobre a roça não seria, portanto, um privilégio do chefe, aparecendo como necessária sua distribuição e circulação. Faz sentido, assim, que o chefe da comunidade não seja o protagonista, mas um gestor, um "cultivador" de roças. A roça é seu atributo mínimo e assim ele controla a estabilidade por meios que não os da guerra: a estabilidade está na própria comunidade local que tem a partilha da roça como valor comunitário, sendo este independente do chefe.

> O cultivo das roças não seria portanto um emblema social ou um polo que reuniria em torno dela a comunidade como o faz o chefe: ela é socialmente eficaz sob a condição de ser distribuída ao conjunto de homens do grupo e permite tratar os conflitos. Assim sendo, os conflitos são toleráveis no interior de um espaço de relações onde os produtos da roça podem ser trocados [...] é o caso das festividades, principalmente construídas em torno do consumo de caxiri, reunindo comunidades diferentes. (JOURNET, 1988, p. 148)

Journet distingue na vida da comunidade duas realidades independentes: a vida comunitária, que teria a partilha de comida como a expressão cotidiana da participação dos coresidentes; e a unidade doméstica ("*foyer*"), que se caracterizariam por relações mais pessoais de parentesco nas quais as trocas e união de esforços entre homens e mulheres para realização dos trabalhos assumiram maior relevância. Embora essas duas realidades sejam independentes, ambas estão fundadas sobre as concepções de reciprocidade (JOURNET, 1988, p. 157).

Entendendo o trabalho na roça como parte da esfera da unidade doméstica, Journet (1988) mostra como, embora a autonomia em matéria de produtos da roça seja o ideal, esse tipo de atividade poderia também ser pensado como a ativação de uma rede de relações de suporte que cumpre a observância das obrigações ligadas ao parentesco. Uma filha ou um genro, por exemplo, frequentemente ajudam seu parente de idade a explorar sua roça e, sobretudo, no seu processamento da mandioca. Em troca de sua ajuda, a filha ou o genro recebem uma parte dos produtos cozidos que ela contribuiu para preparar.

Uma autora que também aponta para o lugar da reciprocidade nas relações ligadas à roça entre os grupos indígenas da região é Janet Chernela (1987). Em seu trabalho, ao olhar para os deslocamentos das mulheres guiados pela observância às regras de exogamia linguística e ao padrão de residência virilocal, Chernela expande a análise da circulação dos elementos que constituem a roça dentro da comunidade para ver como essa se dá entre

comunidades distintas da região. Nas aldeias Arapaso, Tukano e Wanana onde pesquisou, Chernela percebe como as alianças matrimoniais criam canais que possibilitam a troca de variedades de mandioca na bacia do Uaupés. As mulheres que se mudam de suas comunidades de origem para viverem junto ao grupo do marido são, a principio, estrangeiras na nova comunidade. Continuam, no entanto, mantendo contato com sua família procriativa, visitando frequentemente seus pais e irmãos nas comunidades de origem. Percorrem assim diferentes aldeias e nelas estabelecem relações por meio das quais as variedades de mandioca são reconhecidas, trocadas e transportadas:

> Os horticultores Tukano buscam ativamente novas variedades de cultivares, quando viajam. Na bacia do Uuapés, as visitas são em geral longas, variando de semanas até meses. O agricultor visitante tem tempo de sobra para observar os cultivos de seus hospedeiros. Auxilia seus parentes no trabalho da roça e, dessa forma, observa toda a gama de variedades de mandioca nela plantadas. A mulher seleciona e solicita variedades aos parentes que a hospedam, levando-as à aldeia do marido onde distribui talos (mudas), à maneira de oferendas, às outras mulheres, sempre que solicitada. Quem recebe uma dessas dádivas fica obrigada, pelas regras de reciprocidade, a: 1) fornecer à doadora os novos cultivares que encontrar; 2) devolver uma parte das gerações futuras, se a colheita da doadora se perder. (CHERNELA, 1987, p. 154).

Nesse contexto que Chernela delineia, percebe-se um processo no qual a mulher, a uma só vez, mantém seus vínculos com sua família procriativa e se insere na comunidade do marido por meio de relações de reciprocidade mediadas pelas variedades de mandioca trocadas. Esse processo pode ser pensado à luz da relação que Cristiane Lasmar (2005) estabeleceu entre a posição da mulher indígena na região do Uaupés e o quadro teórico mais amplo de Joanna Overing acerca da "reciprocidade como um modelo de relação com a alteridade" (LASMAR, 2005, p. 62). A mulher, entre os grupos Tukano do Uaupés, estaria desde sempre em uma posição ambígua devido à sua condição de deslocamento: ao mesmo tempo que é vista em sua comunidade como alguém que potencialmente cederá parte das qualidades de seu grupo de origem para o grupo do marido, a mulher também é aquela que, uma vez casada, é encarada como uma estranha entre o grupo de irmãos da nova comunidade onde vai residir. Representa a diferença e, assim, torna-se uma metáfora dos perigos da alteridade. Essa alteridade que as mulheres encarnam deve ser controlada por meio de processos de consubstancialização que diluam essa diferença, como aqueles da comensalidade, de coresidência e de contato sexual.

Assim, Lasmar faz uso da ideia de Overing sobre o lugar da reciprocidade como princípio organizador da socialidade ameríndia, promovendo formas de convívio com a alteridade e a diferença. A meu ver, tanto o valor da partilha de produtos e conhecimentos da

roça apontado por Journet (1988), quanto as trocas de variedades de mandioca evidenciadas por Chernela (1987), podem ser pensados dentro dessa relação entre o lugar de ambiguidade da mulher e a produção da socialidade. Para pensar essas transmissões e circulação de nomes, conhecimentos, técnicas corporais e produtos que envolvem a roça se faz necessário compreender também como a concepção do social aparece em diferentes domínios das sociedades ameríndias. Torna-se necessário, portanto, olhar para as estruturas de aliança, para a cosmologia, mitologia e para o simbolismo entre os gêneros, caminho seguido por Lasmar (2005, p. 63) a partir da sugestão teórica de Joanna Overing.

No entanto, as relações de troca estabelecidas não se restringem ao universo dos grupos Tukano. Chernela observa que a rede de importação da mandioca estende-se para abarcar também o mundo dos brancos, com quem os índios, em sua busca ativa por novidades, obtêm variedades exóticas de mandioca. Essa busca, ao que tudo indica, incorpora as cidades como um *lócus* importante de trocas. Emperaire e Ludvine Eloy (2008), olhando para essas redes na cidade e na comunidade, mostram que tais trocas podem, em alguns casos, se dar com a mesma proporção em ambos os espaços. Isso porque, quando famílias indígenas de diferentes locais do rio Negro vêm para um centro urbano, trazem consigo estacas e sementes que irão ser repassadas a partir das relações sociais (vizinhança, compadrio, casamento) que seus membros estabelecerem (EMPERAIRE, 2010). Alguns desses centros acabam por concentrar uma grande diversidade de origem geográfica, social e econômica múltipla: em Santa Isabel, por exemplo, frutas e verduras produzidas em Manaus são compradas no comércio da cidade e suas sementes são plantadas (EMPERAIRE; ELOY, 2008).

Conforme pude perceber em Santa Isabel, embora as plantas, as sementes e os produtos da roça circulem por meio de relações de parentesco e vizinhança, aqueles que não colocam seus bens para circular e não ajudam aos demais, em longo prazo também deixam de receber, uma vez que estabelecem assim uma espécie de ruptura na "parceria" ou na "camaradagem". O trecho abaixo exemplifica essa situação:

> Todo mundo tá achando o vizinho Fulano ruim. Ninguém dá nada pra ele. É um cara que você tem que vender tudo. Porque ele é muito mentiroso. Nunca dei pra ele alguma coisa, mas ele também não dá pra ninguém. Ele nunca deu, também não vou dar. A pessoa que é boa comigo, eu sou boa com ela. Isso não é camaradagem. Ele só quer pra ele." (Identidade preservada)

Mulheres roceiras e a ética da roça

Esses trabalhos podem nos ajudar a entender porque a "suvina"[17] e a vontade de acúmulo são tão repreendidas no que diz respeito aos produtos da roça em Santa Isabel, uma vez que essas seriam expressões que tiram de circulação bens coletivos deixados pelos demiurgos para a alimentação humana de forma geral. A suvina é, assim, constantemente apontada por todos quando é percebida enquanto expressão de alguém. Da mesma forma, a ociosidade e a "preguiça" são também inimigas dessa mesma "ética da roça" e, portanto, devem ser ativamente combatidas pelas pessoas, sobretudo entre a juventude, algo que não se realiza inteiramente no contexto citadino no qual o modo de vida dos jovens segue em muito a rotina da instituição escolar (ver capítulo três).

Embora aqui eu faça uso da expressão "ética da roça", Lasmar (2005), estudando as mulheres indígenas em São Gabriel da Cachoeira, adota a noção de "moral" para tratar a "associação estreita entre os valores que cercam o trabalho na roça e a ética da vida em comunidade"(LASMAR, 2005, p. 183). Segundo a autora, a moral de uma comunidade está ligada, entre outras coisas, à capacidade de trabalho das mulheres nas roças, uma vez que uma maior produção proporciona festas de caxiri maiores com mais convidados. Embora a dimensão comunitária apareça de outra forma em Santa Isabel e as festas de caxiri não aconteçam com tanta frequência no contexto citadino, ainda assim acredito poder usar a análise da autora para pensar como a "performance" de uma mulher é constantemente observada pelas outras.

Assim como o que Lasmar observou, quanto mais uma mulher trabalha na roça, maior seu prestígio como mulher trabalhadeira, sendo, no caso de Santa Isabel, conhecida como uma mulher roceira. A atividade na roça aparece como fonte de orgulho e autoestima. Conforme apontou a autora, nas cidades, por outro lado, o ritmo da atividade agrícola vai sendo adaptado às rotinas mais individualizadas que incluem diferentes demandas e estímulos. Conforme descreve Lasmar, a significação e vínculo da roça na vida das mulheres vai assumindo outros contornos por conta de fatores distintos, como a maior dispersão espacial dos parentes e ausência de um sentido coletivo à existência (LASMAR, 2005, p. 171). Além disso, mulheres mais jovens, por aprenderem a associar sua realização pessoal com a escola e o trabalho, muitas vezes acabam vendo a roça a partir de um sentido mais instrumental (LASMAR, 2005, p. 183).

[17] Suvinar algo é recusar-se a partilhar aquilo com os demais, próximo aquilo que entendemos como egoísmo.

Em Santa Isabel, no entanto, embora a relação com a roça possa alcançar diferentes contornos entre as mulheres, ainda assim parece estar presente uma espécie de "ética da roça" que ajuda as mulheres roceiras a orientar seu cotidiano de trabalho. Acredito que parte disso possa ser iluminado quando se pensa na roça e nas plantas cultivadas como um bem concedido à humanidade por um demiurgo presente nas narrativas míticas e histórias contadas pelas mulheres (ver APÊNDICE A). Da mesma forma, as tarefas e etiquetas conferidas às mulheres para o trabalho na roça estariam ligadas à uma atualização cotidiana da relação das mesmas com o passado mítico de seus povos, ainda que em meio a um contexto multiétnico citadino onde muitos outros atores, agentes e relações supralocais se fazem presente. Ainda nesse contexto citadino, a lida na roça lembra às pessoas que o trabalho da roça em si, como tudo aquilo que os demiurgos deram a humanidade, é um dom, um instrumento de criação de vitalidade e abundância que deve ser constantemente atualizado durante o cotidiano das mulheres.

Como etiqueta, comenta-se entre as roceiras que feixes de maniva nunca deveriam ser descartados ou vendidos, uma vez que a maniva seria originada do próprio corpo do demiurgo criador (conforme também apontou EMPERAIRE, 2010, p. 47), sendo, portanto, também "osso da gente", uma vez que alimenta seus filhos com uma diversidade de produtos que garante o crescimento e bem-estar da família. No entanto, com o crescimento da cidade, se comenta que "agora estão vendendo até maniva". A "suvina" é apontada pelos moradores de Santa Isabel como fenômeno crescente em meio à progressiva urbanização de Santa Isabel, sendo assim expressão repreendida pelas mulheres roceiras que parecem apontar a mandioca e os produtos da roça como bens coletivos que devem circular (EMPERAIRE, 2010, p. 95), assim como indicar o trabalho de beneficiamento da mandioca como um direito de toda mulher que busque produzir a alimentação de seus filhos. O cotidiano de trabalho na roça, bem como o usufruto de seus produtos seriam aspectos sagrados da própria vida das mulheres roceiras e da continuidade de seus filhos e parentes.

Embora tendo sido feita em um contexto etnográfico bastante distinto daquele da cidade, a pesquisa de Christine Hugh Jones (1979) aponta para ideias que nos ajudam a pensar como a lógica do trabalho na roça não parece operar apenas em função do produto final obtido, mas também a partir da importância do envolvimento das mulheres roceiras com as próprias etapas de cultivo e de beneficiamento do alimento proveniente de suas roças enquanto etiquetas e procedimentos rituais deixados pelos demiurgos.

Em seu trabalho, Hugh Jones chama atenção para o fato de que o longo e penoso processo envolvido no beneficiamento da mandioca parece corresponder a atos rituais que

falam sobre reprodução social, união, separação, ciclo de vida, além de passar por elementos da relação mãe e filhos. A autora, estudando os Barasana localizados em território colombiano, chamou atenção para o lugar das atividades de produção e cultivo da mandioca realizadas pelas mulheres nos processos de reprodução social Barasana, traçando assim um paralelo entre o tratamento da mandioca e os rituais de Yurupari de iniciação masculina. Para isso, Hugh Jones parte de uma descrição da divisão sexual das tarefas na produção do alimento e aponta para a centralidade do cultivo e preparo da mandioca na vida diária e identidade das mulheres, descrevendo de forma muito rica as diferentes etapas envolvidas em seu processamento e suas implicações para a própria estruturação de tempo. A autora evidencia como as transformações realizadas pelas mulheres a cada etapa da produção podem ser analisadas não só pelas operações tecnológicas que engendram, mas pelas alusões míticas encontradas no contexto de uso dos produtos, nos comentários das mulheres sobre os processos e nos equipamentos produtivos utilizados (HUGH-JONES, 1979, p. 180).

Em sua análise de narrativas míticas, Hugh Jones (1979) mostra como os processos de cultivo e processamento da mandioca fazem também referência a importantes processos de reprodução do ciclo de vida humano Barasana (individual e coletivo). A analogia tomada em consideração, segundo a autora, não seria aquela entre os elementos em si, mas entre os diferentes tipos de transformação nos quais esses processos estão envolvidos. Essa analogia poderia ser traçada, por exemplo, a partir da relação da mãe diante da filha existente entre os tubérculos de mandioca e as mulheres. Seguindo essa afinidade, a autora propõe pensar que, entre os Barasana, o cultivo e preparo da mandioca seria comparável àquele envolvido com a gestação e o parto, tendo as mesmas preocupações centradas nos processos de separação e combinação de elementos que fazem parte do ciclo de vida (HUGH-JONES, 1979, p. 191; JOURNET, 1988, p. 319). Hugh Jones admite que devido à sua grande quantidade de referências, seria impossível atribuir apenas um sentido específico aos atos e produtos da mandioca. O que a autora faz é analisar então apenas alguns das etapas do ciclo de vida ao qual o processo da mandioca faz referência, como as ideias de concepção, crescimento e iniciação.

A autora sugere que, por essas associações metafóricas, os produtos da mandioca estariam aptos a serem incorporados nos rituais que dizem respeito ao tema da reprodução social. O processamento da mandioca, nesse sentido, poderia ser pensado como um equivalente feminino dos rituais masculinos do Yurupari e a distinção entre produtos de cultivo, consumo e uso feminino (mandioca e pimenta) dos produtos masculinos (coca, tabaco e yagé) proveria um modelo de reprodução sexual no qual se daria também processos de

união e separação entre os sexos, família, membros da maloca e até mesmo os mortos e os vivos, em tempos e formas diferentes.

Petecás, pequenas roças na capoeira

Embora sejam muitos os sentidos atribuídos pelas mulheres roceiras ao trabalho cotidiano na roça, na cidade de Santa Isabel é cada vez mais frequente observar outras formas de relação com a roça que parecem operar em um nível mais pragmático e instrumental. No contexto citadino, o cuidado de zelar diariamente a roça é visto muitas vezes como dispensável e, assim, muitas pessoas buscam certos atalhos para conseguir obter farinha sem precisar comprá-la, mas também evitando o envolvimento com toda penosidade característica da lida cotidiana na roça. De acordo com o que me contava dona Tereza, as pessoas hoje em dia querem ter pouco trabalho com a roça e fazem uma nova a cada ano em vegetação de capoeira nova, uma vez que nessa última as etapas de derrubada e queima seriam menos penosas e demoradas, além de nelas os tubérculos amadurecerem mais rapidamente. Essas roças pequenas feitas em capoeira e deixadas para trás após o primeiro plantio costumam ser conhecidas pelas mulheres como "petecás". Segundo dona Tereza, o fenômeno do aumento do número de petecás na cidade de Santa Isabel parece estar relacionado com uma espécie de falta de "coragem", "vontade" e "animação" de muitas mulheres para trabalhar cotidianamente na roça "faça chuva ou faça sol", além de muitas vezes as pessoas estarem "aperreadas" demais para esperar o tempo de maturação dos tubérculos plantados em mata virgem e, assim, precisarem abrir uma roça e na sequência colher de um ano para o outro.

Uma roça feita em capoeira costuma "dar mais rápido raiz", "amadurece rápido", "colhe mais cedo", algo que é explicado pelas mulheres tanto pela menor quantidade de raízes presente nesse tipo de vegetação quanto por possuir menos daquela "química" ou "cheiro" presente na mata virgem - essa "química", segundo me explicaram, embora fizesse o desenvolvimento das plantas na roça serem mais lentos, garantiria uma maior força da terra que permite ciclos de cultivo mais duradouro nas roças feitas onde antes era mata virgem. A fala de dona Tereza conta um pouco sobre o fenômeno dos petecás:

> Tem muita gente que faz só em capoeira e não zela. Só faz um ano, aí deixa e já vai fazendo outro. É porque é costume de cada um. Eles só arrancam uma vez, que dá mandiocona. A segunda replanta, quando vão replantar, já dá pequeno, né. Eles não querem arrancar pequeno, aí eles vão deixando, deixa mato crescer e pronto. Vão fazer outra de novo. Aí quando cresce mato, do tamanho que eles faziam, aí faz de novo [...] é assim que funciona. Cada qual tem seu jeito de trabalhar né. A minha cunhada tá na quarta replanta, já dá pequenininho mandioca com ela, mas ela continua plantando, porque ela gosta, ela trabalha assim né. Aí tem gente que não, só

> planta uma vez, segunda vez eles plantam e nunca tira mais não, só vão puxando a mandioca e pronto. Deixa cerrar, largou. (Dona Tereza)

Assim, segundo ela, existem ainda muitas pessoas que preferem plantar por mais tempo na mesma terra e zelar seus tubérculos por um tempo de maturação maior. "Depende de cada um roceiro [...] eu gosto de colher assim depois de um ano, bem maduro já, quase completando dois anos e meio, aí você começa a colher. Porque minha maniva é de um ano...de um ano pra três que eu vou colher", contava dona Tereza. Além do gosto de algumas roceiras por um tempo de maturação maior do tubérculo na terra, muitas pessoas preferem fazer roça em mata virgem porque o maior esforço no momento da derrubada, da queima e do cuidado é compensado com mais ciclos de produção, menos incidência de capim e de pragas. Uma roça de terra firme ou mata virgem costuma passar por três ou no máximo quatro replantes, conforme aponta dona Tereza nos trechos de entrevista na qual compara a feitura da roça em terra firme ou mata virgem em relação à roça de capoeira:

> Quando é terra firme [mata virgem], dá pra plantar até uns quatro anos. Quando é capoeira, uns dois. Roça de terra firme é bom porque dá mais fruta, banana, cana. Na terra firme planta, a gente tira mandioca, a gente replanta de novo, né. Segunda vez, né [...] aí terceira vez já vai enfraquecendo já a terra, já vai diminuindo a força da terra, aí pronto [...] as maniva já começam a ficar miudinha, fininha mesmo. Aí não dá bem não [...] é por isso que as pessoas deixam cerrar de novo. Serra, vira mato, aí roça, queima, aquela queimada é que dá mandioca né. Capoeira é bom também porque amadurece mais rápido que mata virgem, mas dá mais é maniva. (Dona Tereza)

> Na capoeira cresce mais rápido porque a terra é mais fofinha, já apodreceu, tem aquele adubo já, tem a terra queimada de antes, aquele cheiro. Na terra firme ainda tá crua, tem um cheiro forte, uma química que mata as manivas, porque é a primeira vez. A terra tá forte ainda, não foi mexida. (Dona Tereza)

O dossiê agrícola (EMPERAIRE, 2010, p. 54) diz a esse respeito que:

> O modelo conceitual da roça, *kupixá* em língua geral, é o de uma roça de mata (às vezes denominada mata virgem, seja uma formação florestal de mais de doze-quinze anos): é ela que responde plenamente ao significado do termo roça [...] Na prática, abrir uma roça na mata, em vez de abrir na capoeira, implica em derrubar no machado árvores de grande porte, trabalho de longa duração e penoso, esperar mais tempo para a secagem da vegetação antes da queima e para os tubérculos amadurecerem (um ano contra oito meses na capoeira). Tal diferença é analisada em termos de concorrência com as raízes das arvores, já decompostas no caso das capoeiras e de força da terra, fraca ou cansada nas capoeiras. É no longo prazo que o investimento é compensado: a produção é maior e haverá três ciclos de produção contra apenas um na capoeira. Além do mais, o mato rebrota com mais vigor nas roças de capoeira, implicando em um trabalho pesado de capina, com até cinco-seis passagens por ano.

Ademais, segundo dona Tereza, a busca por um maior tamanho e rendimento dos tubérculos de mandioca tem sido algo mais recente, uma vez que, no tempo dos antigos, não

se precisava de um excedente de farinha para venda, "era só pra consumo deles mesmo". De acordo com ela, ainda que o tamanho dos tubérculos fosse menor, as mulheres preferiam ainda assim manter e zelar sua roça em um mesmo espaço por anos seguidos, dado que a etapa da derrubada era mais trabalhosa na ausência de instrumentos como motosserra, por exemplo. Certa vez, de forma curiosa, dona Tereza chegou a aproximar o modelo de fixação da agricultura proposto pelo órgão de extensão rural com essa forma de plantar dos antigos em um mesmo espaço por muitos anos, "vamos voltar ao costume dos antigos de plantar todo tempo ali". Essas comparações feitas pelas mulheres baseando-se nas roças dos antigos parecem indicar que o fenômeno dos petecás seria mesmo recente, ligado a uma busca por maiores produções de farinha e a um crescente mercado de venda. Na entrevista dona Tereza esclarece a esse respeito:

> Os antigos faziam numa mesma área todo tempo porque eles não tinham machado pra derrubar e a madeira era enormezona, né. Cultivava uns dez anos uma mesma roça porque não tinha como derrubar outra roça, outra roça, outra roça. Aí eles cultivavam primeira plantação, segunda plantação, terceira replantação [...] aí vai pegando mandioquinha. E também porque naquele tempo nunca existiu de fazer farinha pros outros, minha mãe disse. É [...] nesse tempo dos antigos, da minha avó já. Era só pra consumo deles mesmo [...] tinha nada que tá com os patrão, fulano... Minha mãe disse que não vendia [...] eles comiam só consumo deles, faziam beiju, todo dia eles iam arrancar, tirava goma, fazia beiju, era assim, sabe. Era a comida deles. Não tinha nada de vender pros vizinhos, pros funcionários porque todo mundo tinha roça naquele tempo, né. A mandioca é pequenazinha, mas como era só pro consumo, fazia ali mesmo naquela roça mesmo. Aí depois deixa crescer de novo mato, vira mata alta. Eles fazem outra roça e aquela outra vira mata alta, né. Aí depois é só derrubar de novo, fazer roça, que ela já criou raiz, já vai dar de novo mandioca. (Dona Tereza)

Flutuação no preço da farinha

Essa mudança na forma de relação das pessoas com a roça a partir do cultivo dos chamados petecás costuma também ser apontada pelas mulheres para explicar as variações no preço da farinha de ano para ano. Segundo as mulheres, em anos de verão mais longo e com menos chuva, pessoas que têm diferentes tipos de relação com a roça (seja ela petecal ou roça convencional) conseguem deixar secar a vegetação derrubada para queimarem a nova roça. Conseguem assim preparar farinha para a própria família e para venda. Nesses anos, como há muita oferta de farinha, o preço diminui. Por outro lado, em anos de curto verão e muita chuva, apenas as mulheres roceiras que mantêm uma relação cotidiana com a roça conseguiriam acompanhar as pequenas variações climáticas e intervir a tempo de aproveitar os curtos espaços de verão para derrubar, deixar secar e queimar a nova roça. Quando isso

acontece, é frequente que as pessoas iniciem um novo ciclo produtivo na roça do ano anterior, mas, nos casos de terem sido feitas em capoeira com menor força da terra, os tubérculos resultantes desse segundo ciclo são demasiadamente pequenos, de forma que as pessoas obtêm uma quantidade de farinha menor. Nesses anos de muita chuva, quem não tem disposição e hábito de capinar "mesmo debaixo de chuva" acaba deixando o mato tomar conta e por vezes perde a roça. Assim, apenas as roceiras mais atentas e experientes conseguem fazer farinha nesses anos, de forma que o preço da farinha aumenta.

> Tem época que dá muita saída [de farinha]. Tem época que não dá saída não... quando todo mundo têm roça, não dá saída não. Tem épocas que eles não têm roça, aí dá saída. Não tem porque eles não cuidaram da roça, né. Vão só arrancando, arrancando, não vão replantando. Aí o mato começa a tomar conta. Aí não dá raiz, né. Aí perde a roça. Muita gente que perde roça [...] porque só vai uma vez por mês. Aí perde [...] aí falta farinha. Porque quando chove muito também a roça não queima, aí derruba e espera dá verão. Só faz quinze dias de verão, aí quem aproveitou, aproveitou. Quem não aproveitou, outro ano tem mais roça não [...] porque não queimou a roça dele. Como que eles vão plantar e colher depois, né? Às vezes é assim [...] chove chove chove, aí não dá pra gente fazer fogo pra queimar aquele resto de maniva de que tu tirou mandioca, né. Aí vai serrando já. Aí tem preguiça de ir pra roça embaixo da chuva pra capinar, já vai serrando. Acaba perdendo essa roça. No próximo ano também não tem mais roça onde arrancar... porque ele cultivou mal cultivadozinho, né. Plantou enfiando maniva pra lá e pra cá, aí arrancou aquelezinho e acabou já. Pronto. Não dá mais não. " (Dona Tereza)

> Porque tem um ano que dá verão, tem outro ano que não dá verão não. Aí já sabe [...] o outro ano não vai dar verão não. Dá pouco só. Mas esse ano deu muito verão, então para o ano, daqui a dois anos vai dar muita farinha. Pro outro ano a gente já sabe que não vai dar verão não [...] vai dar mais chuva. Porque esse ano deu muito verão [...] passou até já. Desde o ano passado que tá dando até agora, desde de setembro até agora, chove uns dois dias. Agora que tá começando a dar inverno só, tá ajuntando, né [...] tem época que não dá não, dá só pouquinho, uma semana assim só. Verão verão mesmo às vezes não dá não [...] às vezes dá 15 dias de sol, aí chove de novo. Depois 15 dias de sol, chove de novo. Aí a pessoa vai esperando. Quando completar 20 dias, aí já vai chover de novo, aí mato já vai tomando conta, né. Aí não queima não. Aí chega até no tempo de inverno [...] aí que chove mesmo. Lá pra março, maio, junho. Se faz um diazinho de verão, dois diazinhos, só isso mesmo. Aí já perdeu a roça. Agosto, setembro, outubro começa a fazer verão de novo [...] aí depende de São Pedro [...] ele que manda lá a chuva. Se não chover a tarde, chove de manhã ou a noite, é assim. (Dona Tereza)

> Mas nesse verão deu muito verão [...] muitas pessoas aproveitaram de fazer roça. Aí é o tempo deles colherem, de fazer farinha, né. A gente faz farinha e pergunta nas lojas, tá lotado as lojas. Aí as pessoas quase não valorizam a farinha não, eles quase não procuram de comprar. Só quem realmente não tem mesmo farinha, aí que procura, né. Quem não tem terreno pra fazer roça, aí eles procuram de comprar. Quem tem terrenozinho por ai, todo mundo faz. (Dona Tereza)

O fenômeno dos petecás, no entanto, desperta uma certa preocupação tanto por parte das mulheres roceiras quanto por parte dos pesquisadores que estudam roça na região. Isso porque a manutenção da diversidade de plantios nas roças (enquanto nos petecás planta-se sobretudo mandioca) e o respeito ao tempo de pousio para recuperação da biomassa vegetal

na sucessão florestal secundária são características da agricultura de corte-e-queima realizada na região que garantem a recuperação da fertilidade da terra. É a manutenção da "força da terra" ao longo do tempo que permite, segundo as mulheres, as continuidades da floresta, bem como a própria continuidade do cultivo a longo prazo, conforme também apontam os pesquisadores da região (EMPERAIRE, 2010, p. 51). Com o crescimento da cidade e o aumento da pressão fundiária, o tempo de pousio das capoeiras passa a ser reduzido, parecendo colocar em risco a reprodução do ciclo roça-capoeira-mata virgem no contexto urbano (ELOY, 2005).

CAPÍTULO 3:

DONA CECÍLIA E O "FIM DA ROÇA"?

Figura 55 - Dona Cecília na varanda de sua casa

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Nesse capítulo, descreverei a história de vida e a relação que dona Cecília estabelece com sua roça. Assim como dona Tereza, dona Cecília também possui uma trajetória multilocal que passa pela vida em sítios ao longo do rio, por períodos de tempo em Manaus e em barco regatão e pela moradia na cidade de Santa Isabel. No entanto, diferente da primeira, dona Cecília se relaciona com a roça como sendo essa uma das muitas atividades que realiza, estando essa multiatividade presente desde sua história de vida. A partir do cotidiano de dona Cecília, mulher Baré de 49 anos, compreende-se um pouco mais acerca das condições atuais de feitura da roça vivenciadas pelas mulheres na cidade. No capítulo estão incluídas as percepções das mulheres sobre mudança da atividade horticultora no contexto urbano, suas interações com agentes presentes nesse novo espaço, as inovações e experimentações

incorporadas por elas no trabalho da roça. Além disso, apontarei também alguns possíveis riscos e violências que a longo prazo parecem ameaçar as condições de produção e atualização dos elementos, saberes e práticas levados a cabo pelas mulheres donas de roça nesse contexto sociocultural das cidades. Além disso, tratarei também da interferência do alcoolismo na roça afastando os homens do trabalho na roça, as inovações e mudança no uso dos artefatos de beneficiamento da mandioca que apontam para uma maior incorporação de técnicas e tecnologias mais dominadas pelos homens, assim como o desinteresse dos mais jovens pelo trabalho na roça.

3.1 História de vida

Após termos sido apresentadas por meio do movimento indígena, dona Cecília tornou-se uma grande amiga que muito me ajudou durante o trabalho de campo. Além de me apresentar à outras interlocutoras e me ajudar na pesquisa de forma mais ampla, ela diariamente me convidava para visitá-la em sua casa, de maneira que passávamos os fins de tarde conversando na varanda de sua casa. Certo dia, quando estávamos as duas entrevistando um antigo morador de Santa Isabel acerca da história da cidade, dona Cecília tomou o rumo da prosa e começou a me contar em poucas horas toda sua história de vida. Segue na sequência os relatos contados durante essa conversa.

"Ninguém trabalhava roça direto": os tempos de sítio

"Cecília, vai lá na beira pegar uma vasilha com água. Cecília, hoje tu vai pescar. Hoje tu amola o terçado e vai roçar.", ensinava o pai de dona Cecília em seus tempos de menina no sítio. Embora parecesse um homem duro, dona Cecília admirava seu jeito de criar ela e seus quatro irmãos, dois homens e duas mulheres. "O jeito dele já era certo mesmo. A palavra dele tinha força de lei". Para dona Cecília, seu Raimundo, Baré, era um senhor muito respeitado não só pelos filhos como pelos vizinhos nos arredores de onde morava. Nascido no sítio em Santa Bárbara, no rio Uneuxi, se mudou com seus pais para o igarapé Ereré para trabalhar em "empresa" de extração de seringa. Ainda rapaz, mudou-se após a morte da mãe para um sítio no Toró, localizado à margem direita do rio Negro, próximo a comunidade de Canafé (município de Barcelos), onde se juntou com sua primeira esposa, continuando a entregar "produto" para empresa, dessa vez na comunidade São Tomé. Após a morte de sua primeira esposa, o pai de dona Cecília passou a trabalhar em viagens com a empresa em um barco, colocando a única filha que havia tido até então para estudar na casa dos salesianos em Santa

Isabel (que mais tarde viria a se tornar o internato). Em uma das viagens que fazia para o alto curso do rio Negro, seu Raimundo conheceu dona Maria, mãe de dona Cecília. Seu Raimundo gostou dela e pediu para que ela viesse viver junto dele no médio curso do rio, no sítio Toró. No sítio Toró nasce dona Cecília, suas três irmãs e três irmãos. Quando a perguntava como era o local onde nasceu, dona Cecília falava do aspecto diferente que tinha a mata para aqueles lados:

> O mato do lado de lá é diferente do mato daqui, já percebeu essas coisas? Eu sempre percebo [...] porque o mato daqui é mais alto, tem mais terra firme assim limpo e pro lado de lá eles estão mais cerrado, com aru, tiririca que corta a gente, sororoqueira, é feio o mato de lá, muito espinho também. O daqui é mais limpo. Diferença de terra parece que não tem não: pra lá também dá areia, dá barro, só não dá piçarra que nem aqui.

Em seu sítio, dona Cecília e a família dividiam seu tempo entre fazer roça, pescar e tirar produto. "Ninguém trabalhava roça direto, né. A gente fazia roça, pegava e plantava de uma vez tudinho. Passava dois ou três dias plantando. Porque meu pai era pescador, aí a gente ia embora pescar junto. Cada filho tinha uma canoa e ia junto. Só quem era mais novo mesmo ia na canoa com meu pai." Dona Cecília se emocionava lembrando da cena que descrevia:

> Ele botava a canoa grande, sentava na proa e remava, remava. E os filhos tudo atrás, cada um com uma canoa. Na canoa iam os cachorros, ia galinha. A gente fazia paragem e ficava lá na canoa. Aí a finada minha mãe saía, fazia jirau de varinha, botava as panelas, tudinho pra lá - e a gente ficava na canoa junto.

Peixe, tartaruga, cabeçudo: tudo seu pai pescava, moqueava, salgava e levava para o ponto onde entregaria para o patrão ou para os muitos barcos conhecidos como regatão que passavam pela região, trocando mercadorias trazidas de Manaus por produtos como seringa, sorva, piaçava, peixe moqueado, farinha. O barco regatão tinha data marcada para chegar, de forma que a família saía do local onde estivesse para esperar o regatão na comunidade mais próxima. Quando viam o barco passando, iam de encontro a ele na canoa para entregar os "produtos" e fazer "rancho" (conjunto incluindo café, açúcar, bolacha, sabão, roupa, rede, óleo para lamparina). Dona Cecília se lembra bem dessa época, com saudades do tempo em que começava a conhecer essas mercadorias do mundo dos brancos que vinham da cidade. Rindo, conta da primeira vez que ela e os irmãos comeram bolacha e de quando seu pai comprou uma sandália para ela pela primeira vez. "Eu olhava assim pro meu pé com a sandália. Não queria nenhuma terra encostando na minha sandália!"

Uma vez com o rancho, a família regressava ao sítio Toró. "A gente chegava lá e já ia embora pra roça! Amanhecia três horas da madrugada, todo mundo de pé, até os pequenininhos". Dona Cecília contava que era a mais preguiçosa dos irmãos e que sentia frio

quando os pais mandavam tomar banho logo cedo pela manhã para espantar a "preguiça" antes do trabalho na roça. Lembra que os pais faziam café e sua mãe fazia mingau para os filhos, enquanto o pai já estava amolando o terçado. Cada um dos filhos tinha um pequeno terçado e um cesto cargueiro que colocavam em cima de uma mesma tábua, dona Cecília faz questão de lembrar. O pai chamava "Bora embora bora embora!" e todos os filhos o acompanhavam pelo caminho até a roça. Dona Cecília, enquanto contava, me dizia que a roça que fazia no sítio era mais perto de sua casa do que a que faz atualmente na cidade. "Ixi! Aqui é longe, né. Porque por aqui por perto tudo tem dono, o mato só tem é longe."

Dona Cecília lembra que seu pai fazia a derrubada, abrindo a nova roça e os filhos todos, mulheres e homem, iam roçar na sequência. Seu pai tinha o costume de fazer roça só de capoeira. Ela lembra da mãe e das irmãs e irmãos zelando e capinando a roça aberta por seu pai e, rindo, conta de suas estripulias de menina que por vezes se escondia e fingia estar trabalhando, enquanto esperava na sombra a família terminar a lida. Depois de ficarem uma ou duas semanas trabalhando na roça, capinando e fazendo farinhada, a família já estava pronta para ir novamente pescar.

Dona Cecília lembra que ela, os irmãos e as irmãs iam animados, levando farinha e beiju que haviam preparado no sítio para comer com o peixe da pesca. Em suas canoas, os filhos e filhas levavam também melancia, cachos de banana e outras frutas que estivessem disponíveis na roça.

Chegada a época do verão, era "tempo da seringa" e entre os meses de dezembro, janeiro e fevereiro, dona Cecília, seus pais, irmãos e irmãs iam para os seringais. Seu pai, conforme contava dona Cecília, "abria estrada" de 100 seringueiras para os filhos, de 200 para a mãe de dona Cecília e de 500 para ele. Logo cedo pela manhã, cada um ia pela sua estrada levando seu próprio preguinho/tala, curuatá e tigela para tirar seringa, enquanto um dos filhos homens ia pescar e uma das mulheres ficava em casa cozinhando e cuidando do irmão menor. Passado o período de seringa, a família voltava para o sítio para cuidar da roça, fazer farinha e beiju. Novamente ficavam apenas por duas semanas e, em seguida, saiam novamente para pesca, para o corte de sorva ou para quebra de castanha, movimento que se repetia ao longo do ciclo de cheia e vazante do rio ao longo do ano.

Manaus e o trabalho no barco regatão: o choro e o medo

Já mais crescidos, os irmãos e irmãs de dona Cecília aos poucos foram indo embora, alguns se casaram e foram morar em outros sítios, outros foram trabalhar piaçava ou trabalhar como empregada em Manaus. Apenas ela e seu irmão mais novo ficaram no sítio Toró. Então,

quando tinha 10 anos, uma senhora chamada dona Raimunda que trabalhava em um regatão de comprar seringa pediu para os pais de dona Cecília que esta fosse com ela para Manaus para ser companheira dela, ajudando nas tarefas da casa. Os pais, pensando que a ida seria boa para que Cecília pudesse frequentar o colégio em Manaus, aceitaram a proposta. Dona Cecília lembra com angústia do tempo que passou em Manaus, em uma casa no bairro Japiim, onde a patroa a trancava e a deixava sozinha passar dias sem comida. Por sorte, conta dona Cecília, seu pai enviou uma carta por meio do regatão pedindo para que a filha retornasse. Ao voltar, dona Cecília conta que sua mãe chorou muito ao encontrá-la tão magra e fraca, mas que nunca soube do que se passou em Manaus durante o tempo em que ela viveu lá. De volta ao sítio, com 11 anos, Dona Cecília começou a estudar na comunidade Canafé, próxima à cidade de Barcelos.

Quando dona Cecília tinha 14 anos, a esposa do patrão de seu pai pediu para os pais de Cecília que ela fosse trabalhar como babá de seus filhos durante as viagens que o regatão deles fazia. Logo no início do trabalho, dona Cecília novamente viveu situações de humilhação e violência parecidas com as que havia passado anos antes em Manaus. Sem lhe pagar salário, a patroa de dona Cecília a submetia a uma carga de trabalho excessiva que incluía não só os trabalhos com as crianças, mas também serviços dentro do barco. Ainda bem jovem nessa época, ela costumava tremer e chorar muito, sentindo muito medo dos maltratos e ameaças da patroa e das tentativas de abuso que sofreu por parte dos outros tripulantes durante o período que trabalhou no barco. O barco no qual trabalhava costumava atracar de tempos em tempos em alguns portos e por ali ficar por alguns meses. Foi assim que, em um dos passeios que fazia com os filhos da patroa pela cidade de Barcelos, dona Cecília por sorte reencontrou a irmã. Sua irmã a aconselhou a voltar para perto da família. Dona Cecília lembra que naquela mesma noite ela voltou ao barco e se recusou a preparar o jantar, avisando que iria embora naquela mesma noite para junto de sua irmã, que a ajudou a se desvencilhar das ameaças da patroa. No dia seguinte, dona Cecília voltou para o sítio junto de seu pais, mas nunca contou para eles o que havia acontecido porque achava que eles não acreditariam e que os colocaria em problemas com o patrão, dono do regatão no qual dona Cecília trabalhava sob regime de semiescravidão.

Os colegas de escola e a vontade de estudar no internato

Ao voltar, em 1985, dona Cecília pedia para o pai para que a inscrevesse no Internato Salesiano de Santa Isabel. Ela queria voltar a se reunir com os colegas que havia conhecido nos tempos em que estudou na comunidade de Canafé e que, em sua maioria, haviam ido

morar em Santa Isabel para completar seus estudos no internato. Seu Raimundo, no entanto, dizia à filha que o estudo não valia para mulher, apenas para os homens porque eram eles que deveriam aprender a fazer contas e saber o valor dos produtos extraídos sem serem enganados pelos patrões. Além disso, o internato exigia que os pais enviassem farinha, rancho e frutas para que as freiras mantivessem as crianças no colégio dos salesianos, de forma que seu Raimundo achava que seria muito pesado para ele sozinho sustentar a filha estudando lá. Dona Cecília ficava triste com a decisão do pai, mas com o tempo acabou se conformando e o ajudando nas suas atividades cotidianas de cuidar da roça, quebrar castanha, extrair seringa e pescar. Dona Cecília lembra com pesar que uma parte dos seus amigos que estudaram naquela época viraram professores depois e tiveram, segundo ela, uma vida melhor e menos sofrida que a dela. "Lá era bom porque era rígido. Tinha que amanhecer tomando banho, tudinho. Tudo era separadinho, mulheres com as freiras e homens com os padres. Era na regra mesmo. Ai, eu queria tanto. Queria ver como que era, mas meu pai não colocava."

Figura 56 - O antigo internato salesiano em Santa Isabel

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Os pedidos de dona Cecília incomodaram seu pai, que brincava dizendo que o primeiro homem que por ali aparecesse e que fosse trabalhador seria seu marido. Nesse tempo apareceram cinco irmãos para cortar seringa nas proximidades de onde ela e seu pai também trabalhavam. Os irmãos, provenientes da comunidade Samaúma, localizada no rio Darahá (na margem esquerda do rio Negro), embora trouxessem farinha feita por eles na comunidade, com frequência tinham que comprar mais e, para isso, iam recorrer ao pai de dona Cecília. A essa altura, Seu Raimundo, pai de Cecília, estava já em idade avançada e se sentia doente. Queria logo casar sua filha para que ela estivesse segura com um marido e uma família. Foi

assim que dona Cecília conheceu seu João, um dos cinco irmãos recém-chegados, com quem seu pai gostaria que ela se casasse. Dona Cecília, de início, não queria casar. Seu desejo era continuar solteira, estudar e trabalhar viajando, conhecendo os lugares. Na opinião de seu pai, era importante que ela se casasse porque o marido poderia sustentar sua filha e lhe dar o que ela precisasse, mas dona Cecília não acreditava nisso: "Não, eu não quero nada não porque tudo que um homem faz, eu também faço. Não preciso de nada não."

A fuga, o casamento obrigado e a mudança para a cidade

Vendo que seu pai a obrigaria a se casar, dona Cecília fugiu por dois dias, mas teve que regressar por conta de um forte temporal. Ela conta com tristeza sobre o dia em que voltou para casa e encontrou suas malas prontas, sendo obrigada a viajar para longe de seu pai junto com um homem que ela não conhecia. Dona Cecília chorou por dias seguidos. De início, ela foi morar junto com os pais de seu João, no seringal de uma ilha próxima ao local onde vivia antes com seu pai. De lá, dona Cecília conta que foi começar sua vida na comunidade Samaúma, no igarapé Darahá, onde fez questão de que ela e o marido tivessem sua própria casa e que trabalhassem para ter suas próprias coisas. Nessa época, decidiram então começar a trabalhar com piaçava, indo residir no piaçabal localizado no próprio rio Darahá, onde construíram uma pequena casa de folha no meio da mata e moraram por um tempo, até regressar para a comunidade Samaúma.

Passado alguns anos, dona Cecília e seu João resolveram se mudar para a cidade de Santa Isabel. Chegaram na cidade há quatorze anos, tempo que lembram pela idade da filha mais nova e por ter sido o primeiro mandato do prefeito conhecido por Brigadeiro. Quando primeiro vieram, a família toda ficou morando em uma canoa na beira do rio Negro, algo comum entre famílias recém-chegadas de comunidades e sítios que, ainda sem casa, permanecem morando em canoas. Passado um tempo, o casal e os filhos foram viver temporariamente na casa da mãe de seu João, que havia se mudado anos antes em busca de tratamento de saúde. A casa estava localizada no bairro Santa Inês, um dos mais antigos da cidade, mas foi breve a estadia de dona Cecília e seu João ali, uma vez que o espaço era pequeno para todos os filhos do casal e os atritos entre dona Cecília e a família de seu João começaram a acontecer. Dona Cecília sempre havia feito questão de ter sua própria casa, construída pelas mãos do marido, com uma cozinha ampla do lado de fora da casa, onde pudesse organizar suas coisas adquiridas e feitas pelo esforço de seu próprio trabalho. O que puderam conseguir naquele momento, no entanto, foi apenas um pequeno "barraquinho" no bairro Dom Walter.

Foi nesse bairro que descobriram que em breve o prefeito mandaria construir um pequeno conjunto habitacional para que as "pessoas da beira" viessem morar. Pessoas da beira eram as famílias que, por costume de morar na beira do rio em comunidades e sítios, não conseguiam se adaptar à vida nos bairros e, assim permaneciam morando em canoas ou em casas simples de madeira construídas por eles mesmos na beira do rio. "As pessoas da beira gostam de ficar perto da beira pra vigiar a canoa. Tão acostumados. Pessoal daqui gosta da canoa porque eles pescam, o transporte dele já é aquele mesmo. Se for morar longe, já pode perder o transporte deles". Por já ter vivido na beira, dona Cecília sabia que o risco de um acidente com crianças e idosos naquele local era grande durante as cheias do rio Negro, assim como o sabiam as assistentes sociais de Santa Isabel, que começaram a selecionar as famílias que seriam transferidas para o novo conjunto habitacional. Dona Cecília e seu João, embora não morassem mais na beira, eram conhecidos pelas assistentes sociais por morarem em um pequeno e frágil barraquinho de madeira daquele mesmo bairro, em uma situação considerada precária, arriscada e insalubre. Uma das assistentes sociais levou então dona Cecília até o prefeito Brigadeiro a fim de que ela o pedisse para habitar uma das casas do conjunto habitacional. "O prefeito foi bom pra gente e fez doação", conta dona Cecília sobre o dia que ganhou a casa no conjunto habitacional Dom Walter, a qual havia acabado de ser abandonada por uma das famílias que não abriu mão de continuar morando na beira, fenômeno bastante comum na cidade de Santa Isabel.

A casa no conjunto habitacional e a roça na cidade

"Antes do conjunto, isso aqui era tudo mato", contava o esposo de dona Cecília. Dona Cecília e seu João contam que assim que chegaram, conheceram os primeiros moradores do bairro vizinho conhecido como Santa Inês, um dos mais antigos de Santa Isabel. Na época, os moradores contavam que, assim que chegaram, faziam roças atrás de suas casas na cidade, mas que, com o tempo e o crescimento da cidade, passaram a cultivar na área que seria mais tarde cortada pela estrada do Tibahá. Moradores vindos dos sítio e comunidade aos poucos iam ocupando e criando novos bairros vizinhos, como o do São José Operário, cujos moradores também começaram a fazer roça para os rumos do Tibahá. "Nesse tempo era chegar e fazer roça do tamanho que queria porque não tinha ninguém ainda. Faziam de 1000 m de comprido por 500 m de fundura lá pro Tibahá e alguns tirava 300 m por 100 m atrás de casa". O bairro do Dom Walter, onde foram morar seu João e dona Cecília, surgiu um pouco mais tarde, mas seus moradores também foram procurar ter roça na área do Tibahá.

Para que os recém-chegados fizessem roça e obtivessem o sustento da família, alguns parentes, vizinhos de bairro ou conhecidos dos tempos de comunidade e sítio que haviam chegado antes na cidade, por vezes, doavam uma parte do terreno que haviam conseguido nos tempos em que havia maior disponibilidade de terras acessíveis. Alguns, mesmo com terreno grande, optavam por não doar ou emprestar, continuando a zelar o local, plantar árvores frutíferas como cupuaçu, bacaba, açaí e, assim, manter um sítio para família. Para os recém-chegados que ainda não tinham condição de ter sua própria roça, alguns moradores mais antigos costumavam chamá-los também para que os ajudassem e, assim, ganhassem farinha para a família.

De início, as casas de forno da cidade costumavam ficar na parte de trás das casas do bairro, mas com o tempo e o crescimento da cidade, conforme as roças foram sendo feitas mais distantes, novas casas de forno tiveram que ser construídas, dessa vez próximas, às roças na área do Tibahá. Assim foi com dona Cecília e seu João, que obtinham farinha para a família ajudando os vizinhos na roça deles até que, há cerca de oito anos, uma vizinha de bairro "deixou tirar um pedaço de terra" em uma parte do terreno dela, emprestando para que o casal pudesse obter o sustento da família. Dona Cecília lembra que foram ao todo, seis anos sem ter sua própria roça, trabalhando na roça dos vizinhos para poder assim ganhar farinha. Sem roça, dona Cecília não trouxe os tipos de maniva que costumava plantar em seu sítio, de forma que conseguiu as que hoje se encontram em sua roça a partir de suas relações de vizinhança na cidade. Anos mais tarde, tendo falecido a vizinha que lhe cedeu o terreno, seu João ainda não diz que o terreno é seu, uma vez que havia sido apenas cedido, pertencendo ainda à família da antiga vizinha. No entanto, em sua fala, demonstra o interesse de tirar o cadastro da terra, uma vez que a cidade está crescendo e há grande incerteza sobre o que a prefeitura irá fazer com aquela área do Tibahá onde eles já plantaram "fruteiras" como açaí e cupuaçu.

A doença, a Igreja e o movimento indígena

Após alguns anos trabalhando em sua roça no início da estrada do Tibahá, dona Cecília conta que começou a se sentir mal após ter comido um alimento feito pelas mãos de uma de suas vizinhas. Passado o incidente, dona Cecília começou a se sentir indisposta, sentindo muitas dores pelo corpo. Sem os médicos conseguirem detectar as razões do mal-estar, ela permaneceu doente sem tratamento por meses a fio. Tendo que diminuir seu ritmo de trabalho, dona Cecília passou um tempo tendo que comprar farinha para alimentar a família, algo que pesou muito em seu bolso, uma vez que a família numerosa apenas contava

com a renda referente aos benefícios sociais recebidos. Em busca de tratamento para suas dores, dona Cecília começou a buscar benzedores, rezadores e pajés que pudessem apaziguar seu sofrimento. Vivendo sem outros parentes mais velhos que pudessem lhe orientar e ainda sem referência de em quais benzedores confiar, dona Cecília acabou indo na porta de pessoas que parecem ter reforçado o primeiro feitiço da qual havia sido vítima de início. Cansada de não ter em quem confiar na cidade para lhe ajudar a se curar, dona Cecília conta que viu na Igreja Católica uma forma de afastar os males por si mesma, a partir de sua própria reza.

Conforme ia ficando um pouco melhor, mais passava a se envolver com as tarefas da Igreja dos Salesianos e da capela de seu bairro, passando a ocupar a posição de ministra de eucaristia. Uma de suas filhas chegou a morar anos em Manaus se preparando para tornar-se freira. A mãe, em Santa Isabel, organizava as missas, se reunia com os padres, fazia grupos de leitura, visitava e rezava pela vida dos doentes e idosos de seu bairro. Passando a tomar gosto por essa circulação, dona Cecília passou a ajudar a organizar as festas de santo de seu bairro, animando as pessoas e chamando para a festividade, além de ocupar funções específicas durante a festa comunitária. Mais recentemente, quando estimulada por sua amiga Ilma, dona Cecília havia também passado a fazer parte como membro do movimento indígena local, participando das reuniões da ACIMRN e auxiliando os pesquisadores que estavam na cidade, como fez comigo antes de nos tornarmos amigas e ela passar a se tornar uma de minhas principais interlocutoras na pesquisa, me levando para conhecer sua roça durante o tempo que permaneci na cidade. Além dessas atividades, dona Cecília eventualmente também fazia artesanatos de piaçava e trançados como *"tipiti"* para vender.

Figura 57 - Dona Cecília como ministra da eucaristia

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Figura 58 - Dona Cecília e seus artesanatos

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Figura 59 - Dona Cecília iniciando um *"tipiti"* de arumã

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

3.2 A roça de Dona Cecília

Nesse item, não se trata mais de reproduzir uma história de vida, mas de agora expor uma etnografia da relação atual de dona Cecília com a roça. A primeira exigiu uma

reconstrução a partir de conversas gravadas; aqui o foco são dados obtidos por meio da observação participante.

"Caminho de roça"

Saindo de sua casa localizada no bairro Dom Walter, dona Cecília caminha por uma das principais ruas de Santa Isabel até chegar na estrada do Tibahá. Após andar cerca de dois a três quilômetros, Dona Cecília passa por um sítio que dá sinais do crescimento da cidade, uma vez que o terreno onde antes havia apenas uma casa de forno começava a ser usado para construção de casas de moradia. Ao final do sítio, há a entrada do caminho de roça que conduz ao terreno onde dona Cecília faz suas roças. No caminho de roça, dona Cecília passa por roças de pessoas que moram em diferentes bairros da cidade.

Figura 60 - No caminho de roça de dona Cecília, algumas casas de alvenaria sendo construídas com o crescimento da cidade

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Ao chegarmos em seu terreno, Dona Cecília me mostrava suas roças, suas capoeiras, os locais onde costumava plantar açaí e o poço onde coloca mandioca n'água em época de chuva. Quando passávamos pelo poço, dona Cecília começou a me contar sobre como costumava ser a paisagem dali quando começou a fazer roça em Santa Isabel, ressaltando alguns aspectos importantes sobre o ato de "zelar":

> Antes da cidade crescer, esses buracos ficavam no centro do mato. Há muito tempo, quando ainda era terra firme, esses poços eram bebedor de anta, era limpo [sem capim] e em volta tinha mato. Quando as coisas estão no mato, é limpo. Os animais que zelam porque eles não param de beber água, vão tomar banho, ficam andando. Assim como paca, cutia, calango, cobra [...] todos esses gostam de beira de poço, aí

> eles zelam, não deixam crescer mato, fica bem lisinho. Aí depois que a gente roça, já cerra e a gente tem que zelar pra não deixar ficar no mato. Tinha muito resto de onça aqui quando eu primeiro comecei a fazer roça. Por isso que eu mandei João [seu marido] roçar essa área aqui todinha pra ver se afugenta, porque era aqui que elas ficavam. No inicio, vinha rastro delas me seguindo até pra casa de farinha.

As mulheres donas de roça em Santa Isabel, como Dona Cecília, costumam possuir no mínimo três roças, cada uma com um tempo de cultivo diferente. Uma de suas roças, dona Cecília chama de roça nova [termo nativo], por ainda nunca ter sido arrancada ou colhida, enquanto as outras duas são, uma de primeiro replante e outra de segundo replante, tendo o material fitogenético já sido replantado de uma roça anterior por meio das estacas ou manivas. Cada uma de suas roças possui um formato, o qual vai depender da queda dos troncos durante a derrubada e do resultado da etapa da queima anterior ao plantio, mas as três se aproximam do formato circular. Quanto ao tamanho, enquanto uma de suas roças possuía 1.373,5 m^2, as outras duas, um pouco menores, tinham, cada qual, o tamanho de 530 m² e 540 m². Passando por suas roças, Dona Cecília ia aos poucos falando o nome das manivas que aí se encontravam plantadas da forma misturada: maniva sumaúma, maniva cucura, maniva fina, maniva chorona, maniva seis meses, maniva varejão, maniva espelho, maniva cunhado de mucura, maniva periquito, maniva comandante, maniva chorona, maniva caju. Ela me lembra que algumas são conhecidas por outros nomes entre as donas de roça da cidade de Santa Isabel. Macaxeira ela me contava que plantava pouca, só possuindo um tipo conhecido como macaxeira manteiga.

Figura 61 - Uma das roças de dona Cecília

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Além de mandioca, dona Cecília passa por suas roças me apresentando suas espécies e variedades como inga-cipó, inajá, castanheira, abacaxi jacundá, tucumã, cana comum, banana maça, banana comprida, banana pacovã, açaí, cará. Cada roça possuía sua própria riqueza e abundância de espécies e variedades de uma mesma espécie e, em cada roça, havia uma distribuição e um desenho diferente compondo o que Emperaire chamou de "coleção" de uma dona de roça (EMPERAIRE, 2010, p. 83). Quando lhe perguntava sobre os tipos de maniva que apareciam nas diferentes roças, dona Cecília me explicava que as manivas que possuía eram variadas e que algumas ela mesmo não conhecia e não sabia dizer o nome ao certo. Dona Cecília justificava: "Tem alguns tipos que eu não sei o nome, porque essas manivas eu já encontrei aqui já, né. Quando eu morava no sítio, pra lá eu conhecia."

Figura 62 - Mostrando como uma roceira carrega seus feixes de maniva

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

"Aqui eu tenho bem pouco, aí planto misturado"

Quando chegou em Santa Isabel, dona Cecília conta que veio sem suas manivas: "Quando eu cheguei, era como se eu fosse pobre [...] não tinha nenhuma maniva". Aos poucos, conforme ia conhecendo vizinhos em Santa Isabel, reencontrando conhecidas de seus tempos de sítio e passando por comunidades, dona Cecília foi constituindo um novo repertório de manivas. No entanto, ela fazia questão de me lembrar que não considerava que atualmente, vivendo na cidade e fazendo roça aqui, ela tivesse uma verdadeira "criação" de manivas como as que tinha e da qual se orgulhava nos tempos em que morava no sítio.

> Lá no sítio, eu plantava minhas manivas tudo separado, porque lá eu já *criava* maniva, eu tinha maniva de quantidade, sabe? Se eu tinha maniva açaí, eu tinha uma parte só de maniva açaí, muito. Aí dava pra plantar só ele. Agora aqui não, aqui eu tenho bem pouco, aí planto misturado. E na hora de fazer farinha faço também tudo misturado. Pra que separazinho, né? Mas tem gente que separa tudo porque *cria* mesmo, tem de quantidade.

Enquanto caminhávamos contornando as roças, notei que em uma de suas roças havia a predominância de apenas duas das variedades de maniva citadas por ela. Quando lhe perguntei porque aquela roça parecia diferente das demais, dona Cecília me contou que sentia ainda a vontade de ter suas manivas plantadas separadas e, por isso, tentou retomar o costume e o jeito de plantar que fazia no tempo em que vivia no sítio. No entanto, enquanto ria, ela se questionava se teria ânimo para tal:

> Tem uma área ali que eu deixei separadinho, só de maniva chorona, tinha muito. Ela dá muita goma. Aí já dava pra *criar*, né? Eu queria *criar* de novo assim como era antes. Não sei se vai dar pra mim fazer de novo, *criar* tudo separadinho de novo. Porque eu não quero mais trabalhar em roça também, né? Tá me dando preguiça já.

Quando a perguntava o porquê de no sítio ela criar maniva em quantidade e atualmente na cidade não o fazer mais, Dona Cecília me explicava:

> Porque acho que lá [no sítio] eu cuidava mais, eu tinha mais roça, eu trabalhava mais roça, né? Aqui [na cidade] eu trabalho só quando não tem farinha mesmo, aí eu venho pra roça. Aí arranco da capoeira mesmo, tiro por aí, fico puxando. Quando tem [farinha], eu fico em casa. Aí eu não tenho mais tempo também, eu tenho o trabalho em Igreja, né?

Enquanto continuava comparando, agora sem ser provocada, dona Cecília me explicava que a roça que eu via ali era muito diferente da roça que ela tinha nos tempos de sítio. Durante nossa caminhada, dona Cecília me mostrava as partes da roça que estavam com muitas gramíneas sufocando o plantio, "vê como tá tudo cerrado?", dizia ela, "essa [roça] é de primeiro replante, mas já está quase virando capoeira. Só não é capoeira ainda porque ainda tem maniva, aí é roça ainda". Dona Cecília, como ela mesmo me dizia, "estava deixando [a roça]". "Deixar encapoeirar" era sinal de que progressivamente o trabalho diário de "zelar" estava sendo substituído pelo crescimento espontâneo de gramíneas, o "mato tomando tudo já". Em uma de suas roças, notei que, diferente das demais, havia apenas maniva, sem nenhuma frutífera. Dona Cecília me explicou que na época daquele plantio estava precisando viajar e, assim, não teve tempo de plantar outras espécies e diversificar sua roça. Aos poucos fui entendendo que todos esses eram sinais de que dona Cecília estava aos poucos deixando sua lida e seus cuidados diários com a roça, suas manivas e frutíferas. Afinal, quando

trabalhava por muito tempo na roça, ainda podia sentir muitas dores no corpo, além de atualmente se dedicar também a outros compromissos, como seu trabalho de ministra de eucaristia da paróquia do bairro onde mora e seu trabalho como conselheira da ACIMRN.

> Quando eu trabalhava mesmo em roça, minha roça era tudo limpo. Era bonito. As manivas davam tudo por igual, bonito mesmo. Eu fazia farinha, fazia massoca, fazia beiju, tudo eu fazia. Eu não tinha pra vender, mas pra comer em casa, eu tinha tudo. Agora por aqui eu larguei um pouco da roça.

Dona Cecília costumava se queixar também que trabalhar roça na cidade têm sido muito difícil com os fortes verões que assolam a região, quando igarapés secam e a água, fundamental no processamento da mandioca, torna-se escassa. Para beneficiarem a mandioca e poderem passar o dia na roça, ela e suas filhas precisam carregar bacias, baldes e garrafas de água por uma distância considerável desde o bairro onde moram até a casa de forno de dona Cecília, tarefa essa muito penosa e desgastante.

"O trabalho na roça a gente sofre, mas é animado também": as lembranças da família na roça

Deixar a mandioca de molho na água do igarapé e tomar banho de rio com a família era uma parte do convívio na roça sempre lembrada com saudade por dona Cecília quando compara os tempos de roça no sítio com os tempos de roça na cidade. "O trabalho na roça a gente sofre, mas é animado também", dizia dona Cecília, se lembrando de quando ia para roça com o marido, as filhas e os filhos no sítio onde moravam antes de vir pra Santa Isabel, cada um se ocupando de uma função. Enquanto seu João e um dos filhos cortavam e carregavam lenha para a casa de forno, dona Cecília peneirava a massa saída do *"tipiti"* junto com uma das filhas. A essa altura, uma das filhas já havia acendido o fogo e estava preparando o almoço da família, enquanto outra estaria se ocupando da irmã menor. Outro filho amolando o terçado, uma outra limpando o forno para o dia de farinhada ou capinando alguma de suas roças. Na cidade, dona Cecília lembra que também costumava ser divertido quando as filhas eram pequenas e a acompanhavam na roça. Quando já na escola, algumas iam após a aula, quando a mãe assim as solicitava para ajudar na roça ou na casa de forno.

Figura 63 - A família almoçando no chão próximo a casa de forno

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Figura 64 - Na casa de forno, cada um da família se ocupando de uma função

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Falando de suas lembranças, dona Cecília me mostrava sua atual casa de forno, construída no local onde havia feito sua primeira roça no tempo em que chegou em Santa Isabel, como pude observar ser comum entre outras donas de roça. Ela me mostrava com precisão onde ficava cada uma das roças que tinha na época, lembrando de quantos replantes fez em cada uma, hoje capoeiras cuja idade dona Cecília consegue lembrar bem. Lembra-se também se tinha ou não uma boa colheita no local e o tamanho do pé de bacabeira que já existia ali quando ela primeiro fez roça (e que protegeu no momento da queima). Dona Cecília conta que em determinado momento resolveu plantar os pés de açaí que existem hoje

ao redor da casa de forno, ressaltando o nome das filhas que plantaram e também o tamanho das mesmas quando o fizeram. Ao conjunto da casa de forno e fruteiras ao redor, junto com as roças e capoeiras próximas, dona Cecília chama de sítio, replicando a maneira como são conhecidas as moradias de uma ou duas famílias ao longo das margens dos rios da região ou em ilhas pluviais, afastadas das comunidades (essas últimas se diferenciam dos sítios por possuírem capela, centro comunitário e escola e abrigar um conjunto maior de famílias).

Na casa de forno de seu sítio na cidade, dona Cecília me mostrava os itens que compunham o espaço. A bacia onde colocam água, o ralador emprestado do centro comunitário do bairro, o *"tipiti"*, o tipitinema (conhecido como marido do tipiti), o "*cunhatã*" (para segurar o *"tipiti"*), o tucano, a caixa de madeira onde colocam a massa da mandioca (gareira), o ralo de mandioca. Dona Cecília me contava que o ralo, instrumento de madeira com pequenos dentes de quartzo fabricados pelos Baniwa, costumava ser usado antes da ampla difusão do ralo de caetitu. Este último funciona a partir do movimento de uma correia ligada a um motor, enquanto o primeiro rala a mandioca a partir do movimento das mãos das mulheres. Embora costumasse ralar com auxílio do motor, dona Cecília, durante o tempo que passou sem dinheiro para adquirir um novo motor, pediu que seu marido João comprasse um ralo para ela. "Ralar no ralo custa muito", dona Cecília dizia, "só dá para ralar [a quantidade] de um *"waturá"* e meio [cestaria usada para carregar mandioca, usada aqui como unidade de medida] No motor [ralo de caetitu], dá de ralar quatro ou cinco *"waturá"*s de uma vez sem sair com a mão machucada", comparava ela.

"Assim que a gente trabalhava antigamente"

Enquanto me mostrava como se fazia para ralar mandioca na mão usando o ralo baniwa, dona Cecília contava lembranças do tempo em que fazia roça com seus pais, irmãos e irmãs no seu sítio, retomando seu cotidiano na roça e na casa de forno. Logo muito cedo pela manhã, as mulheres jovens da família costumavam ralar no ralo e tomar conta da mandioca na frente da mãe, enquanto essa última estava raspando a mandioca. Segundo ela, as mães pediam para que as filhas novas fizessem isso rapidamente, para que assim aprendessem desde cedo a ralar e beneficiar a mandioca de forma rápida para que não fossem “vagarosas” na vida e no trabalho, para que fossem mulheres "roceiras que trabalham bem mesmo". "Com o ralo, a mulher aprende a trabalhar mais rápido. Assim que a gente trabalhava antigamente. Agora não, agora tudo é fácil, né? As filhas não trabalham mais, né? Algumas só que trabalha", contava ela.

Figura 65 - Dona Cecília mostrando como se ralava mandioca no ralo baniwa

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Para ilustrar o que queria dizer com jovens mulheres roceiras, dona Cecília me contava o cotidiano de uma família que morava próximo à ela no sítio onde passou seus tempos de menina. Embora um pouco longo, acredito que seja importante reproduzir o trecho de sua fala por inteiro, uma vez que nela aparecem uma série de elementos importantes que caracterizam o modo de vida, os costumes, o cotidiano, os procedimentos e a etiqueta por meio dos quais uma mulher é considerada uma roceira ideal:

> Até hoje me lembro dessas moças, eram indígenas lá do alto [rio Negro] que foram morar pra lá, viviam num sítio. O pai delas quase não trabalhava roça, mas as três meninas aprenderam com a mãe a ser muito trabalhadoras. As meninas às vezes iam sozinhas na roça, arrancavam cada uma um paneiro desse de mandioca, colocavam bem carregado nas costas. Jogavam na água oito paneiros e tiravam seis pra ralar. Ralavam e a farinha delas era bem amareliiiinha. Mas bonito, só você vendo! Faziam seis, sete latas de farinha, mandavam o pai empaneirar [colocar a farinha dentro de um paneiro com palha e fechar] e iam vender. Elas compravam sandália, perfume, roupa, tudinho. Quando elas iam pras festas, elas usavam as melhores roupas, eram bonitas, animadas. E na casa deles não faltava nada. Ah, aquelas moças! Na casa de forno era tudo bem limpo e bem bonito. Era bom porque ficava na beira do rio e a casa de forno era emendado na casa deles, tinha uma cozinha [do lado de fora] bem organizada. A casa de forno era tudo de alumínio, o pai fazia uma caixa de madeira pra colocar massa. Era tudo bem organizado, as coisas limpinhas, com paninho, tudo bonitinho: era tudo o trabalho daquelas moças. E o tambor deles (recipiente para armazenar farinha) era sempre cheio de farinha, o jirau que o pai fazia era sempre cheio de tapioca, massoca, beijuchica, goma cru, tudo eles botavam lá. O terreno também era bem bonito, tudo bem limpo, elas zelavam, não deixavam cerrar. Elas eram bem animadas, alegres. Pergunta se elas deixavam a mãe delas trabalhar: não deixavam não. Ajudavam em tudo, trabalhavam roça mesmo, não deixavam cerrar, não deixavam faltar farinha. E a roça delas era longe como daqui até lá pra casa. Só faziam roça na terra firme. Não gostavam de fazer na capoeira,

> porque não dava bem mandioca e cerrava muito. E elas vinham carregando o paneiro, faziam duas ou três viagens. Tinha muita terra pra lá, lá é terra livre. É, eu achei muito o bom o costume dessas moças.

A preguiça dos jovens

Falar sobre o trabalho na roça de jovens mulheres era um assunto muito caro para dona Cecília. Nenhuma de suas cinco filhas que moravam com ela dizia querer trabalhar em roça, embora costumassem ajudar a mãe quando esta as solicitava, sobretudo nos dias de sábado para fazerem limpeza na roça, quando não tinham aula. Por vezes, o faziam um pouco a contragosto, admitia dona Cecília, ou "sem vontade", "sem coragem". A questão de dona Cecília era a mesma de muitos outros pais na cidade de Santa Isabel - suas filhas não tinham interesse ou animação para observar, perguntar, experimentar e aprender acerca dos conhecimentos próprios da roça, como ilustra esse trecho:

> Tem deles que se criaram dentro da roça e não entende nada de roça [...] não pergunta nada, aí eu não explico nada [...] Tem gente que cresce sem saber torrar. Às vezes a gente quer ensinar, aí chama, mas faz só embolar a massa no meio, fica só juntando [...] Não têm interesse, por eles ficava em casa [...] [Os pais] têm que botar pra fazer, aí aprende. Senão, se deixar como nós deixa, vai crescenzão e não sabe fazer é nada. (Dona Tereza)

Dona Cecília contava que recentemente havia perguntado para duas de suas filhas se elas poderiam ir com ela na roça ajudá-la. "Disseram que iam ver [...] Aí eu pensei assim: acho que eu errei nisso. Porque o pai e a mãe já têm que falar certo já, dizer o que elas vão fazer", refletia dona Cecília, lembrando da maneira como seu pai a pedia para ajudá-lo sempre com chamadas assertivas, com "jeito certo mesmo": "Cecília, hoje tu amola o terçado e vai roçar". Mesmo que dona Cecília ainda menina não tivesse vontade de ir, "a gente tinha medo dos nossos pais, a gente respeitava". "Hoje", dizia dona Cecília, "as filhas já crescem a toa já. Sabe porque elas não fazem? Porque a gente tem pena de mandar nos filhos. Tá muito quente, debaixo daquele sol ou chuva, aí os filhos vão só se tiverem coragem, né? Mas eu acho que essa lei não está certa não. Tem que mandar, vai fazer e faz. Aí eu lembrei como era meu pai. Ele parecia bruto, mas não era não [...] ele falava certo mesmo".

É comum que as mulheres atribuam essa falta de vontade dos jovens ao que chamam de "preguiça". O trecho abaixo esclarece sobre a percepção dos pais acerca do comportamento de seus filhos em relação ao trabalho na roça:

> Os mais novos têm mais preguiça porque nunca querem vir pra roça, não têm aquela vontade de ajudar, de trabalhar. Porque não tão acostumados de trabalhar. São preguiçosos. Tão menos acostumados porque vão mais pra aula deles, outras coisas deles. Aí só vêm final de semana. Trabalho de roça mesmo não quer fazer. Aí chamo de preguiçoso. A gente malina deles. Porque a gente não deixa eles trabalhar desde

> pequeno porque fala 'não [...] é muito pequeno', aí não querem fazer mais quando fica grande. Porque surgiu uma lei pro lado de vocês dos brancos, a gente assiste na TV pra cá. Por aqui também pegou essa lei que manda dizer 'ah, se deixar menino trabalhar demais te denuncia'. Menino não pode vender dindin [sacolé] na rua, pai não pode mais mandar criança fazer trabalho pesado. Não pode mais bater. Aí acostuma feio mesmo, não tem medo da mãe e do pai, não obedece. Aí bebe cachaça, rouba porque não faz nada em casa, tem nada pra fazer. Se tivesse fazendo alguma coisa certa, não tava roubando. Porque o pai não manda fazer, aí tem preguiça. Falta interesse, vontade, coragem. Eu trabalhei desde pequena, eu não tenho preguiça não. Às vezes eu começo a sentir e já digo logo 'Preguiça que tá me atacando, mas eu vou fazer'. Aí faço. Pra curar a preguiça tem que trabalhar, forçar, tomar banho, 'bora lá fazer pra acabar a preguiça'. Tem que estar disposto, acordar cedo, tomar banho, pensar na roça, no que vai fazer lá. Quem trabalha na roça colhe banana, abacaxi, cará, macaxeira. É coisa boa trabalhar na roça, não pode ter preguiça. Se deixar preguiça te dominar, passa o dia deitado. (Dona Tereza)

A fim de tratar a preguiça, algumas mulheres usam plantas específicas cultivadas em seus quintais para preparar remédio e pingar nos olhos das crianças, além de proferirem benzimentos que estimulem a vontade de trabalhar entre os jovens. O consumo de pimenta e o banho frio logo no início do dia também me foram apontados como tratamentos para afastar a preguiça. De qualquer forma, segundo as mulheres, a principal forma dos pais combaterem a preguiça dos jovens é ordenando que eles façam determinado trabalho. A maioria dos filhos respeita os pedidos dos pais, mesmo que o façam a contragosto. É comum também que as noras, morando com a família de seus maridos, passem a seguir as ordens da sogra e aprender com elas acerca do trabalho na roça, ainda que muitas vezes não tenham até então desenvolvido esse costume com sua família de criação. "Com certeza a mãe não ensinou, né. Agora eu que já estou ensinando pra ela", dizia uma sogra se referindo ao trabalho na roça que havia ensinado para a esposa de seu filho. A seguir os trechos da entrevista de uma horticultora falando acerca dos possíveis tratamentos e formas de prevenção da preguiça entre os jovens:

> Sabe porque? Meu pai era pajé e ele dizia. Quando tinha alguém dos filhos dele que não queria comer, o índio tinha direito de comer todos os dias pimenta porque quem não comer comida com pimenta se cria preguiçoso. A comida tradicional da pimenta, com carne, com peixe, faz crescer forte, pra ser trabalhador. Todo tempo com pimenta. Por isso, a comida tradicional indígena é quinhãpira e mujeca: todo dia. É beiju, é *kuradá*. (Dona Alexandrina)

> [...] Índio tem remédio de todo tipo. Pra ser trabalhador, pra ser inteligente, pra ser pajé, tudo [...] Ficam admirados com a filha da minha comadre porque ela terminou faculdade, ela já passou dois concursos da faculdade. A mãe, como ela é índia - o pai é paranaense, ne. Os tios dela têm dois empregos, a irmã tem faculdade. Índio não é besta [...] índio tem todo tipo de remédio. Por causa da minha família: o índio repassa pros filhos, pros netos, vai indo. Por isso que você pode ver: índio que é preguiçoso e não é inteligente é aquele que não tem remédio. (Dona Alexandrina)

> Hoje em dia eles [os jovens] são mais preguiçosos porque eles não banham de manhã cedo. Porque na aldeia é obrigado pra tomar banho. Hoje em dia não, sabe porque? Porque eles se criam em São Gabriel da Cachoeira, se cria aqui em Barcelos, Santa Isabel. Pronto, mudou aquele costume tradicional indígena. É por

> isso. Pra lá pra nossa aldeia onde nos criamos era muito rigoroso. No meu tempo, meu pai obrigava a ir trabalhar, pra tirar lenha, tudo dentro do horário. O índio tem horário. Tudo tem horário. Hoje em dia não [...] a gente fala, tão nem aí. Taí minha filha [...] É diferente porque eles querem, estão inventando já costume de branco. Já querem deixar o costume de indígena já. Mesmo quem é filha de índio, aí eles inventam já. Mesmo que não é tribo de verdade, eles já dizem que não quer ser índio. Tem gente que não quer mais falar. Eu que nunca vou deixar de falar. (Dona Alexandrina)

Figura 66 - Filha ajudando a mãe a carregar estacas de maniva para plantio

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016

Entre a roça e a escola: a preocupação com o futuro das filhas

Quando fala sobre isso, Dona Cecília se preocupa com o futuro das filhas. Conta que ela sempre deixou as filhas fazerem as tarefas da roça, mas quando vê algo mal feito, ela mesmo toma para si a atividade, de forma que se preocupava que essa atitude tivesse atrapalhado o processo de aprendizado delas. Em sua época, conta que a palavra de seu pai "tinha força de lei". Se seu pai lhe pedia alguma coisa, ela o fazia, "e mesmo que o trabalho ficasse feio", ela lembra que ele ainda assim "não tomava a frente", deixando que ela mesmo aprendesse, forma pela qual ela teria adquirido certas habilidades que considera essenciais para vida de uma mulher. No entanto, dona Cecília sabia também que suas meninas haviam sido criadas na cidade em um contexto muito diferente daquele no qual ela mesmo cresceu. Em Santa Isabel, costuma-se opor uma trajetória de vida voltada para o estudo e para o funcionalismo público em relação à uma trajetória voltada para o trabalho na roça, como vimos no capítulo anterior. Vejamos trechos da fala de dona Cecília fala de outras horticultoras a respeito dessa oposição entre roça e escola:

> Essas meninas que estudaram vão fazer uma coisa e já sente dificuldade porque não estão acostumadas. Só aprende na escola e já tem lei que não deixa os filhos trabalhar, só manda estudar, manda deixar a criança brincar, manda dar liberdade. Isso que pra mim acaba com a juventude. E se não conseguir estudo? De que vão trabalhar, o que vão fazer? Se eu morrer, como vão fazer? (Dona Cecília)

> Trabalhar em roça é muito difícil. Eu gosto muito, mas para os filhos da gente que estudam desde pequeno, já acostumam. Eles fazem, ajudam, mas a gente vê que eles não gostam. Agora eu desde pequena não tinha estudo, já ia pra roça. Por isso eu gosto. Se eu acostumasse eles desde pequenos, eles iam gostar. Por isso eu acho melhor o estudo pra eles porque é o que eles querem mais. Mas é bom aprender um pouco de cada coisa, tem que estudar, fazer tudo, um pouco de cada. Mas, pra você ver, minha filha mesmo não sabe remar. Os filhos mais velhos eu já acostumei assim, eles sabem. (Dona Cecília)

> Quem gosta como eu de roça, aí trabalha nisso. Quem não gosta, vai estudar e pega outra profissão que querem, aí é assim né? Não sei se são eles que não se interessam ou se eles que acham que isso [roça] não vai pra frente, que não vale [...] Depois que apareceu TV, [os jovens] já ficam sabendo que tem outras coisas e já sabe que tem outros trabalhos melhor pra melhorar de vida, como professor, agente de saúde. Aí querem estudar pra isso, né? Pra ter um dinheirinho, arrumar um emprego melhor. Porque antes os pais não diziam pra gente que aquele estudo ali era pra gente mesmo. Eles não faziam questão. Já hoje em dia a gente faz. (Dona Tereza)

Embora essa oposição seja colocada pelas mulheres, as mesmas sempre fazem questão de contar que ensinam aos filhos a dar valor ao trabalho que fazem. "É do trabalho daqui que sai tua farinha - falei pro meu filho. Um dia vocês vão me agradecer", dizia uma das horticultoras com quem convivi. Os jovens costumam ficar animados para participar de trabalhos da roça que envolvam a colheita de frutas ("subir açaí", "subir bacaba"), a capinagem com o uso de máquinas como roçadeira ou ainda alguma outra novidade, como a venda dos produtos da roça, alegrando-se também com a possibilidade de receber uma pequena porção do dinheiro para adquirir as coisas que desejam da cidade. Pelo que pude perceber, ainda que, segundo as mulheres, os mais jovens "sintam preguiça", costumam sempre obedecer prontamente aos pais roceiros nas tarefas que lhe são atribuídas, fazendo o trabalho sem reclamar e demonstrando muito respeito aos pedidos e ordens dos pais. Mesmo durante o período de aulas e ainda mesmo após conseguirem um emprego ou se mudarem de casa, os filhos costumam sempre se mostrar disponíveis para auxiliar os pais no trabalho da roça quando são requisitados para isso. Quando os pais não estão disponíveis, muitas vezes pedem que seus filhos ajudem as avós no trabalho da roça, de forma que assim as crianças aprendem o dia-a-dia roceiro. Certa vez, escutei uma frase que me fez pensar que esse auxílio nesse tipo de trabalho estaria associado a uma atitude de reciprocidade dos filhos crescidos em relação aos pais: "Ouvi alguém falando pra ele que foi porque ele não deu carinho pros filhos que eles não têm consideração de ajudar ele hoje em dia na roça".

Figura 67 - Dona Cecília e suas filhas na parte dos fundos de sua casa

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Mudanças no modo de vida

Assim como em Santa Isabel, uma oposição parecida entre roça e escola na escolha de vida dos jovens foi também apontada por Lasmar (2005) entre as mulheres na cidade de São Gabriel da Cachoeira. Segundo a autora, o vínculo de uma pessoa com a roça apareceria como um dos referenciais a partir do qual o processo de diferenciação entre modo de vida indígena e modo de viver branco pode ser percebido pelas mulheres. Segundo a autora, "de uma maneira geral, o estilo de vida urbano começa onde termina o trabalho na roça" (LASMAR, 2005, p. 170). Embora com variações, o grau de proximidade com a roça tende a ser menor entre as gerações mais jovens e entre aquelas mulheres com maior tempo de residência na cidade.

Segundo Lasmar, o tempo que uma mulher trabalhou na roça até se mudar para a cidade parece definir a importância dessa atividade na sua vida após o deslocamento. Em São Gabriel, bem como o que puder observar em Santa Isabel, encontra-se desde as mulheres mais idosas recém-chegadas à cidade, para quem ser dona de roça têm diferentes significados que vão além do instrumental, quanto mulheres mais jovens que já nasceram na cidade e vão à roça pelo fator econômico ou aquelas que até mesmo nunca tiveram uma roça. Lasmar, assim, propõe pensar essas diferentes situações como dois modos de existência diferentes: "o lugar ocupado pela roça na vida de uma mulher é uma espécie de índice de seu modo de vida. Sua rotina e seu círculo de interação social dependem, em larga medida, do tipo de trabalho que ela exerce na cidade" (LASMAR, 2005, p. 183).

Essa transformação no estilo de vida que se distancia do que Lasmar chama de "uma identidade indígena plenamente atualizada" (LASMAR, 2005, p.192) inclui esse processo de redução da proximidade das mulheres com a roça. De acordo com a autora, tais mudanças aparecem no discurso nativo sendo descritas como alterações no corpo produzidas pelas diferentes condições de vida que se leva, considerando aqui mudanças no tipo de trabalho que se realiza, no que se come, no que se veste, no jeito de se portar, com quem se casa e com quem convive. Lasmar, assim, lança mão das ideias levantadas por Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro sobre o lugar da corporalidade nas sociedades ameríndias, propondo um olhar sobre o corpo para entender tais processos de transformação nos modos de existência. Sugere, portanto, que a adoção de um modo branco de viver na cidade produz alterações no corpo, aqui entendido como um conjunto de "afecções", isto é, como capacidades, afetos, rotinas, hábitos e relações com o espaço físico que esse corpo se engaja, usando assim o conceito de afecção que Viveiros de Castro resgatou de Deleuze (LASMAR, 2005, p. 194). Assim, o corpo assumiria um papel na diferenciação entre índios e brancos: "ao mobilizar capacidades para interação social e físicas diversas, os estilos de vida da comunidade e da cidade supõem e produzem corpos diferentes, pois capazes de afecções diferentes" (LASMAR, 2005, p. 196).

Embora eu não tenha tido campo suficiente para analisar com profundidade aspectos referentes à relação entre corpo e roça, ainda assim pude perceber que, como apontou Lasmar (2005), a diferença entre as mulheres recém-chegadas do interior e aquelas que moram na cidade há mais tempo costuma ser percebida pelas mulheres em termos corporais e refletem o contraste que fazem entre um corpo feito para a atividade da roça e outro preparado para a vida urbana. Em Santa Isabel, essa diferença é percebida, sobretudo, entre as mulheres mais jovens, uma vez que a decisão e a escolha entre a roça e a escola é um tema importante na vida dessas jovens moradoras da cidade. De forma curiosa, Lasmar (2005) percebeu em São Gabriel que as roceiras costumam ser vistas pelas citadinas como mulheres que caminham sem mexer o quadril por parecerem sempre carregar um *"waturá"* cheio de mandioca, como mulheres que usam roupas largas que não expõem as curvas de seu corpo e que possuem mãos calejadas pelo trabalho na roça, cabelos secos pela exposição ao sol.

Segundo Lasmar, embora as mulheres citadinas também se considerem indígenas, ainda assim se referem aquelas vindas do interior como sendo mais "índias" do que elas, como se fossem as "verdadeiras índias", percebendo-as assim como diferentes por levarem um modo de vida mais roceiro em relação a um mais citadino, associado ao costume dos brancos (LASMAR, 2005, p. 187). Diferente de Lasmar, pude perceber essas distinções

sobretudo entre as mulheres mais jovens, enquanto entre as mais velhas a oposição costumava ser colocada na própria cidade de Santa Isabel em termos de roceiros e funcionários públicos (ver Capítulo dois) ou do "gradiente de consciência indígena" entre as cidades indígenas da região (ver Capítulo quatro).

Além disso, de forma semelhante ao observado por Lasmar (2005), em Santa Isabel as mulheres pareciam associar um conjunto de habilidades e práticas a um modo de vida roceiro dos quais os jovens estariam se afastando no contexto atual dessa cidade. Dona Cecília, assim, conta de um tempo em que seus pais a ensinaram muita coisa nas diversificadas atividades que realizavam para consumo próprio e para aquisição de mercadoria com o patrão ou regatões, nos apontando para as habilidades que adquiriu ao longo de sua trajetória a partir de seu modo de vida roceiro:

> Era bom pra gente porque eu aprendi muita coisa. Aprendi a tecer com meu pai e minha mãe, sei fazer *waturá*, banco, *tipiti*, *kumatá*. Aprendia a pescar, a quebrar castanha, tirar sorva, subir açaí, subir bacaba, subir patauá. Tudo isso eu aprendi na minha vida. Tratar peixe, matar cabeçudo, tratar peixe graúdo como pirarara, piraiba. Tudo isso pode jogar pra mim que eu não tenho medo não, vou fazendo. Eu sou uma mulher que sei fazer tudo, tudo, tudo, porque eu aprendi né. Hoje, eu olho pras minhas filhas e penso assim "não sabe nem fazer fogo, não sabe! Não sabe tratar peixe!

Embora se preocupem com o futuro dos filhos, as mulheres costumam respeitar a vontade, o interesse e a decisão dos filhos em relação à trajetória que eles próprios escolhem para suas vidas:

> Eu não sei, depende dele. Ele que vai escolher se vai querer estudar ou se vai querer trabalhar roça como nós [...] A gente tá vendo o que ele [Euzébio] vai querer seguir. A Tetu estuda, mas a gente leva ela pra roça também pra ela ver, experimentar. Aí ela também vai escolher o que ela quiser. (Dona Tereza)

No entanto, as mulheres não deixam de se preocupar com o desajuste e a falta de perspectiva de muitos jovens que nascem ou chegam na cidade e não aprendem as habilidades necessárias para seguir nenhuma das duas trajetórias:

> Esses [filhos] que vão pro mato, ajuda a mãe a ir pra roça fazer farinha, vai caçar. Se não terminar o estudo, vai ter roça. Se a mãe ensina a ter, eles fazem, porque tudo isso aí também é dinheiro. E tem muito jovem assim que não sabe mais nada não, que não aprende roça e para o estudo. Por isso que tem muita gente aqui na cidade que vai beber, roubar - porque o pai não ensinou nada dessas coisas pra eles, não chamou pra roça, não mandou caçar, pescar, subir açaí. Ficam aí a toa pela cidade. Não tem o que fazer, vai beber, né? Eu acho muito triste. (Identidade preservada)

A tecnologia dos homens e o alcoolismo

Conforme no capítulo dois, em Santa Isabel, devido ao grande problema de alcoolismo que atinge sobretudo os homens, é comum que as mulheres tenham que trabalhar sozinhas em suas roças. De forma curiosa, as novas tecnologias de beneficiamento da mandioca que têm sido incorporadas na casa de forno são associadas à manipulação por parte do marido ou dos filhos mais velhos, como àquela do motor acoplado ao ralo de caetitu para ralar mandioca (substituindo o conhecido ralo baniwa usado de forma manual) e da prensa de madeira (substituindo o *"tipiti"*). São os maridos que em geral adquirem tais materiais, seja comprando ou construindo por conta própria. No entanto, embora as donas de roça gostem de contar com a ajuda dos maridos e filhos, sabem que no contexto citadino precisam aprender a ser virar sozinhas para dar conta da produção dos alimentos da família.

Figura 68 - Os meninos aprendendo a mexer no motor

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Embora esses novos instrumentos costumem ser pesados e um pouco perigosos, algumas mulheres ainda assim aprendem a manuseá-los para qualquer emergência. Em outros casos, recorrem a parentes, amigas e vizinhas que possam ajudá-las ou, ainda, mantêm como reserva na casa de forno algum *"tipiti"* ou ralo baniwa para o caso de eventuais emergências. "O que mudou pro índio foi só mesmo o ralo e o *"tipiti"*. Mesmo assim tem gente que tem. Sempre tem. De reserva, né? Se o motor não presta, tem direito de pegar e ralar", dizia uma das roceiras na cidade. Abaixo a fala de uma das horticultoras a respeito do uso dessas tecnologias no beneficiamento da farinha:

> O *tipiti* quem usa é a mulher. A prensa antes não era usada. Foram vendo em outros lugares e foram copiando. Não são todos que têm prensa não. Cada qual faz diferente. Quando o homem vem, como o Orlando, aí o homem que controla. Mas quando é só a mulher, quando Orlando não tá, já botei várias vezes [...] Ralo quem ralava era a mulher. Motor é o homem, mas também sei quando precisa. Já ralei sozinha. Sei fazer tudo. A maioria das mulheres aprende a fazer tudo sozinha porque às vezes não tem ninguém pra ajudar, às vezes só final de semana. Muitas vezes os maridos bebem muito também, aí não trabalham na roça. As mulheres que trabalham [...] fica puxado. Que nem a Fulana, que os filhos tão pra São Gabriel e outro pra Barcelos. Ela mesmo derruba, roça, queima, arranca, capina, faz farinha só. (Dona Tereza)

O caso do *"tipiti"*. Segundo o que me contavam as mulheres, costumavam ser os maridos que faziam os *tipitis* para as mulheres, mas hoje em dia a maioria dos homens não saberia mais fazer, algo que costumava preocupar as mulheres roceiras em Santa Isabel. Segundo elas, os homens e os jovens não têm mais se interessado em aprender, de forma que os pais acabam não transmitindo esse conhecimento específico para seus filhos. Dona Tereza conta:

> Meu pai não ensinou pros meus irmãos [...] se eles querem aprender, eles aprendem. Se não quiser, não ensina não. Quem quiser aprender que corre atrás pra aprender. É interesse da pessoa. Hoje em dia tem pouca gente fazendo paneiro de carregar mandioca [...] tem pouca gente. Porque eles não sabem, né, não se interessam [...] porque não têm vontade de fazer porque custa né. Vai pro mato, tira o cipó, colhe o cipó, depois tira aquela casquinha, depois raspa bem, ajeita bem direitinho, né, aí depois tira talo direitinho. Aí vão começar a tecer. Custa pra tecer, né. Aí por isso que eles não querem aprender não. Pouca gente que faz. Hoje em dia o preço tá alto [...]

Com menos gente aprendendo a fazer *"tipiti"*, as mulheres são obrigadas a comprar os artefatos, tendo que a cada vez pagar preços mais altos devido à diminuição do número de pessoas que detêm tal habilidade. Em geral, compram ou encomendam os trançados de pessoas vindas de comunidades e sítios que estão de passagem em Santa Isabel e que oferecem os artefatos pelos bairros ou no beiradão, uma vez que na cidade são poucos aqueles que detêm o conhecimento de sua feitura. Aos poucos, as mulheres vão conhecendo quem "faz [*tipiti*] bonito", passando a encomendar o artefato sempre com a mesma pessoa. Em muitos casos, no entanto, as mulheres preferem que o marido compre ou prepare uma prensa, instrumento de recente introdução que parece encontrar uma rápida difusão em Santa Isabel. Trata-se de um instrumento feito de madeira (muitas são de itaúba) tendo suas partes compostas por um pequeno gradeado de varas que ampara as sacas de plástico repletas de massa de mandioca, um pranchão pra compactar a massa e um pau de abiurana pra apertar a prensa com uma corda, fazendo força para secar a massa de mandioca ali introduzida.

Figura 69 - Rapaz manuseando a prensa de madeira

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Algumas roceiras de Santa Isabel consideram a prensa um instrumento mais prático, funcional e duradouro, dado que é feita de madeira de média e longa duração e é capaz de secar uma quantidade de massa maior do que o *"tipiti"*, não sendo necessária a manipulação constante da massa durante o processo. Esse último, por seu feito de palha de arumã, é mais perecível ao tempo, levando também menos quantidade de massa e exigindo que a mesma seja remexida de tempos em tempos para que a secagem seja eficaz. Relato de dona Alexandrina acerca do *"tipiti"* e da prensa:

> Porque a prensa leva só uma vez. Aí não fica dificultoso. Só fazem mesmo prensar e vão tirando o caldo. O *tipiti* dá muito trabalho. A gente tem que fazer tipicando, né [...] sacode, suspende de novo, aí tem que ficar bem duro e quando acabar de pingar, pronto. Tira e já vai enchendo de novo. *Tipiti* dá trabalho, mais do que prensa. Prensa não [...] só vai mesmo imprensando e vai baixando conforme você quer e pronto. Aí já tira pra peneirar, pra depois jogar no forno. Quem tá usando prensa é daqui mesmo. São Gabriel também usa. Pari-cachoeira, Taracuá não. Daqui mesmo porque já aprenderam, né. Eu vou mandar fazer. Porque acabei de plantar minha roça. E minha roça é só pra gente comer mesmo. Praqui já é muito difícil, né. Aí já não precisa. Quem tem roça um pouco grande é que tem prensa, porque eles vendem [farinha]. (Dona Alexandrina)

No entanto, embora algumas mulheres desejem experimentar o uso da prensa, muitas vezes não conseguem uma por falta de dinheiro para aquisição ou por desconhecimento sobre a forma de se construir uma. Seu Orlando, esposo de dona Tereza, já havia aprendido a fazer prensa em sua cidade natal, no Maranhão. Nos seguintes trechos, seu Orlando compara o uso

do *"tipiti"* com o recente uso da prensa e também conta sobre a rápida difusão da prensa em Santa Isabel:

> *Tipiti* dá mais trabalho, remexe a massa, senta, faz força, suspende. *Tipiti* grande leva duas tigelas das grandes. Espreme 20 minutos. Tem que ficar trocando toda hora a massa. A prensa espreme duas horas, mas aí deixa ela aí e faz outras coisas. Aqui não precisa ficar virando, trocando massa não, quando tira já tá seco [...] *Tipiti* é mais chato porque leva bem pouquinho. Bota uma prensa logo já vai de monte. Mas vai depender do interesse do dono da casa de forno, tem uns que fazem, mesmo pra consumo próprio. Mas tem vez que não sabem fazer a prensa, a maioria das pessoas daqui não sabe. *Tipiti* acaba rápido, menos de ano [...] é caro, 60 reais. Aí se o dela apodrece, acaba ficando sem nada pra tipicar a massa. É difícil achar. Por isso mandei logo fazer a prensa
>
> Pessoal vem pra bater foto. Diz que vai fazer igual. Ilma quer que eu faça um pra ela. Os vizinhos vieram, olharam e foram fazendo a deles também. Mas já tinha prensa aqui em Santa Isabel quando eu cheguei [...] tem de muitos jeitos, cada um inventa do jeito que sabe. A primeira que eu fiz tinha visto no Maranhão como era feito, mas era diferente, não tinha rolete. Tinha peçona grande.

"Uma vez aconteceu do rolete [da prensa] quebrar e aí corri pra usar o tipiti"

Muitas mulheres, no entanto, não abrem mão do uso do *"tipiti"*, dizendo que preferem *"tipiti"* por estarem mais acostumadas, por já terem o costume de suas mães de trabalhar pouca quantidade de massa de mandioca ou por acharem a prensa um instrumento de madeira pesado demais para a manipulação de uma mulher - "Não foi assim que aprendi", "os paus são muito pesados", "só pra homem mesmo", foram alguns dos comentários que escutei. Enquanto o *"tipiti"* é um artefato da tecnologia da mandioca que é tradicionalmente manipulado por mulheres, o uso da prensa está associado ao trabalho e à força dos homens, embora muitas mulheres também utilizem o instrumento quando os maridos não se encontram presentes na roça com elas.

É também muito comum que mulheres roceiras que tenham prensa possuam um *"tipiti"* de reserva, para caso haja algum problema na prensa ou para caso do marido não contribuir com frequência no trabalho da roça.

> Comprei [o *tipiti*] de um senhor de comunidade que tava vendendo na rua. Ele tava precisando e eu também. Eu queria ter um porque um dia que meu velho não venha pra cá e aí não use a prensa, aí eu tenho unzinho pra fazer minha farinha. Uma vez aconteceu do rolete [da prensa] quebrar e aí corri pra usar o *tipiti*, improvisei com um velho que tinha. To esperando agora meu velho fazer um tukano pra eu amarrar o *tipiti*, mas ele não fez ainda. (Dona Tereza)

Figura 70 - Dona Tereza testando o *tipiti* de reserva que possui

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Além disso, na cidade aparecem algumas novidades como o *"tipiti"* de PET feito a partir do uso de garrafas de refrigerante, algo que desperta o interesse e a curiosidade das mulheres, uma vez que costumam estar sempre interessadas em conhecer inovações que possam tornar menos pesada sua carga de trabalho na roça.

> Aí um colega falou assim: 'bora encomendar de PET também, quem sabe, bora ver como funciona, porque com certeza de PET não é tão pesado como de cipó, né. Porque as fibras são pesadas, ainda mais molhadas, são muito pesadas pra você levantar [...] Diz que o de PET dá pra puxar bem, fica apertadinho perde pouca massa, dura uns cinco anos e enxuga bem. O rapaz faz mesmo bonito, [o *tipiti*] com o olho bem redondinho, bem juntinho, arremate bonito, bem fininho - tem que saber virar. (Dona Cecília).

3.3 Crise ambiental

Nesse item, tratarei de um contexto mais amplo de mudanças dentro do qual essas transformações tecnológicas e culturais ocorrem, incluindo assim uma percepção nativa acerca de uma série de alterações ambientais e climáticas que Santa Isabel atravessa, as quais, por sua vez, afetam diretamente a feitura da roça na cidade.

As queimadas e o medo de perder a roça

A oposição apontada pelas mulheres entre roceiro e funcionário público aparecia também para marcar a diminuição do número de roceiros que se dedicam de forma exclusiva à roça. Isso ficou claro na preocupação das mulheres diante da forte crise ambiental que a

cidade atravessava naquele verão de 2016. Durante o período de campo que vivenciei, muitas queimadas aconteceram em Santa Isabel, levando à perda de roças e capoeiras e provocando a morte de muitos animais, fossem eles usados ou não na caça pelos moradores de Santa Isabel. "Se você chegasse há uma semana, tudo era só fumaça", costumavam me dizer. A direção do fogo das queimadas era assunto corriqueiro entre os roceiros que se transportavam no caminhão de roça e viam no horizonte a fumaça dos focos de queimada. Quando percebiam que o fogo seguia a direção da roça de determinada pessoa, corriam para avisar o dono da roça e oferecer ajuda para combater o fogo. "Eu vi que tava tendo fogo na estrada e aí falei pra Euzébio: 'vai avisar pro seu tio que já vai queimar as fruteiras dele. Já vai chegar porque o fogo é rápido. Leva água porque não tem água", contava Dona Tereza, amiga de dona Cecília.

No caminhão, as pessoas especulavam sobre as origens do fogo. Se perguntavam se teria se iniciado a partir de brasas presentes em troncos recém-queimados, querendo saber se algum horticultor teria se arriscado a realizar a etapa na queima em meio a um verão tão forte quanto aquele. Alguém teria feito isso ainda que soubesse que esses atos poderiam originar uma queimada capaz de se alastrar para as roças e sítios de outros horticultores? "A queimada veio de onde?"; "Eu desconfiei da filha de Fulano, mas ela disse que não queimou a roça dela", diziam elas desconfiadas e preocupadas.

> O tronco tem vez que apaga e fica só em brasa, a gente joga água mas não apaga. Aí ele vai queimando devagar, ai se não tiver bem limpo, ele encontra uma samambaia [fina camada de raízes presente na mata] daquelas e volta a pegar fogo. Aí vara. Se a gente não for um dia, o fogo já pode pegar na roça da gente. Vem rápido, vai varando, com o vento. Se não apagar hoje, já vai pegar. (seu Orlando)

Um dos incêndios mais falados e polêmicos foi aquele que devastou a plantação do maior comerciante da cidade, uma vez que esse último fez questão de dizer aos quatro cantos que o incêndio só poderia ter sido criminoso e não acidental, conforme alguns supunham. Nesse incêndio morreram muitas cabeças de gado, tambaqui, jabuti, tartaruga, jacuti, além de toda água do terreno ter secado. Com medo de que algo assim acontecesse com suas roças e toda fonte de alimentação e renda da família fosse perdida, muitos horticultores estavam passando a noite nas casas de forno para "vigiar a roça", como foi o caso do marido de dona Tereza.

Figura 71 - Fumaça avistadas da estrada do Tibahá pelos agricultores que voltavam de suas roças no caminhão roceiro

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Figura 72 - Queimadas em Santa Isabel

Fonte: Foto Joaquim Andrade, 2016.

Na tentativa de apagar os focos de queimada que ainda poderiam ser controlados, bombeiros se juntaram com funcionários da Secretaria do Meio Ambiente, com policiais e com um funcionário da Defesa Civil para passarem quase dez horas por dia apagando fogo com auxílio de apenas dois tanques de 1000 litros, mangueira, balde, enxada e abano. Nesse mesmo período, o funcionário da Defesa Civil estava ainda redigindo um relatório sobre as

queimadas para que as autoridades tratassem a situação do município como calamidade pública, solicitando medidas emergenciais, como mais bombeiros e profissionais capacitados, carros pipa, cestas básicas para auxiliar aqueles que haviam perdido suas roças e caixa d'água para cada agricultor cadastrado na SEMPA. Além disso, demandavam medidas de longo prazo como a instalação de poços artesianos de tantos em tantos metros na área da estrada dos agricultores. Embora a situação fosse crítica e urgente, o relatório da defesa civil não poderia ser enviado para o gabinete do governo até que a situação do "troca-troca" de prefeitos se resolvesse, uma vez que, segundo diziam, caso o prefeito que assinasse tivesse que sair do poder, o relatório deixaria de ser encaminhado.

A promessa das cestas básicas para suprir a perda da roça de alguns não aliviava as tensões dos moradores da cidade, uma vez que, segundo diziam, as cestas básicas costumavam ser desviadas antes de chegar ao seu destino final:

> Se vier cesta básica, lençol e roupa com a calamidade da seca, não chega na gente. Parece que mandaram, mas não chega. [Os funcionários] Tiram só o que querem que tem valor pra vender e o resto eles entoca, escondem. Comerciantes são ligados com prefeito, apoiaram ele. Vão lá e pedem pra não dar, fica lá a cesta estragando. Se vem 10 kg de arroz, conversa com prefeito pra não dá porque senão não vão comprar na loja dele. Aí comerciante já achava ruim. Por isso que estraga muito até hoje. Governo devia vir olhar. Da ultima vez mandou jogar de madrugada as cestas básicas atrás do aeroporto. É cruel pro município. Estraga, mas não dão não. Ele pega só pra eles e pra família deles e joga tudo fora. A gente sabe de tudo, mas a gente não pode fazer nada porque eles têm muita intimidade com as autoridades. (Identidade preservada)

"Sem água não dá pra fazer nossa farinhada"

Além de toda essa situação crítica envolvendo o forte verão que acometia o município, igarapés que passavam em diferentes terrenos da estrada e que nunca haviam parado de correr estavam secando naquele verão, levando à morte de muitos peixes. Nos igarapés onde ainda havia um pouco de água, a mesma era morna, "ninguém pode mais beber, tão quente. Faz muitos anos que deu verão assim. Sempre secava por aí, mas nosso igarapezinho continuava correndo. Agora não, agora secou de verdade." Sem água, o trabalho na roça e na casa de forno se tornava ainda mais penoso do que de costume, uma vez que, segundo o que me diziam:

> Sem água não dá pra fazer nossa farinhada [...] tem que ter água pra deixar de molho, pra lavar depois de raspar, pra tipicar (tirar o tucupi todo da massa), lavar *tipiti*, peneirar, espremer no *kumatá*, lavar o forno antes de torrar, fazer comida, pra tomar banho. Manda o [carro] girico da água porque ele que salva o pessoal aqui.

Para obterem a água usada no beneficiamento da mandioca e no cotidiano da família na casa de forno, as mulheres precisavam recorrer ao abastecimento fornecido pelos

funcionários do IDAM e da SEMPA no carro conhecido como "giriquinho do IDAM" ou às negociações junto a essa mesma instituição acerca da aquisição de poços cartesianos para os próximos verões. Com a forte diminuição do nível de água dos rios, barcos encalhavam e a navegação de barcos de passageiro e abastecimento tinha de ser cessada temporariamente. Os moradores de Santa Isabel se preocupavam com o risco de falta de diesel para o uso do motor de ralar mandioca, para o funcionamento do caminhão roceiro e para o próprio transporte entre a cidade, sítios e comunidades, além de temerem a falta de abastecimento e o aumento de preços de mercadorias consideradas fundamentais, como aquelas que fazem parte do rancho. "Muita gente vai pescar de [motor] rabeta ou têm roça em outra margem do rio ou gente que vem do interior pra fazer rancho, vem com gasolina, mas pra voltar, não sei como vão fazer. Tem muita gente que veio pra [receber] Bolsa Família e não sei como vão fazer pra voltar [se acabar o diesel]."

Figura 73 - Carro da SEMPA/IDAM abastecendo de água o tanque dos agricultores

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Figura 74 - Momento de diversão das crianças no igarapé

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Figura 75 – Crianças observando igarapé que secou

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

“Tão perdendo muita mandioca”: o sol forte, os ventos e as pragas

Durante esse período, quando chegava uma chuva, a tempestade era forte, vinda de uma direção diferente daquela de costume, preocupando os moradores pela quantidade de raios e ventos que derrubavam árvores e arrancavam as manivas da terra. Ademais, com o sol forte e ausência de chuvas, as plantas cultivadas pelas horticultoras também secavam, morriam ou não davam frutos, havendo o risco mesmo de perderem variedades de manivas já plantadas na extensão da roça. As horticultoras se encontravam num impasse, uma vez que ao

arrancarem as manivas do solo para que seus tubérculos não secassem e perdessem a goma, as mulheres corriam o risco de ver seus feixes de mandioca secando, algo que as preocupava e sobre o qual comentavam durante o caminho até a roça. “Não tô plantando ainda porque senão seca. Tão perdendo muita mandioca porque tá toda fofa, sem goma, aí a farinha fica feia feito pau de serra”, me contava preocupada dona Tereza.

Figura 76 – Praga de lagartas comendo as manivas da roça

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Com tanto desequilíbrio ecológico, a cidade enfrentou ainda naquele verão duas pragas em sequência, sendo a primeira de gafanhotos e a segunda de lagartas do mandarová conhecidas localmente de forma genérica como "tapuru". "Passou do limite do verão, aí começa a aparecer os insetos, os gafanhotos, os tapurus". Nos últimos dias de meu campo, uma praga de lagartas causou uma verdadeira consternação entre as mulheres, uma vez que em poucos dias tomavam e se alimentavam das folhas de quase todas as manivas presentes nas roças das mulheres, se alastrando rapidamente de uma roça para outra e acabando com o plantio de muitas roceiras - haja visto que o tubérculo perdia sua goma quando as folhas da mandioca eram consumidas pelas lagartas.

> Os tapurus tão comendo tudo. Acabou a roça da mamãe, comeram tudo. Você não consegue entrar no meio das maniva porque é muito. Mamãe arrancou dois paneiros de mandioca e não conseguiu mais, tinha muito tapuru. É pelo chão, é pelos galhos, tudo. Muitos tapuru, ficam pendurado assim. Primeiro vem os grandes, verde assim. É muito feio, chega chia, faz um barulho horrível. Em seguida vem esses aí. Tem de três qualidades deles, tem preto, vermelho, cinza. Meus Deus, mas o que é isso? A

> folhinha da maniva murcha assim quando abre aquilo ali, tá cheio de tapuru. Mamãe disse que é muito mesmo. Disse que não vai mais na roça até eles acabar lá. É praga. Nunca tinha visto isso aí não, faz muitos anos. Já deu o gafanhoto, esse daí, são as pragas, né. O gafanhoto, se ele cair na roça, ele come. Tava comendo pro rumo das comunidade. De vez em quando elas aparecem. Vem quando dá um verão muito longo, no final tem que dar. (Francisca)

> Parece que há mais de 15 anos já aconteceu [um verão como aquele], dizem os mais antigos. [Os antigos] fumaçaram com xicantá e cigarro, mas parece que acabou com a roça de muita gente. Vem pra dar fome mesmo pra gente. Pro ano não tem mais farinha, vai acabar tudo que sobrou. (Dona Luzia)

> A ultima vez que teve foi no tempo da mãe dela, que tem uns 80 anos. Nessa época aconteceu a mesma coisa, perderam roça porque não tem como matar, é muito mesmo, que nem formiga, não tem remédio, não tem como matar. Fora que o tapuru tem aquele penuchinho, bate o veneno nele e escorre. Só se for muita água pra molhar ele. Quando eles vão embora, eles fazem um caminho assim. Os grandes são os mateiros deles, eles vão na frente e os pequenos vão atrás. Esses grandes dão a direção de roça pros outros, indica o caminho e aí eles vão certinho. Se matar eles, eles ficam sem rumo. Aí depois vão embora de novo, pra outra roça, fazem o caminho, a vereda entendeu? (Francisca)

"Veio pra acabar com a roça de vez": o desespero e a procura pelo IDAM

A partir dessa última situação pela qual pude visualizar um pouco da crise ambiental que Santa Isabel e os demais municípios do rio Negro passavam, ouvi muitas mulheres roceiras se questionando sobre a continuidade do trabalho que realizam na roça, preocupando-se com as penosas condições de trabalho que enfrentam na cidade e com a perda da produção da qual dependem para alimentar a família. A seguir, trechos em que essa preocupação fica clara:

> Esses tapurus vêm pra acabar com o que restou. De início, veio o verão, os gafanhotos, o vento, as tempestades, agora os tapurus. Pro ano não tem mais farinha. Já são poucos os que plantam. Ou é funcionário ou é produtor. Os funcionários consomem nossa farinha. Pro ano não tem pro produtor nem pro consumidor. Veio pra acabar com a roça de vez. Não vai ter mais. Já eram poucos os que vão todo dia [roceiros]. Tem muita gente chorando [...] já pensou? Plantar sozinho pra perder todo nosso trabalho? É um trabalho jogado fora, que não vai ter retorno, ne? (Dona Tereza)

> Mamãe plantou outubro, novembro, dezembro parece. E janeiro, que agora ela plantou tudinhozinho agora. quatro meses trabalhando sozinha, porque minha mãe trabalha sozinha. Pro bicho comer tudo, acabou a roça de todo mundo. Vai acabar com nossa maniva, a gente não vai ter mais farinha, como é que a gente vai sobreviver? Quando a mandioca é grande, ela agora e não presta mais não. Quando são pequenos, corta ela que cresce de novo. Lá pro Aeroporto, Tibahá, Dará. As meninas me contaram, choraram, vendo seu trabalho ali. A única coisa que a gente têm. (Francisca)

Em desespero diante da praga de tapurus que em poucos dias devastava as roças de Santa Isabel, algumas mulheres chegavam a recorrer aos funcionários do IDAM para solicitar pesticidas que dessem conta de controlar a população de lagartas: "Tem que passar veneno. O homem ensina a quantidade", "[...] tem que arrumar remédio. Agora que cadê o pessoal do

IDAM, produção, né? Cadê eles? Agora que não vai ter produção mesmo", dizia uma horticultora quando contava as notícias sobre quais roças haviam sido devastadas naquele dia. Passando no escritório do IDAM para entrevistar o gerente da instituição em Santa Isabel, encontrei no local todos os técnicos reunidos esperando por Rico, o gerente, prestes a fazer uma força tarefa para combater a infestação de tapurus nas roças dos agricultores da cidade. Sentados no escritório, os técnicos se mostravam preocupados diante da rapidez da praga de lagartas. Alguns especulavam ter sido ocasionada pelas queimadas na mata que teria supostamente diminuído a disponibilidade de alimentação das lagartas, que passaram a buscar alimento nas roças das mulheres.

Na conversa, falava um senhor que havia vindo naquele mesmo dia da comunidade Cartucho em busca de borrifadores com veneno para levar para sua comunidade na tentativa de combater a praga que lá também havia se instalado: "O pessoal lá estava desesperado borrifando baygon e gasolina. Estavam tentando tudo porque estavam desesperados. Tentaram balançar pra tirar e eles [tapuru] começaram a cair em cima das pessoas [...] teve gente que passou mal e desmaiou." Os técnicos do IDAM chegavam a dizer que não sabiam se conseguiriam liberar defensivos agrícolas para serem levados para as comunidades sem que fosse fornecida uma autorização de um engenheiro agrícola localizado no escritório do IDAM de Manaus. "Mas o pessoal não quer saber [...] vão usar. Todo mundo tá desesperado, gente chorando", dizia o senhor de Cartucho, contando que os agricultores estavam recorrendo a qualquer coisa que pudesse salvar sua plantação. A comunidade havia tido agricultores cadastrados em outro programa de mecanização agrícola do IDAM, de forma que o senhor havia vindo ali também para saber o que aconteceria com a dívida que os agricultores haviam contraído a partir do financiamento pelo PRONAF e que talvez não tivessem dinheiro para pagar de volta ao banco, uma vez que toda sua plantação estava se perdendo. "O pessoal lá tá preocupado", dizia ele, embora os técnicos do IDAM o tenham logo tranquilizado a esse respeito com a solução do acionamento de um seguro no caso da ocorrência desse tipo de distúrbio natural.

"Quando a maniva está pequena, dá pra ir catando, mas já grande ela agora [...] eles [tapurus] tão atacando mais as [mandiocas] amarelas que as brancas". Segundo diziam ali, as únicas variedades de mandioca que estariam resistindo um pouco mais à praga de lagartas seriam: a maniva gigante, a maniva pacu amarela e a maniva pacu branca, sobretudo aquelas que ficavam no centro das roças, uma vez que as beiradas estavam sendo devastadas. No entanto, no geral as roças estavam todas sendo consumidas pelas lagartas. Um dos técnicos do IDAM ouvindo isso disse que a esperança dele era de que alguma variedade de mandioca

nativa conseguisse resistir mais. "Praga assim só os antigos já viram", dizia o senhor de Cartucho, contando que seria difícil alguma variedade suportar, embora dissesse também que naquele tempo os antigos haviam conseguido controlar a praga com benzimentos e uso de xicantá e breu. Preocupado com a plantação das pessoas de sua comunidade, o senhor esperava ali pela liberação dos borrifadores e do "veneno" ou, para alguns, "remédio" fornecido pelo IDAM.

"Enquanto eu tô viva roça não acaba não, depois não sei"

Certa vez, enquanto participava de uma conversa entre dona Cecília e seu Clarindo, grande conhecedor das roças morador de Barcelos que visitava Santa Isabel, um deles proferiu a seguinte fala: "terra boa pra plantar tem muito por aí, mas falta coragem pra trabalhar. Somos os últimos mesmo, o pessoal não tá animado. Farinha todo mundo quer, mas na hora de trabalhar mesmo, são poucos". Dona Cecília, assim como muitas outras roceiras da cidade, estava desanimada com a continuidade do seu trabalho na roça. Dentre outros motivos contados por ela, a falta de vontade e animação das filhas para ajudar a mãe na roça era um dos principais.

> Eu já tô quase desanimando. Cansa ficar trabalhando sozinha. Cansei de ir sozinha porque todo mundo têm o que fazer. Aí eu penso de deixar acabar a roça. Aí a gente vai ter que comprar farinha caro? Mas sozinha eu não vou. Tenho que me virar de outra maneira [...] Pra trabalhar na roça é bom quando você tem uma família, aí cada um faz um pouquinho. Thayná me perguntou [contando para seu Clarindo] se a roça vai acabar. Não vai, mas eu já tô desanimando porque sozinha é muito pesado. Tem problema de água, transporte, longe, não dá renda.

Além de sentir falta da companhia das filhas, o trabalho na roça se torna mais penoso quando feito apenas por uma pessoa e sem nenhuma parceria, tanto em termos de um maior esforço físico quanto por falta de animação e divertimento. Dona Cecília sempre fazia questão de relembrar quando falava sobre como era "animado" o trabalho na roça nos tempos de sítio quando ia com a família, seja durante sua infância com seus pais e irmãos quanto após seu casamento, com suas filhas e filhos ainda pequenos.

Além disso, dona Cecília costumava contar que a limitação de terras e de mata virgem disponíveis para fazer roça e a diminuição no rendimento da roça em termos de tamanho das mandiocas e de germinação de sementes de frutíferas eram também fatores importantes que contribuíam para seu crescente desânimo de continuar o trabalho sozinha. "A terra parece que já está fraca [...] Aqui maniva pra mim dão pequena. A terra tá cansada, já fizeram muita roça aí", dizia dona Cecília. Segundo ela, recentemente havia observado que, quanto mais vezes as pessoas da cidade fazem roça no mesmo local sem deixar a terra descasar por tempo

suficiente, a capoeira parece demorar mais a crescer naquele espaço, enfraquecendo a terra. Esse fenômeno parecia comum nas terras que estavam sendo usadas para se fazer petecás (ver Capítulo dois), pequenas roças de apenas um ciclo produtivo, realizadas em capoeiras, cada vez mais frequentes na cidade de Santa Isabel.

> Porque aqui [na cidade] ninguém pode fazer grande, é tudo pequeno, só bolinha pequeninha [formato e tamanho das roças na cidade], só capoeira. Só dá mandioca pequena[...] Quando a gente vê que a roça está brotando bem, a gente não deixa, né? Mas quando a gente vê que cresce e [a mandioca] fica fininha que nem aquela de lá, a gente perde a vontade de trabalhar, de fazer, de replantar, porque não deu [...] Como é que pode? A gente plantar e não dar nem fruto. Dá trabalho e não dá nada."

Para dona Cecília, parecia ser muito natural que todo o cuidado e os procedimentos envolvidos no trabalho constante na roça resultasse em uma "roça que dá bem mesmo", fornecendo uma boa quantidade de paneiros de mandioca e na coleta de frutas. Para ela, uma roça que "dá trabalho e não dá nada" parecia ser um fenômeno recente que começava a acontecer na terra que cultivava na cidade. E dona Cecília tecia suas reflexões sobre isso, explicando porque achava que havia diminuído sua atenção e cuidado dedicados à roça. Por vezes, no entanto, dizia ainda achar seu terreno muito bonito para trabalhar e chegava a afirmar o desejo que tinha de limpar a área para voltar a plantar com gosto conforme costumava fazer.

Certa vez, perguntei à dona Cecília se ela achava que, caso os filhos das roceiras não se interessassem, se o trabalho na roça poderia eventualmente acabar em Santa Isabel. Embora eu não tenha insistido na pergunta, dias depois dona Cecília voltou ao assunto, dizendo que havia ficado refletindo sobre nossa conversa, "E será mesmo que a roça vai acabar?", dizia ela. Em uma dessas visitas em que eu, dona Cecília e suas filhas sentávamos na varanda de sua casa durante os fins de tarde, dona Cecília voltou a comentar sobre o tema do "fim da roça". Refletindo junto com as filhas, Dona Cecília falava sobre o futuro delas e sobre o que imaginavam a respeito do futuro no trabalho na roça. "O que vocês querem na vida?", perguntava dona Cecília. "Você diz o que quer: se acha que é bom trabalhar em roça ou estudo?". E continuava: "Você sabe viver em roça que nem eu? Se eu não estiver aqui mais, como você vai viver?". Sua filha Joana respondia, me usando como interlocutora para atender a pergunta da mãe:

> É difícil porque é muito pesado. Mamãe já cresceu assim, mas a gente não é acostumada, então sofre pra fazer trabalho pesado. A gente ia pra escola, aí ajudava a raspar, capinar, torrar. Sempre ia quando não tinha aula e dia de sábado. Mas é difícil. A gente vê a mamãe no sol, com dificuldade de água. Entre as amigas, a gente já cresceu com outros pensamentos na cabeça, de estudar [...] Eu acho legal porque a gente pode ser alguma coisa, viver melhor, ter uma boa condição, ir pra Manaus, arrumar emprego e não ficar jogada pelo interior. Eles [missionários

> salesianos] dão uma oportunidade pra gente, dão curso pra aprender costura, confeitaria [...]

Dona Cecília, como uma pesquisadora interessada na resposta, pergunta para a filha Joana se os pais de suas amigas de colégio também eram roceiros como ela mesma, querendo saber se outros filhos de roceiros também estariam perdendo o interesse pela roça, assim como suas próprias filhas. Joana responde à mãe: "Uns dizem que os pais trabalham na roça porque precisa, faz farinha pra poder ter ou pra poder vender. Outros dizem que é porque eles gostam mesmo, que não quer deixar essa vida, acostumou. Enquanto não trabalha, não se sente bem mesmo até". Dona Cecília, reflexiva, comentava então a fala da filha: "Eu era assim. Tive meu primeiro filho com 16 anos e já levava pra roça. Oito filhos e não senti dificuldade não. Eu só me sentia bem se eu trabalhasse, mas agora não [...] agora eu descanso, sento [...] mas eu gosto de trabalhar em roça."

Ainda não satisfeita em sua pesquisa, Dona Cecília contou que de tão tomada pelos pensamentos acerca do "fim da roça", havia chegado a conversar com vizinhas, perguntando o que elas achavam - a roça acabaria algum dia ou continuaria? Passada quase uma semana, dona Cecília chamou sua vizinha Maria para que ela repetisse para mim aquilo que havia dito, resposta essa que considerou como definitiva sobre o assunto, dando-se por satisfeita de encontrar uma ideia sobre o futuro da roça que parecia com a sua própria sensação sobre o assunto:

> A roça não acaba não. A roça só acabar quando a gente acaba. Porque é a vida da gente desde que a gente se entendeu. Comecei a carregar com seis anos. Minha mãe criou a gente só com dinheiro das roças. Enquanto eu tô viva roça não acaba não, depois não sei. Tenho certeza que não acaba não. Até os brancos têm roça agora. (Dona Maria)

Figura 77 - Dona Cecília, sua filha e a vizinha Maria

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

CAPÍTULO 4:
ILMA E A ROÇA PATRIMÔNIO

Figura 78 - Ilma durante reunião da ACIMRN

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Nesse capítulo, descreverei a história de vida e a relação que uma integrante do movimento indígena e funcionária pública de Santa Isabel estabelece com a roça. Após ter nascido em Santa Isabel, Ilma passa parte de sua infância em Manaus, de forma que não aprende com a mãe de forma precisa as técnicas do trabalho cotidiano na roça, embora guarde lembranças dos dias que passava na roça durante seus dias de férias em Santa Isabel. Quando retorna e inicia seu trabalho na Associação de Comunidades Indígenas do Médio Rio Negro (ACIMRN), Ilma participa do processo de patrimonialização do Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro (SAT-RN) e volta a se envolver com a roça, tanto por meio do movimento indígena quanto por meio de sua mãe, que por vezes a solicitava ajuda em sua lida diária na roça. Após a morte da mãe, no entanto, seu convívio com a roça se desfaz. Ao ver seus filhos crescerem e, uma vez tendo se casado, Ilma resolve finalmente ter sua própria roça, indo para isso buscar ajuda das vizinhas, amigas e de suas pesquisas por meio do movimento indígena. Para feitura da nova roça, Ilma resolve se cadastrar no novo programa do Instituto de Desenvolvimento Agropecuário e Florestal Sustentável do Estado (IDAM) para a abertura de

uma roça mecanizada e conta sobre suas motivações e arrependimentos. A partir de sua percepção acerca da "consciência indígena" presente em Santa Isabel que vê a roça como elemento a ser salvaguardado para garantia de uma identidade indígena plena, Ilma apresenta uma outra forma de lidar com as mudanças pelas quais a roça passa na cidade. Assim, Ilma mostra sua visão acerca de uma política identitária que pensa o que é ser indígena no contexto urbano, olhando tanto para as cidades indígenas que seguem o eixo da hidrografia do rio Negro, como também para a própria cidade de Santa Isabel por meio do eixo geográfico de seus bairros.

4.1 História de vida

Tendo sido uma das primeiras pessoas que conheci em Santa Isabel por meio do movimento indígena, Ilma me auxiliou durante todo processo de pesquisa em campo. Embora trabalhasse ao longo do dia como agente de saúde, durante um certo período do campo, eu e Ilma nos encontrávamos diariamente durante os fins de tarde para conversar sobre o projeto de mestrado que ela iria submeter ao processo seletivo do Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais (MESPT) da Universidade de Brasília (UnB). Durante esses dias, intercalávamos conversas sobre o projeto e sobre a documentação exigida com relatos dela sobre sua própria história de vida e sobre suas percepções mais amplas acerca da cidade.

"Filha de Santa Isabel"

Filha de pai Piratapuia e mãe Dessana, Ilma lembra dos pais conversando em tukano durante sua infância. Sua mãe, dona Madalena, havia chegado em Santa Isabel com seis anos de idade, em 1956, quando, segundo Ilma, "ainda não era cidade". Seu avô havia vindo para abrir a missão salesiana de Santa Isabel junto com os padres e outros indígenas da região, trazendo com ele sua esposa, sua filha Madalena e seu filho. Ao chegar, a mãe de Ilma costumava contar que foi morar na área que hoje é conhecida como pertencente ao bairro Santa Inês, onde o avô de Ilma havia construindo uma casa de barro na qual Ilma mais tarde nasceria. Sua mãe, após se juntar com seu pai, continuou a morar com o marido na casa de barro, criando Ilma e seus três irmãos naquele bairro.

O pai de Ilma, seu Felisberto, vendo o começo da formação da cidade, ajudou a dar início à pequena comunidade do bairro Santa Inês, tornando-se por um tempo presidente do

Centro Comunitário (antigo Clube de Mães) e ajudando a criar movimento, chamando as pessoas para mutirão ("*ajuri*") para tirar o mato dos arredores do Centro Comunitário ou para melhoras na estrutura do espaço, ajudando a apaziguar conflitos na comunidade, organizando bingos para levantar fundos, preparando a festa da santa padroeira do bairro, animando as pessoas para participar e buscando melhorias para o bairro junto à prefeitura que viria a surgir, à câmara de vereadores, à missão salesiana ou aos comerciantes e patrões da região. São poucas as lembranças que Ilma tem de seu pai, mas dele ela sabe que herdou a animação de trabalhar com o povo e a vontade de ajudar as pessoas de sua comunidade e de sua cidade.

Quando seu pai faleceu, Ilma, nascida em 1975, tinha apenas seis anos. Ilma até hoje se lembra da sensação da perda prematura de um pai, passando muito tempo de sua vida com receio de se casar por medo de ficar viúva com filhos pequenos, como havia acontecido com sua mãe. Cuidando de quatro filhos, a vida da mãe de Ilma se tornou muito difícil. Um de seus filhos nasceu com necessidades especiais e de tempos em tempos dona Madalena precisava ir a Manaus e Belém realizar o tratamento do filho, deixando os outros três aos cuidados dos avós de Ilma. Para reduzir as dificuldades da época, uma tia de Ilma que morava em Manaus ofereceu criar a sobrinha na cidade por um tempo até que ela e seus irmãos já estivessem maiores e pudessem todos ajudar a dona Madalena. A mãe de Ilma, ademais, aproveitava a oportunidade para dar condições melhores de estudo para a filha pequena - uma das grandes preocupações de muitas das mães de Santa Isabel.

"Todo mundo é quase um": o bairro São José Operário

Ilma tinha sete anos quando foi morar em Manaus com sua tia e conta que não tem muitas lembranças desse tempo na cidade, apenas da saudade que tinha de sua mãe e seus irmãos. Nas memórias que tem das férias escolares que por vezes passava em Santa Isabel durante esse período, lembra-se de sua mãe ter se mudado para uma antiga casa de um parente, feita de parede de paxiúba e teto de zinco, e da família passar as tardes na roça que sua mãe cultivava em um terreno próximo ao bairro onde moravam.

Um pouco mais crescida, com 13 anos, Ilma retorna a Santa Isabel para viver com sua mãe, tempo que recorda com clareza porque lembra o susto que sentiu quando descobriu que seus avós haviam falecido durante o tempo em que ela morava em Manaus. Sua mãe agora vivia sozinha, com os três irmãos de Ilma em uma casa doada pela prefeitura no chamado conjunto habitacional São José Operário, localizado ao lado do bairro Santa Inês, onde Ilma havia nascido. O conjunto habitacional aos poucos foi sendo expandido pela chegada de novos moradores vindos de comunidades e sítios, muitas vezes parentes daqueles que já

viviam na cidade que foram construindo casas próximas às 50 iniciais fornecidas pela prefeitura e, assim, dando origem a "comunidade" do bairro São José Operário, onde, segundo Ilma, "todo mundo é quase um: se não é parente, é parecido".

Assim como o bairro São José, outros bairros da cidade foram se formando a partir da expansão de conjuntos habitacionais construídos pela prefeitura e pelo governo, estando hoje a sede municipal de Santa Isabel dividida em oito bairros e um novo conjunto habitacional, com casas semiconstruídas, que parece dar início a um novo bairro. Cada bairro possui uma Associação com presidente e seu próprio Centro social e Capela, construídas coletivamente pelos moradores dos respectivos bairros com material de construção fornecido pelo poder público local ou em parceria com os comerciantes locais. Assim como o pai de Ilma fazia no bairro de Santa Inês que ele ajudou a criar, as lideranças de outras associações de bairros ainda hoje organizam reuniões, eventos culturais e religiosos, os quais são realizados no espaço coletivo do Centro social e da Capela. Os moradores de um mesmo bairro são considerados como pertencentes a uma mesma comunidade, levando a uma semelhança - analisada por Andrello (2006) em outro centro urbano da região - entre o modo de organização social das comunidades indígenas e dos bairros indígenas da sede urbana.

Figura 79 - Centro comunitário do bairro São José Operário, ao lado do local onde se realiza a feira do São José

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Figura 80 - Rua principal do bairro São José Operário

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

As primeiras 50 casas do conjunto recém-construído haviam sido distribuídas pelo então prefeito Rubens Pessoa para aqueles que, como a mãe de Ilma, cavassem duas fossas e tirassem as raízes ("destocar") de dois terrenos como serviço prestado à prefeitura. Feitas de madeira pintada de azul e branco, as casas tinham piso de alvenaria e teto de Brasilit, ficando disposta em fileiras, uma muito próxima à outra. Cada uma delas era composta de sala, quarto, cozinha e banheiro, todos os cômodos de proporção minúscula, lembra Ilma. Feitas com material de má-qualidade, aos poucos a madeira das casas ia encolhendo e o teto, mal colocado, ia abrindo frestas que, em dias de chuva, encharcavam a casa de água. "Quando chovia, molhava mais dentro do que fora. Todas as casinhas. Não tinha uma casinha que era boa [...] A gente sofreu muito naquele período. Eu morei lá [...] Minha mãe dizia pro prefeito: 'O senhor não deu uma casa, o senhor deu um galinheiro pra gente porque molha mais do que tudo aqui'".

Conforme o tempo ia passando, a mãe de Ilma, assim como outros moradores do conjunto habitacional, iam juntando suas economias para fazerem por conta própria as modificações que as casas careciam para que se pudesse viver nelas. Ilma lembra que sua mãe aos poucos foi construindo outra casa dentro da casa fornecida pela prefeitura, cobrindo o teto, trocando as paredes, construindo banheiro e cozinha do lado de fora da casa e aumentando a distância entre esses dois espaços. Assim como a mãe de Ilma, a maior parte

dos moradores do conjunto São José tinha famílias grandes e haviam vindo de comunidades e de sítios, estando acostumados a viver em casas maiores com grandes quintais repletos de árvores frutíferas e plantas medicinais, com ampla cozinha e banheiro do lado de fora da casa, com um espaçamento maior entre as casas de cada família. Ilma conta que no início foi muito difícil para sua mãe e seus irmãos, tendo que ir se ajustando aos poucos e procurando soluções para os problemas colocados pelas condições pré-fabricadas da casa. "Era uma coisa assim desumana, entendeu? A gente nem usava o banheiro de dentro. Minha mãe fez um banheiro de fora, um assoalho de madeira, que é a fossa no fundo da casa, né. Ou então ia na roça."

Na época, a mãe de Ilma já tinha roça na área do Tibahá, acessando o terreno por meio dos caminhos de roça que a família percorria diariamente na mata. Anos mais tarde, esses caminhos e o complexo de áreas cultiváveis que sua mãe manejava seriam cortados pela estrada de barro conhecida como estrada do Tibahá, de forma que seu terreno passou a estar dividido em duas partes. Nesse tempo, ainda antes da abertura da estrada, a mãe de Ilma ia cedo para roça, enquanto os filhos que já estivessem estudando iam encontrá-la após a aula. Mesmo nos dias que não estavam fazendo farinhada, a mãe de Ilma costumava gostar de passar os dias na casa de farinha. O ambiente era mais fresco que o da cidade, havia mais espaço entre as casas de farinha e o espaço era mais sossegado e reservado, onde a dona de roça Madalena podia estar junto dos filhos zelando sua roça ou coletando frutas no sítio, que aos poucos construiu para si, próximo à cidade.

Tempo de trabalho em Manaus

Embora gostasse muito de estar junto de sua mãe e irmãos, após três anos morando em Santa Isabel, Ilma teve desejo de regressar a Manaus. Lá sua tia havia conseguido para ela um emprego como babá, de forma que ela poderia auxiliar financeiramente a família e dar continuidade a seus estudos. Assim foi dos 15 aos 17 anos de Ilma, quando trabalhou cuidando da filha de uma moradora de Manaus, enquanto esperava completar 18 anos para poder então procurar outros empregos que lhe oferecessem carteira assinada. Seus primeiros empregos foram como caixa de supermercado, trabalhando na sequência como supervisora em uma empresa que oferecia serviços de alimentação industrial para hospitais e escolas, na qual permaneceu por alguns anos coordenando o número de quentinhas que seriam distribuídas para um hospital da zona periférica da cidade.

Ilma lembra orgulhosa do tempo em que trabalhava em Manaus, contando dos desafios no trabalho, das promoções que recebeu, da extensa carga horária e dos amigos que fez na cidade. "Tudo que eu faço eu gosto de fazer mesmo [...] era esforçada e trabalhadora",

lembra ela. Durante esse período, Ilma conheceu seu primeiro esposo, com quem teve um relacionamento breve e conflituoso, mas que lhe trouxe sua primeira gravidez. Samuca, hoje com 11 anos, nasceria prematuro após um grave acidente de trabalho que Ilma sofreu nos últimos meses de gravidez. "Eu não conseguia acreditar que ele já tinha nascido e que era meu filho. Era muito pequeno, a orelha fechadinha, sem pelinho dos olhos, mirradinho, só tu vendo". A gestação de Samuca havia sido muito difícil para Ilma. Morando apenas com a tia em Manaus e já separada do esposo, Ilma sentia falta da ajuda, dos cuidados e dos ensinamentos de sua mãe. Assim que Samuca nasceu, a mãe de Ilma, muito atenciosa e preocupada, pegou o primeiro barco que pode rumo a Manaus auxiliar a filha nos primeiros dias.

Movimento indígena e a volta para Santa Isabel

Durante o período em que Ilma estava de resguardo, a empresa na qual trabalhava entrou em processo de falência. Ilma se encontrava então em uma situação ainda mais difícil, sem acesso ao auxílio maternidade que tinha direito. Sem emprego, sem dinheiro e sozinha em Manaus com um bebê, Ilma decidiu regressar a Santa Isabel, chegando na cidade quando Samuca completaria 45 dias, no ano de 2005. Ela conta que no início, ao chegar, sentiu muita falta do seu antigo trabalho e dos muitos amigos que havia feito durante o período que morou em Manaus. Se readaptar a viver em uma casa pequena no bairro São José com sua mãe e seus três irmãos também não foi um processo fácil para quem havia morado por anos, sozinha em um apartamento em Manaus. Ilma sentia falta de trabalhar, mas não encontrava oportunidades de emprego em Santa Isabel e, assim, ia auxiliando a mãe em seus afazeres na casa e na roça, se dividindo entre essas atividades e os cuidados com Samuca, seu filho bebê.

Foi nesse período que Carlos Nery, presidente da Associação das Comunidades Indígenas do Médio Rio Negro (ACIMRN) e primo de Ilma, sabendo que a prima gostaria de voltar a estudar e trabalhar, a convidou para participar das reuniões semanais que aconteciam na ACIMRN. Ilma, assim, aos poucos foi passando a fazer parte do corpo da Associação, começando a trabalhar como secretária do departamento de mulheres e conselheira. No mesmo ano que se tornou membro da ACIMRN, o Instituto Socioambiental (ISA), em parceria com a ACIMRN, iniciou um projeto de levantamento socioambiental da região do médio rio Negro, ainda pouco conhecida em relação ao alto curso do mesmo rio. Ilma então conseguiu uma bolsa de pesquisa como pesquisadora indígena, contribuindo na elaboração e na execução do projeto “Santa Isabel do Rio Negro (AM) - Situação socioambiental de uma

cidade ribeirinha no noroeste da Amazônia brasileira", coordenado pela antropóloga Carla Dias (ISA).

Durante o projeto, Ilma conta do entusiasmo de ter descoberto todo um novo campo de trabalho, passando a conhecer outros pesquisadores indígenas e não-indígenas que lutavam pela causa indígena de sua região e que a ensinaram muito sobre as diferentes etapas de uma pesquisa científica. Para esse levantamento socioambiental, Ilma ia aplicando questionários nas casas de moradores dos diferentes bairros da cidade, passando a ter uma visão panorâmica e crítica sobre a situação e os problemas de sua cidade, além de conhecer melhor a história de vida das pessoas que ali viviam. A parceria entre pesquisadores da ACIMRN e do ISA prosseguiu nos anos seguintes, quando, em 2007, junto com a equipe de pesquisadores do projeto Populações Locais, Agrobiodiversidade e Conhecimentos Tradicionais (PACTA), teve início o Projeto Pesquisa e Documentação sobre os Sistemas Agrícolas do Rio Negro AM, ISA/DPI - IPHAN. O projeto visava apoiar a preparação de um dossiê de documentação técnica necessário para o reconhecimento do "Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro" como um Patrimônio Cultural Brasileiro a ser inscrito no Livro dos Saberes e das Formas de Fazer do IPHAN. A ACIMRN havia encaminhado ao IPHAN uma solicitação desse registro em julho de 2007 e assim, o grupo de pesquisadores buscava, a partir do projeto, entender as lógicas culturais e técnicas envolvidas na gestão da diversidade agrícola praticada por agricultores tradicionais indígenas na área urbana e rural dos municípios de Santa Isabel do Rio Negro.

Levantando dados sobre os espaços cultivados, suas formas de manejo e sobre as histórias de vida de famílias e das plantas cultivadas por elas, Ilma e os outros pesquisadores da equipe foram aos poucos construindo as bases que fundamentaram o registro do SAT-RN, tendo este sido concluído três anos mais tarde, em 2010. Ilma lembra com entusiasmo das muitas viagens que realizou para comunidades e sítios do município durante esse período, nas quais por vezes levava o filho pequeno ou o deixava aos cuidados da mãe Madalena enquanto ia trabalhar pelo projeto. Ilma conta que, ainda que tivesse que ficar longe do filho, não se arrepende das muitas viagens que fez junto à ACIMRN. Foi a partir do seu trabalho na Associação que Ilma foi conhecendo muitas pessoas, trocando experiências e conhecimentos com outros pesquisadores indígenas e não-indígenas, fazendo cursos, organizando oficinas, aplicando questionários, conhecendo espécies, variedades de plantas e história das famílias e das plantas cultivadas por elas. Conta também dos preconceitos que sofreu entre os moradores da cidade que não compreendiam o trabalho da ACIMRN e que teciam comentários

desrespeitosos acerca das viagens que seus membros realizavam e sobre os desdobramentos que aquele trabalho poderia ter.

Ilma, no entanto, prefere lembrar-se dos aprendizados que teve e do orgulho que sente por ter feito parte de uma pesquisa que hoje é divulgada pelo movimento indígena nacionalmente e internacionalmente: "Então hoje em dia, pra mim, foi muito bom estar no movimento, fazer parte, defender a causa indígena. E aonde eu vou eu faço questão de dizer que sou da ACIMRN, que faço isso, que eu gosto e que é bom." Por estar dedicada às pesquisas pela ACIMRN, Ilma animava a participação dos demais membros, organizando e articulando os encontros, indo atrás das pessoas em suas casas, chamando para as reuniões, estimulando novas pessoas para fazerem parte da ACIMRN e assim contribuindo para manter a Associação sempre movimentada.

4.2 Cidades e consciência indígena

Seguindo a história de vida de Ilma, abordarei nesse item sua percepção acerca da autoidenficação dos indígenas em Santa Isabel, mostrando como roça, benzimento e língua indígena são por ela associados como elementos fundamentais na manutenção intergeracional dessa afirmação identitária. Essa última, segundo ela, se refrata tanto nos bairros da própria cidade de Santa Isabel quanto ao longo do rio que passa pelas diferentes cidades indígenas da região.

Feitiço e o medo das pessoas vindas do Alto

Em um dos cursos que realizava pela ACIMRN, Ilma conheceu seu segundo marido, Jonas, indígena do povo Mura, morador de Rio Preto da Eva que também lutava pelos direitos de seu povo no movimento indígena. Com ele, Ilma teve duas filhas, Ana Vitória, hoje com seis anos, e Muriele, hoje com quatro anos, as quais Ilma considera como pertencendo ao povo Mura. Passado um tempo, Ilma se separou, apesar de ainda gostar muito seu marido e de sentir muito por suas filhas ainda pequenas perderem a convivência diária com o pai. Após a separação, seu ex-marido se mudou de Santa Isabel, deixando Ilma sozinha com as filhas sem nenhum auxílio financeiro. Aquele foi um tempo muito difícil na vida de Ilma. Desde que havia chegado a Santa Isabel, alguns infortúnios vinham acontecendo em sua vida, de forma que Ilma associa a separação repentina e dolorosa como mais um de uma série de acontecimentos de origem comum.

Ao chegar a Santa Isabel, Ilma conta que enfrentou graves problemas de saúde, tendo sido vítima de um forte feitiço lançado por um indígena do alto rio Negro que habitava a cidade. Santa Isabel é conhecida por seus moradores como uma cidade do médio rio Negro que abriga pessoas que vieram expulsas de suas comunidades de origem no alto curso do rio por terem praticado algum tipo de feitiço, seja ele por meio da reza ou do benzimento[18]. Os moradores de Santa Isabel costumam dizer que sabem quando pessoas vindas do alto curso do rio estão na cidade por terem feito algum mal a alguém. Sabem também citar com precisão as casas no bairro onde moram, cada uma das pessoas das quais se deve ter medo, sendo os bairros de Santa Inês e São José Operário os mais conhecidos por abrigarem pessoas do alto curso do rio.

Nas conversas entre os moradores, é comum histórias de parentes ou de vizinho de Santa Isabel que, trabalhando temporariamente como professores ou como técnicos de enfermagem em comunidades do alto curso do rio Negro ou de seus afluentes Uaupés, Tiquié e Içana (afluentes do alto curso do rio Negro), acabaram por conhecer as famílias de moradores de Santa Isabel vindos do alto, descobrindo assim que alguns vieram por terem sido banidos da convivência em sua comunidade de origem.

> Aí ela soube lá que eles foram expulsos porque era estragador. Por isso que estão pra cá. Aí a gente já têm medo e às vezes a gente já têm até experiência porque já fizeram alguma coisa. Sabe benzer pra fazer o bem ou o mal, é só ele querer. E tudo isso, a gente que é daqui a gente têm medo porque a gente não sabe combater. Eu não sei desmanchar feitiço de ninguém. E isso acontece, acontece muito. (Identidade preservada)

No período que Ilma ficou doente, sua família teve muita dificuldade de encontrar pessoas que desfizessem o feitiço na cidade de Santa Isabel, buscando desde o hospital da cidade a diferentes benzedores e rezadores, conseguindo curá-la apenas quando pagaram pelos serviços de um senhor vindo da Colômbia que mais tarde seria expulso por benzedores do alto que viam suas curas com maus olhos. Ilma sente que em sua família ela e nenhum de seus irmãos tenham aprendido a benzer com seu avô. Ele, um senhor Desana vindo do alto curso do rio Negro, havia nascido com esse dom e escolhido ser "um benzedor do bem", embora fosse temido pelas pessoas da cidade por ter vindo do alto curso do rio.

[18] Reza seria a atividade espiritual realizada à distância pelo rezador, enquanto benzimento seria com a presença da pessoa, podendo ser feito pelo benzedor com uso de tabaco e resinas como breu ou realizado pelo pajé com o auxílio de plantas que limpariam as impurezas e a doença após as razões da doença terem sido identificadas pela água que o pajé joga. Para referências sobre doença e cura no alto rio Negro, ver Buchillet (1983, 1988).

Os benzimentos, as línguas, as roças: a autoidenficação como indígena

Ilma, como muitos outros jovens nascidos em Santa Isabel, não aprendeu com seus pais ou avós a benzer, assim como não aprendeu a língua na qual os benzimentos eram pronunciados. Em português ou em nheengatu é raro ver pessoas que consigam benzer, contava Ilma enquanto me explicava porque achava que os nascidos na cidade de Santa Isabel e em seus arredores não haviam aprendido a benzer. Os que haviam, teriam aprendido no "alto" ou com suas famílias que daí vieram. Ao mesmo tempo em que dizia que os daqui "não têm esse dom" e que "aqui não tem muita gente que cura", Ilma também contava que as pessoas dessa região seriam mesmo mais "pacatas" para "benzer pro mal" e que, assim, não recorreriam ao uso de benzimentos ou rezas, não aprendendo "feitiço", mas também não aprendendo a "curar", "desfazer", "benzer", "cercar".

Parte disso, dizia Ilma, era porque em Santa Isabel grande parte dos pais parece ter "vergonha" ou "pudor" de se identificar como indígena, de forma que não passam para os filhos aquilo que Ilma chama de "consciência indígena", nem os conhecimentos e práticas que Ilma associa ao modo de vida dos indígenas, como os aprendizados sobre benzimento, sobre roça ou a fala da própria língua.

> Acho que tá faltando esclarecimento pro jovem de hoje, tão sem base pra falar que são indígena. Acho que os pais não passam. Minha mãe sempre me falava, mas me arrependo de não ter feito mais pergunta pra mim ter isso guardado comigo, porque agora não tenho de quem perguntar. (Ilma)

"Tem uma colega minha que a cara dela é igual a minha, ela é índia, os pais são índios, falam tukano na casa com certeza. No dia que ela foi falar, ela deu a entender que não era indígena", conta Ilma insatisfeita.

Segundo ela, é comum também os casos em que as pessoas se apresentam como Baré para se aproximar de um polo branco de um gradiente que teria como um dos pontos extremos o modelo de existência branco associado à ideia de "civilização" (ANDRELLO, 2006), ao estilo de vida urbana e às mudanças no tipo de trabalho que se realiza, no tipo de comida que se come, no que se veste e no jeito de se portar (LASMAR , 2005, p. 196). O polo indígena, do outro lado, estaria associado a conhecimentos, práticas e o cotidiano, ligados à roça, aos benzimentos e à língua.

"Diz ele que é Baré, ele não tem cara de Baré, sabe?", costuma ser um comentário frequente de se ouvir entre os indígenas de Santa Isabel, podendo ser dito de forma jocosa na frente da própria pessoa que assim se identifica ou de forma mais velada, em tom de deboche

ou até mesmo de irritação. O que se diz é que, embora na cidade de Santa Isabel haja gente que descende do povo Baré, existem muitos indígenas de outros povos, "com cara de Maku" ou "que a gente sabe que os pais são índios", por exemplo, que se identificam como Baré, seja por vergonha ou medo de revelar o povo ao qual pertence, seja por "não querer mais ser índio" e, assim, começar a se aproximar de um polo branco de identificação: "eles dizem que Baré tem um pouco da pele branca, um pouco cara de branco". Há casos também em que as pessoas não sabem o povo do pai e preferem se identificar como Baré, casos em que o pai faleceu e o filho é Baré pela parte da mãe, pessoas que se identificam como Baré por terem nascido no médio rio Negro ou, ainda, alguém que, por ter sido "criado por alguém que era Baré", "se tornou Baré".

A cidade e os bairros roceiros

Ilma, no entanto, entendia que a experiência de vida que ela havia tido era diferente daquela de outros moradores de Santa Isabel que acabaram por sentir essa "vergonha" ou "pudor" de se autoidentificar como indígenas. Sua mãe sempre havia lhe contado muitas histórias de um tempo mais antigo, detalhado seus costumes e modo de vida, ensinando o tanto que pode enquanto esteve em vida as etiquetas e jeitos de ser fazer as coisas, sejam da casa ou da roça. Seu orgulho de se autoidentificar como indígena passa pelos ensinamentos de sua mãe, mas também pelos seus aprendizados ao longo da experiência no movimento indígena da região, pelo qual tomou gosto por perguntar, procurar saber, aprender, divulgar e valorizar os ensinamentos relacionados às roças feitas pelas mulheres indígenas como sua mãe e como sua avó. Seus trabalhos pela ACIMRN haviam dado corpo àquilo que hoje é conhecido como SAT-RN e que ajuda a divulgar "a vida do povo de Santa Isabel", seu lugar natal onde hoje cria seus filhos.

> Lógico, eu defendo a parte de indígena, né. Eu que trabalho no movimento [indígena], conheço o movimento, defendo e gosto de trabalhar pelo povo daqui de Santa Isabel que são indígenas como eu. De fazer com que as pessoas que trabalham na roça assim a gente seja valorizado. Eu não me constranjo de dizer que sou indígena, não tenho vergonha de dizer. Em qualquer lugar que eu vou, me apresento como indígena. Quando eu vou fazer minha apresentação, a primeira coisa que eu falo é que eu sou, da onde eu sou, qual povo eu pertenço. Porque não adianta, não tem porque esconder isso. É uma coisa que tá na gente.

"Filha de Santa Isabel", Ilma faz sempre questão de lembrar que nasceu no bairro Santa Inês, um dos primeiros bairros da cidade, e que hoje mora no bairro São José Operário, localizado logo ao lado, onde a pequena comunidade do bairro é "todo mundo é quase um",

sendo muito dos vizinhos parentes entre si. Grande parte das famílias que moram nesses dois bairros vieram do alto curso do rio Negro e seus afluentes, sendo possível por vezes ouvir pessoas falando tukano ou nheengatu nas ruas da cidade, no caminhão roceiro e, sobretudo, nos caminhos de roça que conduzem as famílias em direção às suas roças na área do Tibahá. Sendo conhecidos como os bairros mais indígenas de Santa Isabel, são também conhecidos por abrigar as pessoas mais roceiras da cidade, tendo a maior parte das pessoas alguma área de plantio nos rumos da estrada do Tibahá. "O caminhão roceiro quando vara pros rumos de lá vai cheio [de roceiro]!", lembra ela dos vizinhos de seu bairro que toda manhã acordam muito cedo para a lida na roça. É no bairro São José, ademais, que acontece a feira onde os roceiros podem vender sua farinha, seu beiju, sua goma, além de frutas como banana, pupunha, açaí, garapa de cana, "vinho" de cupuaçu e buriti.

Ao contrário do que acontece nesses dois bairros, no bairro do Centro e arredores - onde se localizam o porto, a prefeitura, as secretarias, a câmara, os principais comércios, o banco e os restaurantes e hotéis que recebem as pessoas de fora - as pessoas costumam não se identificar mais como indígenas ou passam a se identificar como Barés, polarização essa, presente na cidade que deixa Ilma muito insatisfeita. Muitos dos moradores do Centro e de outros bairros próximos são funcionários públicos, políticos ou donos de comércios. Muitas dessas pessoas possuem roça, mas frequentam apenas no final de semana, quando reúnem a família e levam seus filhos para passear em seus sítios, almoçar, coletar fruta, descansar ou tomar banho de igarapé. Ao longo da semana, pagam alguém para cuidar da roça por eles e para que façam a farinhada para eles, seja em troca de dinheiro, mercadoria ou farinha. Alguns moradores desses bairros, no entanto, vão à roça todos os dias ou em alguns dias da semana, a depender do tempo disposto, do ritmo de trabalho e da disposição de trabalhar na roça. "Roceiros mesmo são poucos", contava Ilma. Em Santa Isabel, entre o polo indígena e o polo branco, projetados no espaço da cidade, a qualidade do vínculo das pessoas com a roça aparece como um dos referenciais a partir do qual é possível perceber o processo de diferenciação entre modo de vida indígena e modo de viver branco em Santa Isabel, algo que ficava claro na fala de Ilma e de outras mulheres - semelhante com o que percebeu Lasmar (2005, p. 183) em sua pesquisa na cidade de São Gabriel da Cachoeira.

> Aqui no município, por as pessoas morarem lá no Santa Inês e as pessoas vem a maioria do alto, fala a língua e é roceiro, aí os que moram aqui no Centro e nos outros bairros acham que só lá [no Santa Inês] tem indígena e que os daqui não são mais indígenas. É errado. São. Eu não aceito isso.

São Gabriel, Santa Isabel, Barcelos: cidades indígenas ao longo do rio

Enquanto falava sobre a vergonha que as pessoas sentiam na cidade de se identificar como indígenas, Ilma constantemente contrapunha o exemplo de Santa Isabel ao da cidade São Gabriel da Cachoeira. Embora ambas fossem cidades, Ilma me explicava que enquanto as pessoas de Santa Isabel têm vergonha de dizer que são indígenas, as de São Gabriel "têm consciência indígena" e assim se autoidentificam como tal. "Os índios daqui [Santa Isabel] foram muito bem dominados pelos salesianos porque aqui era bem pouco índio", me contava Ilma, enquanto em São Gabriel, "os salesianos eram muito poucos para muitos índios". Embora fale com admiração sobre os cursos, sobre a rigidez e sobre os conhecimentos que os padres e irmãs das missões salesianas ensinavam aos índios sobre costura, feitura de pão e plantação, Ilma lembra-se das histórias que sua mãe e outras pessoas mais velhas contavam sobre as severas repressões e humilhações aos quais os indígenas eram submetidos nas missões e internatos salesianos, onde tinham seus costumes, modos de vida, línguas e espiritualidade perseguidos. "Eu lembro que eles [os mais velhos] contam que antigamente padre não queria nem que eles falassem a língua, né. Ralhava, brigava com eles pra poder falar o português, dizia que era coisa do mau. Então às vezes a gente pensava que era índio assim a gente têm medo, né. A gente acha assim que o que o branco tá ensinando é o bom. Acho que deve ter sido por isso, eu acho", me explicava Ilma, pensando se a diferença no número de salesianos entre as antigas missões de São Gabriel da Cachoeira e Santa Isabel poderia explicar a diferença de "consciência indígena" e de modos de vida que Ilma percebe hoje entre as duas cidades.

> Se você for pra São Gabriel, pode escutar que eles falam que aqui pra Santa Isabel as pessoas não falam mais a língua. E realmente é verdade. Não fala mais a língua, não aprende mais benzer, nada. Perderam a tradição, porque o modo de vida daqui [de Santa Isabel] tá muito igual dos branco. Porque a gente [indígena] veste igual branco, come o que os branco comem, não faz mais as coisas que fazia de antigamente, porque não existe mais alguém pra te dizer 'não faz assim porque é assim que a gente vive'. Não tem mais. Por exemplo, na minha casa, a pessoa mais velha que tem é minha irmã. Eu tenho 40, ela tem 43. Tem minha tia Inês, mas a gente quase não convive com ela também. Ela não sabe benzer, não tem isso pra passar. Só mesmo coisa da roça. Agora esses senhores que rezam, benzem ainda, talvez eles possam passar se eles quiserem passar pros netos, né. Porque filhos tão tudo grande. Parece que seu fulano tem dois que rezam lá na casa dele depois dele.

Ilma lembrava que, quando foi vítima de feitiço, quase teve que ir pra São Gabriel buscar cura com os indígenas de lá, contando que é para essa cidade que as pessoas costumam ir para encontrar mais opções de benzedores, os quais fazem questão de seguir ensinando a

seus filhos tais conhecimentos. Ilma também se lembra das fartas feiras que os indígenas fazem na cidade, onde se pode encontrar uma variedade de produtos da roça, "comer beiju assado na hora, quinhapira na rua", sentir o cheiro da farinha torradinha, beber caxiri, ouvir indígenas falando suas línguas nas ruas e ver danças tradicionais como cariçu sendo celebradas em eventos indígenas da cidade.

> Em São Gabriel não: lá é indígena. Totalmente indígena. Lá tem mais índio que aqui. Mas em tudo quanto é lugar é normal tu encontrar um grupo de pessoas falando nheengatu, baniwa, tukano, é tudo. Até no banco, tão nem aí, tão falando a língua deles. Aqui tem índio, mas eles não são como os de lá. Por aqui tu já escutou alguém falando tukano? E no caminho da roça tu já escutou? Aqui tem índio sim, mas as pessoas daqui não se autoidentificam como indígena mais.

Enquanto em São Gabriel, localizada no alto curso do rio Negro, Ilma conta ser possível ver pessoas vivendo seus modos de vida indígena na cidade, falando suas próprias línguas até nos espaços mais associados a um modelo de existência branco ("até no banco") e oferecendo a abundância do trabalho na roça nas ruas da cidade, nos centros urbanos do baixo e médio curso do rio, essa "consciência indígena", bem como os conhecimentos, práticas e modos de vida associados a ela parecem ir gradualmente diminuindo. Nessa escala das cidades indígenas, São Gabriel seria o ponto mais indígena, Santa Isabel o ponto médio, enquanto Barcelos seria uma cidade indígena composta por pessoas que teriam vergonha de se autoidentificar como tal e de viver seus modos de vida costumeiros, de forma que a cidade estaria assim mais próxima de um modelo de existência branca e estilo de vida citadina que tem a cidade de Manaus como ponto de referência.

> São Gabriel já tem consciência indígena, as pessoas se autodenominam indígenas, querem coisas indígenas, são indígenas e fazem coisas indígenas. Santa Isabel digamos que seja médio. Barcelos, zero. Dá pra ti entender isso? Conforme vai descendo, chegando pra Manaus, digamos que eles não querem mais ser índio.

A vivência que Ilma teve em Manaus a permitiu perceber que viver um estilo de vida urbana branco como o que se vive lá influenciou a língua e seu jeito de falar. Embora ela própria não falasse tukano, Ilma cresceu ouvindo sua mãe Dessana e seu pai Piratapuia se comunicarem nessa língua, também conhecida como "gíria", denominação que engloba outras línguas indígenas faladas na região por seus diferentes povos. Assim, conta ela, cresceu falando português com "sotaque de quem fala a língua [tukano]", um "português arreado, meio devagar", dizia ela. "Quando a gente mora em Manaus, todo mundo fala português. Então a gente escutar alguém falando nheengatu ou tukano, é meio difícil, a não ser que a

gente vá na casa de alguém [que fale]". Vivendo em Manaus, Ilma conta que passou a falar um português diferente, seu jeito de falar mudou, seu português era claro e o sotaque parecia imperceptível. De volta a Santa Isabel há mais de 10 anos, Ilma diz já ter "perdido um pouco" do português que falava. "Então eu fico pensando que pode ser que o meu português pode ser que não seja igual. Eu vejo que meu português muda, porque a gente já fala umas coisas que o povo aqui já fala. Já fico falando essas gírias erradas que não falava antes."

O espaço da cidade de Santa Isabel parece refratar as relações indígenas vs brancos e roceiros vs funcionário público a partir de seus bairros e modos de vida ou "costume" da comunidade de pessoas que nele habitam - incluindo aqui um conjunto de conhecimento e práticas cotidianas relacionados com a qualidade do vínculo com a roça; com a circulação dos benzimentos; com a fala da língua ou "sotaque"; com os "jeitos", o conteúdo e a procedência do que se veste, do que se come e da forma como se porta. Da mesma forma, o espaço do rio parece também falar algo para as pessoas sobre esse gradiente daquilo que Ilma chama de "consciência indígena", a qual se relaciona com os modos de vida ou costume dos indígenas que habitam as cidades da região que, conforme mais abaixo no curso natural do rio Negro em direção ao rio Solimões e, assim, conforme mais próximo de Manaus, vão gradativamente "não querendo mais ser índio".

São Gabriel, Santa Isabel, Barcelos. Todas elas segundo Ilma seriam cidades indígenas, ainda que os moradores indígenas dessas duas últimas tenham vergonha ou pudor de dizerem que o são ou de viver "o costume deles". Embora possam se identificar como não-indígenas, ainda assim seu pertencimento é irredutível, "porque não adianta, não tem porque esconder isso. É uma coisa que tá na gente". Embora para Ilma o pertencimento indígena pareça ser inescapável, os conhecimentos e o modo de viver relacionados a ele correm sim risco de se perderem nos jovens, caso "os pais não passem" ou os mais velhos continuem sem dar "base para [eles] falar[em] que são indígena".

4.3 A roça e a memória da mãe

Ainda como continuação de sua história de vida, nesse item abordarei a memória que Ilma traz dos dias na roça que passava com a família durante suas férias escolares em Santa Isabel. Embora mais tarde passe a pesquisar sobre roça por meio da patrimonialização do SAT-RN empreendida pelo movimento indígena e outros, é a partir de sua mãe que Ilma estabelece uma relação de convívio com a roça. Após a morte de sua mãe, Ilma retoma anos

mais tarde a vontade de ter sua própria roça, recorrendo à ajuda de amigas, vizinhas e de pesquisadores que estudam roça na região. Diferente de dona Tereza, o convívio na roça se trata apenas de uma memória dos tempos em que sua mãe estava viva e, assim, enquanto membro do movimento indígena, Ilma busca conservar e salvaguardar a roça patrimônio para o futuro das demais gerações.

As lembranças das férias em Santa Isabel

O assunto era sensível para Ilma, que muito cedo havia perdido sua mãe e sentia falta de não ter aprendido seus ensinamentos sobre o trabalho na roça, de não ter "perguntado mais pra ela". Ilma havia ido para Manaus ainda muito nova e, assim, diferente de seus outros irmãos, não "cresceu indo pra roça" com sua mãe. "Eu nunca fui de estar na roça porque eu perdi um grande processo de aprendizado [...] no período que era pra mim aprender, que era pra eu estar na roça, eu não estava aqui", lamentava Ilma. Ainda que mais velha tenha regressado a Santa Isabel e voltado a viver com a mãe, Ilma se concentrou nos cuidados de seus três filhos pequenos, ajudando como dona de casa enquanto sua mãe ia para roça com a irmã de Ilma, Elisangela. "Minha irmã trabalhava na roça com mamãe, tanto é que hoje ela trabalha muito na roça porque ela aprendeu muito com ela. Se eu tivesse aprendido, eu também podia tá ajudando ela, mas eu não sei", contava Ilma enquanto comparava o modo de vida, a criação e os aprendizados que seus outros irmãos tiveram vivendo junto à sua mãe em Santa Isabel.

Embora não tivesse trabalhado na roça cotidianamente, Ilma ainda assim compartilhou lembranças da roça com sua mãe, tendo até os sete anos acompanhado dona Madalena em sua lida diária e tendo passado suas férias escolares em Santa Isabel. Ilma lembra-se de aproveitar a diversão de ir com a família para roça pelo caminho de roça e passar o dia entre o sítio, a roça e a casa de farinha junto com o restante dos irmãos. Tomava banho e catava piaba no igarapé, subia em árvore para coletar frutas no sítio e brincava ao redor da casa de farinha, aonde podia sentir o cheiro da farinha "torradinha" recém-saída do forno. Dona Madalena fazia uma farinha "bem amarelinha", "cheirosa", "toda limpinha", contava Ilma. Até hoje, quando Ilma precisa comprar farinha, compra de uma senhora Pira-tapuia que, segundo Ilma, fazia uma farinha parecida com a que dona Madalena preparava. No entanto, é a farinha da própria irmã que Ilma prefere comer. Elisangela, sua irmã, por ter trabalhado com dona Madalena desde muito nova, aprendeu a fazer farinha "do jeito que a mamãe fazia". Desde muito nova, o costume era de "comer farinha da gente mesmo". Até nos tempos em que Ilma

morava em Manaus, sua mãe não deixava de enviar farinha pelo barco que descia o rio, de forma que a pequena cresceu comendo a qualidade de farinha feita pelas mãos e pelo jeito de dona Madalena.

Na casa de farinha, Ilma lembra ainda de provar os grandes beijus feitos por sua mãe no forno quente e o cuidado que ela tinha com a altura do fogo, controlando a quantidade e o tipo de lenha que colocava para que os alimentos saíssem bem preparados, bem feitos, "bonitos". A casa de farinha era o espaço de dona Madalena, a "dona da roça". "O forno era de barro", Ilma lembra e mostra o buraco ao lado da casa de forno de onde extraiam o barro. O teto era feito da palha de ubim tirada das matas próximas, deixando o interior da casa de forno muito mais fresco que o das atuais, feitas em sua maioria de alumínio ou zinco. Lá dentro, as coisas eram arrumadas e dispostas do jeito de dona Madalena, havendo um lugar certo para o *"tipiti"*, as peneiras, o *"kumatá"*, o abano, o remo, a vassorinha de varrer o forno, a pedra de amolar terçado e tudo mais que fosse usado na roça e na casa de forno. Todos os dias, sua mãe deixava tudo muito organizado e limpo para o dia seguinte. O cesto cargueiro *"waturá"* e o terçado dona Madalena traziam sempre de casa pela manhã e voltava com eles no fim de tarde, como uma boa roceira sempre preparada para a lida e que trazia para casa frutas e alimentos coletados ou preparados no dia. Cada filho tinha seu próprio *"waturá"* e, um pouco mais crescidos, cada um ganharia também seu próprio terçado, lembra Ilma.

Nas lembranças de Ilma, "[na roça] tinha a parte de ver a roça ainda mata, a parte de fazer a picada e fazer roçado embaixo, depois a parte da derrubada, a parte da queimada, a parte do plantio e a parte da maniva". Tudo isso era necessário para se fazer uma roça no que antes era mato. Uma vez pronta, era preciso "zelar", "cuidar", "limpar" para que as manivas e as frutas crescessem bem, retirando da terra o mato que crescia e juntando tudo em montes que depois seriam queimados, usando suas cinzas para nutrir os pés plantados ainda em crescimento. "Zelar" era, portanto, um trabalho cotidiano, constante. Ainda que se fosse para roça apenas para passar o dia com os filhos e coletar frutas ou que se fosse para se realizar alguma tarefa específica referente à farinhada, ainda assim dona Madalena estava sempre atenta às modificações na sua roça, no andamento de seu plantio e no estado de suas manivas, cuidando assim para diariamente manejar o espaço e deixar sua roça "bonita", "limpa". Dona Madalena mantinha igual esmero nos cuidados de seu sítio, onde cresciam as fruteiras plantadas por seus filhos e ao lado do qual estava localizada a casa de forno onde preparava os alimentos da família.

A farinhada com a família

Quando a farinha da lata que mantinha em casa estava próxima de acabar, Dona Madalena, mãe de Ilma, decidia que era momento de "farinhada". Por vezes, decidia levar os filhos para passar cerca de uma semana na roça fazendo farinha junto com ela. Na maior parte das vezes, no entanto, preferia ir para roça pela manhã bem cedo e voltar no fim de tarde, uma vez que sua roça não estava localizada a uma distância tão grande do bairro onde morava. Durante o sofisticado processo de beneficiamento da mandioca em que se mistura uma proporção maior de massa da mandioca que ficou de molho por três dias diminuindo o teor de ácido cianídrico e uma proporção menor de massa da mandioca ralada escaldada no forno, dona Madalena às vezes ia para roça na intenção de "arrancar mandioca" e "colocar n'água". Outras vezes ia para "tirar o lado" ("arrancar", "raspar" e "ralar a mandioca dura") ou para "descascar a [mandioca] mole", coloca-la no *"tipiti"* ou "tipicar", "tirar tucupi". Outros dias, escolhia para "fazer a mistura" [da massa da mandioca mole com a massa da dura ralada], peneirar e "torrar" [a farinha]. Às vezes ia apenas para "torrar". Quando queria tirar goma para fazer beiju, dona Madalena espremia a massa da mandioca dura sem água no *"kumatá"* e deixava "assentar a goma" na bacia, "tirava o tucupi" presente na parte superficial da bacia, secava a goma com cinzas frias saídas do forno - colocadas em um pano sobre a bacia e retirava a goma com o auxílio de uma colher. Dispondo da massa da mandioca ralada (dura, mole ou misturada) e da goma seca de tapioca, dona Madalena tinha material para compor e preparar um repertório variado de alimentos como *"kuradá"*, beiju çica, pé de moleque.

Tudo era feito de seu jeito, com as manivas que cresciam para ela em sua roça. As manivas eram escolhidas a cada nova "arrancada" dos tubérculos, quando a parte aérea das que haviam dado batatas maiores eram separadas e colocadas em pé encostadas em um tronco caído da roça para que começassem a brotar ou "grelar". Dona Madalena escolhia as variedades, qualidade ou tipos de manivas que "deram bem pra" ela para então cortar os feixes em estacas. A qualidade da mão da mulher e o jeito dela de cortar o tipo de maniva que com ela se dá era algo importante na relação de dona Madalena com suas manivas, as quais, acostumadas com a atenção daquela que as cultiva, cresciam bem e "davam bastante mandioca pra" ela. Caso a roça tivesse sido replantada apenas uma ou duas vezes, dona Madalena a replantava usando as manivas escolhidas provenientes da última arrancada. Caso já fosse o terceiro replante daquela mesma roça, as manivas seriam transferidas para uma roça nova, recém-aberta por vizinhos que dona Madalena pagava para que fizessem a "derrubada". Por vezes, dona Madalena resolvia experimentar uma nova qualidade de maniva que sabia que havia dado bem para alguma de suas parentes ou vizinhas de bairro ou de roça por alguma

conversa que haviam tido. Enquanto dona Madalena ia abrindo as covas na roça, seus filhos vinham atrás plantando. A lembrança do plantio com a mãe é uma das que mais marca a memória de Ilma, fossem eles na roça ou no sítio, plantando maniva ou fruteira, lembrando, sobretudo das palmeiras que plantou quando pequena, como açaí, buriti e bacaba.

Enquanto dona Madalena dava conta dessas tarefas do cotidiano na roça, algum dos filhos ia fazendo fogo e preparando o almoço no pequeno fogão de altura rente ao chão feito de barro, amplamente utilizado na região. Peixe, frango ou às vezes algum bicho de caça comprado ou trocado com algum vizinho de roça que passou oferecendo ou de quem foram atrás quando souberam que havia caça pelas conversas na estrada ou nas vizinhanças do bairro. Para acompanhar a proteína, parte do que chamam de "rancho": arroz, feijão, macarrão. O almoço era no chão, "como é costume mesmo do índio", onde a família estendia uma esteira de arumã trançada e comia. Após o almoço, cada qual tinha sua rede para descansar e, aos poucos, cada um ia acordando com o movimento e voltando para suas tarefas ou brincadeiras. A criançada, às vezes, ia em busca de muxiba, larva saborosa e rica em proteína que se cria nos frutos caídos da palmeira inajá. "Alguns [caroços] ficam com gosto de sabão" e Ilma lembra que ser sorteado com um caroço assim era motivo de risadas entre os pequenos. Quando não encontravam muxiba nos caroços de inajá, iam atrás das frutas, "subiam açaí", "subiam bacaba" e ficavam satisfeitos de ver mais tarde a mãe socando o açaí trazido por eles.

Figura 81 - Final de semana na casa de forno da irmã com a família

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Figura 82 - Almoço na casa de forno

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Figura 83 - Crianças comendo a larva muxiba

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Figura 84 - Crianças "subindo açaí"

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Figura 85 - Ilma, sua vizinha Elzamar e os filhos de ambas comendo açaí

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Ilma lembra também de auxiliar a mãe em trabalhos leves e divertidos como peneirar, tirar a casca da mandioca mole, plantar, capinar ou limpar a roça. Brincando de imitar a mãe, a pequena trazia algumas mandiocas da roça em seu *"waturá"* e por vezes gostava de ralar

algumas mandiocas bem pequenas, miniaturas das grandes que sua mãe ralava com rapidez. No entanto, Ilma também conta que se incomodava com o calor, sentia o sol forte e não gostava dos insetos que apareciam na roça nem dos barulhos que às vezes escutava pela mata. Ela se entristece ao lembrar-se do penoso trabalho que sua mãe realizava diariamente carregando peso, torrando farinha e sentindo a ardência da fumaça do forno em seus olhos que aos poucos iam ficando cada vez mais cansados. Ilma ainda assim guarda lembranças boas do tempo que conviveu com a mãe na roça, seja morando em Santa Isabel ou passando as férias escolares na cidade.

Figura 86 - Colhendo as frutas do sítio

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

"Minha filha, essa aqui é aquela que tu trouxe. Olha lá.": a circulação de plantas e as viagens pela ACIMRN

Depois de ter voltado um pouco mais velha para Santa Isabel, Ilma às vezes ainda ia a roça com sua mãe levando suas filhas. Antes de ter as duas pequenas, Ilma costumava viajar

muito pelas comunidades e sítios do município junto à ACIMRN, deixando seu filho na maior parte das vezes com sua mãe. "No período que eu entrei na ACIMRN, Samuel tava sempre com minha mãe, tanto é que Samuel era mais dela do que meu [...] ele ia roça, ele ficava na casa, minha mãe ajudava a pagar babá", conta Ilma. Em Santa Isabel, é comum que as avós ajudem na criação das crianças, levando os pequenos e os jovens com elas para auxiliá-las na roça, onde obedecem às avós nas tarefas dadas por elas e assim vão aprendendo sobre os cuidados na roça, enquanto as mães trabalham fora ao longo do dia.

Ilma gostava muito que sua mãe contasse para ela e para os netos "as histórias do passado", falando sobre "como ela fazia roça com meus irmãos pequenos" durante o tempo que Ilma não estava em Santa Isabel ou sobre como era o bairro quando dona Madalena havia chegado à cidade. Em suas viagens pela ACIMRN, Ilma costumava também ouvir muitas histórias parecidas com as de sua mãe enquanto reunia trajetórias de vida de famílias e das plantas cultivadas por elas para formulação do dossiê de registro do Sistema Agrícola. Mesmo longe, Ilma se lembrava da inclinação que a mãe tinha para experimentar novos cultivos e, sempre que podia, trazia algo para ela dos sítios e comunidades por onde passava.

> Aí eu tenho mania quando eu ia pesquisar lá nas áreas que eu fui do Maçarabi, Roçado, Campina do Rio Preto, Malalahá, Açaituba, Acariquara, Espírito Santo, Ilha de Nazaré, Ilha do Pinto, não sei qual mais, eu trazia alguma coisa de lá pra minha mãe, sabe? Eu gosto muito. Eu falava: 'fulano, dá pra tu me dar isso aqui que eu quero levar pra minha mãe?'. Aí eu trazia. Lembro sempre de uma muda de um abacaxi gigante lá de Campina do Rio Preto. Era tão pequena a muda, mas não é que minha mãe plantou e deu? Trouxe maniva de Roçado, maniva de Espírito Santo, pimenta pra ela plantar. Eu trazia, ela plantava. Aí quando eu ia pra roça com ela, ela dizia: 'Minha filha, essa aqui é aquela que tu trouxe. Olha lá. Isso que tu me deste, o cará preto não sei da onde'.

A morte da mãe e o tempo sem ir à roça

Quando conta lembranças como essa, Ilma ainda hoje se emociona pensando no tempo em que perdeu sua mãe. Era um dia de muita chuva quando Dona Madalena resolveu ir à roça atrás da outra filha que havia saído irritada após uma briga com o irmão. Enquanto arrancava mandioca na roça em meio à chuva, dona Madalena não percebeu quando passou ao lado de uma cobra jararaca pronta para dar o bote, alcançando-a no calcanhar. Ilma recorda com exatidão as horas e minutos de cada acontecimento após a ligação da irmã contando que a mãe havia sido picada por uma cobra na roça. O irmão de Ilma, Zé, foi rapidamente buscá-la na roça de moto para trazê-la de volta para casa na cidade. De início, dona Madalena não queria ser levada para o hospital. "Ela não queria que ninguém soubesse e encostasse nela, porque dizem que faz mal pra outra pessoa". No entanto, após piorar muito, os filhos

resolveram levá-la. No hospital, dona Madalena foi atendia por uma médica e por uma enfermeira que estavam grávidas, o que piorou seu grave quadro. "Quando tá grávida faz mal, dá *saruã*". Ilma conta que, mesmo de resguardo após a gravidez, tentou "rezar na cabeça" da mãe na tentativa de ajudá-la, mas seu estado já estava muito debilitado. Dona Madalena faleceu as 8:54 horas da manhã do dia 23 de fevereiro de 2011, um dia após a picada de cobra e dois dias antes que a filha de Ilma completasse dois meses de idade. "Até hoje eu lembro [...] minha mãe morreu nas minhas mãos. Foi muito difícil. Acabou tudo. Aí ficou aquela culpa, né. Aquela confusão que fica na gente."

"*Saruã*", referido por Ilma, trata-se de um estado liminar de instabilidade, fragilidade e exposição no qual a pessoa corre risco de ser capturada pelos espíritos encantados donos da mata ("curupira", "diabo do mato") e dos rios ("majuba"). Segundo o que me foi explicado, o estado de *"saruã"* acontece quando as pessoas desobedecem certas prescrições como aquela de não comer comida mal assada, fria, requentada ou queimada ou de não comer caldo que tenha transbordado da panela. Outras prescrições que não devem ser desobedecidas sob o risco de dar ou ficar *"saruã"* são: não tomar banho antes de se alimentar, comer suado, ir menstruada para roça. O estado *"saruã"* costuma ser anunciado por uma brusca mudança de tempo que traz chuva, raios, ventos e trovões, além de "gritos de bicho", podendo vir acompanho de sonhos em que os espíritos da mata ou da água se comunicam com a pessoa que desrespeitou a prescrição. *"Saruã"* costuma acontecer, sobretudo, em locais de mata virgem, com "natureza selvagem" mesmo, com pouco movimento de pessoas.

> Comigo aconteceu [...] os caras foram caçar, tava esperando a broca, esfriou. Comi frio. Deu três minutos, começou tempestade, raio, trovão, chuva, mata vem estalando, barulho. Vamos embora. Nunca mais vou duvidar porque acontece [...] porque lá ainda existe. Acontece onde é mata virgem, beiradão, onde é calado. Tudo é natural ainda. Não pode comer requentado, caldo não pode transbordar da panela, não pode comer suado, não pode comer sem tomar banho, não pode comer sem escovar os dentes [...] nem ir menstruada pra roça.

Após o falecimento de dona Madalena, Ilma e seus irmãos não deixavam de pensar no conjunto de acontecimentos que haviam antecedido sua morte. Dias antes ele já teria recebido alguns "sinais de agouro" que indicavam que algo muito ruim iria acontecer. "Na casa de forno começou a aparecer rato, muito rato, de repente. Roia *"tipiti"*, roia vasilhas, roia balde", conta Ilma. Cada filho sentia "culpa" por cada ato que havia levado a mãe a sair para roça naquele dia. Ilma se culpava por não ter ido a faculdade naquele dia. Se tivesse ido, talvez sua mãe tivesse que ter ficado em casa cuidando das crianças. Zé, irmão de Ilma, sentia culpa por ter brigado com sua irmã "por causa de bebida". Elisangela, irmã de Ilma, por ter saído de

casa irritada a caminho da roça "num dia tão feio daqueles" , com o céu da manhã escuro pelo forte temporal que por ali se armava, fazendo com que a mãe a quisesse acompanhar. "Se minha mãe não tivesse ido pra roça naquele dia, ela não tinha morrido talvez, né."

Após a morte de dona Madalena, Ilma passou quase quatro anos sem ir à roça que havia sido de sua mãe, onde sua irmã ainda hoje trabalha. As memórias que tinha, junto à sua mãe na roça, no sítio e na casa de forno eram muitas e Ilma se entristecia ao lembrar-se de sua partida. Não eram raras histórias de sons que eram associados à presença de dona Madalena naquele espaço. Ilma conta que, certa vez, enquanto uma amiga sua coletava bacaba a seu pedido no antigo sítio de dona Madalena, ouviu sons de passos leves nas folhas secas. A cachorrinha que estava com sua amiga latia sem parar abanando o rabo na direção de um local onde apenas havia árvores. "Tinha alguém ali e eu acho que era minha mãe. Devia estar estranhando que tinha alguém que não era da família tirando as bacabas dela", conta Ilma.

Ilma, funcionária pública em Santa Isabel

A irmã de Ilma, Elizangela, continuava a trabalhar cotidianamente na roça deixada pela mãe. As duas moravam juntas na casa do bairro São José Operário deixada pela falecida mãe. Enquanto Elizangela contribuía com farinha e outros produtos da roça, Ilma provinha a renda da casa com seu salário de funcionária pública contratada. Após dois anos colocando currículos em diferentes locais da cidade, Ilma havia conseguido emprego como Agente Comunitária de Saúde do bairro onde morava. O trabalho a possibilitava conhecer melhor as pessoas do seu bairro, passando de casa em casa para saber a situação de saúde de cada família e acompanhando doentes que tinham dificuldade de ir ao posto de saúde ou ao hospital, sobretudo aqueles que eram idosos, de forma que Ilma conversava muito com moradores antigos de Santa Isabel, conhecendo cada vez mais sobre as histórias de vida das famílias que por ali estavam ao longo do histórico de ocupação da cidade. Ilma conhecia também os principais problemas com relação à saúde pública do município, se preocupando com o crescimento urbano pelo qual Santa Isabel passava e com o quadro de precária infraestrutura, falta de funcionários e de medicamentos nos dois postos de saúde e no hospital de Santa Isabel.

Para Ilma, era importante ter um trabalho que fornecesse renda para ela e sua família, mas também o era garantir o autossustento da família por meio dos produtos da roça de sua irmã. Mesmo trabalhando ao longo do dia como funcionária pública, Ilma conta que há um tempo pensava em ter sua própria roça quando se casasse novamente e, assim, seguir o exemplo de sua mãe que "criou os filhos tanto de roça quanto um pouco de outra coisa,

porque aprendeu a fazer pão com os [missionários] salesianos". Embora quisesse que seus filhos estudassem para "ter um futuro melhor" e conseguissem um bom emprego, Ilma não queria que eles deixassem de aprender "as coisas da roça" e, por isso, para ela era tão importante ter sua própria roça para poder ensiná-los.

A preocupação com os jovens da cidade

Ilma se preocupava com a situação de outros jovens na cidade que haviam perdido o interesse pela roça e não mais acompanhavam seus pais, perdendo uma etapa fundamental de aprendizado para suas vidas adultas, sobretudo para aqueles que viviam a realidade de Santa Isabel. As poucas possibilidades de emprego na cidade, a incerteza diante da "dança das cadeiras" dos prefeitos, o crescente desinteresse dos jovens pelo modo de vida roceiro vivido por seus pais e avós e a baixa qualidade das escolas da cidade parecia deixar os jovens entre dois modos de vida. Queriam estudar para algum dia conseguir um emprego bom, mas muitas vezes não conseguiam se formar, não iam bem na escola, tinham dificuldade com as aulas, desinteresse pela matéria ou os conteúdos não eram bem transmitidos pelo professor.

No caso de completarem a escolarização, muitos não conseguiam emprego na cidade nem a família conseguia custeá-los para que vivessem em Manaus ou São Gabriel, onde poderiam prosseguir com os estudos ou encontrar mais ofertas de trabalho. Ao mesmo tempo, muitos já haviam crescido com um ideal de vida que tinha a escola e o emprego como norte, tendo na maior parte das vezes seus pais se mudado de suas comunidades e sítios de origem em um esforço de trazer os filhos para estudarem nas escolas da cidade, de forma que muitos dos filhos se sentiam frustrados por não conseguir alcançar o bom desempenho na escola ou o emprego que esperavam para si no futuro. Assim, Ilma se preocupava com a situação dos jovens de Santa Isabel que viviam uma oposição entre a roça e a escola, entre um modo de vida indígena e um ideal de vida branco.

> Porque assim [...] é bom trabalhar em roça pra gente, é nossa sobrevivência, mas precisa de outro tipo de afazer que gere renda e que coloque as pessoas pra trabalhar. Eu fico vendo os jovens, né. Eu mesmo trabalhando na saúde, vejo um grande índice de jovens que hoje em dia estão no alcoolismo. Porque é falta do que fazer, é a palavra que eu posso dizer. Porque a família fala, convida pra roça, eles não querem mais ir pra roça. Aí você diz: o que eles querem então? Eu não sei [...] porque trabalhar não tem. Atividade educativa, esporte, tem raramente. Por isso fica difícil hoje a população daqui pensar no futuro, não existe isso. Quem não trabalha na prefeitura, não tem onde trabalhar. Quem não trabalha na saúde, na educação, não tem.

Diante desse cenário, Ilma, como funcionária da área de saúde, se preocupava com o alto índice de alcoolismo entre os jovens na cidade, problema grave de saúde pública em Santa Isabel que não é olhado e tratado com a devida atenção pelos gestores públicos do município. É frequente ver jovens desde muito novos adquirindo bebidas nos comerciantes, bares e festas, seja pela manhã, pela tarde e, sobretudo, pela noite da cidade. A violência do estímulo compulsório ao uso do álcool empreendido por diferentes agentes da colonização ao longo da história da região combinado com esse entre lugar de modos de vida no qual os jovens se encontram configura um quadro complexo e delicado que não será analisado nessa dissertação. O quadro aponta para questões que precisariam ser abordadas com mais profundidade, como aquelas relacionadas com uma maior incidência de alcoolismo entre jovens que têm sensibilidade para benzer, "dom" que circula na família. Segundo o que afirmavam, caso o jovem não seja preparado com cuidados especiais desde novo pelos pais, pode apresentar uma relação mais conturbada com o álcool que leva muitos jovens e adultos a "fica[r] vagando doido por aí sem rumo", muitas vezes apresentando quadros de surtos psicóticos.

Embora não caiba descrever e analisar aqui essas questões, é importante dizer que esse quadro de alcoolismo entre os jovens faz parte do cotidiano das mulheres de Santa Isabel uma vez que influencia na menor participação dos mais jovens no trabalho da roça e na preocupação das mulheres sobre o futuro dos próprios filhos. Além disso, as mesmas costumam afirmar que se sentem inseguras ao frequentarem sozinhas o espaço da roça, uma vez que na área das estradas e nos bairros por vezes acontecem casos delicados de violência e suicídio, ocorrendo tanto com jovens quanto com adultos. Nesse contexto citadino em que muitos dos maridos também sofrem de alcoolismo, as mulheres acabam por frequentar a roça sozinhas com os filhos mais novos. Muitas delas, como Ilma, sentem medo de encontrar nos arredores da roça pessoas que possam fazer mal a elas por violência física ou por meio de feitiço causado por inveja da roça.

> [Um senhor] morreu devido alcoolismo. Ele tava bêbado, foi pra roça, alguém cacetou ele pro meio da roça, pela estrada. Ninguém sabe porque. Quem fez foi gente daqui do alto (rio Negro). Eu lembro deles, eles andavam na roça. Eu tinha até medo. Graças a deus que não fizeram nada com a gente, porque a gente ia pra roça sozinha. Por isso que eu quando vou pra roça tenho medo de ir sozinha com meus filhos, porque é perigoso. Ninguém sabe quem é quem. Muita gente diz que as pessoas do alto (rio Negro) eram muito perigosas. As pessoas nascidas daqui e desse entorno não era tanto, mas as do alto era. Eles têm inveja da roça, inveja do que a pessoa tem, entendeu? Sempre ouvi dizer que o pior que podia acontecer com a gente era inveja, morria de medo. As pessoas falavam e eu não acreditava, mas eu acho que é a pura verdade. (Identidade preservada)

A cidade e o receio de ir à roça sozinha

Embora tivesse medo de ir à roça sozinha diante desses casos de violência e inveja, Ilma costumava dizer que a inveja que pessoas possam sentir vendo a roça seria em parte apaziguada pelo fato da roça ser um ambiente mais privativo, disfarçado em meio às capoeiras e acessível apenas pelos estreitos caminhos de roça, de forma que se torna mais protegido dos olhares de fora (algo que é bastante diferente nas roças mecanizadas propostas pelo IDAM, conforme será notado nesse capítulo). Benzimentos com defumação de resinas, plantas que protegem de inveja e objetos como a cruz católica podem também ser usados pelos moradores de Santa Isabel para proteger a roça dos olhares de inveja e de feitiço. Para além da inveja, não são raras também histórias de roubos de artefatos pertencentes à casa de forno das pessoas na área da estrada do Tibahá, de forma que Ilma e sua irmã resolveram fechar uma parte de sua casa de forno com paredes de alvenaria, criando uma espécie de depósito onde guardam seus artefatos. Para isso, Ilma e sua irmã mudaram a casa de forno que costumava ser de sua mãe para outro local do terreno, mais próximo à estrada do Tibahá, onde a abertura de um pequeno ramal e a construção do depósito com paredes as possibilitaria solicitar a instalação de luz na casa de forno (o programa Luz para Todos estava colocando postes de luz em alguns pontos da estrada onde houvessem esses requisitos para instalação), uma vez que a mesma só seria feita caso parecesse que as pessoas viviam naquelas casas de forma permanente.

O aumento da segurança na casa de forno se deu sobretudo após um período de muitos furtos nas casas de forno que coincidiu com a chegada de um grande número de pessoas vindas de comunidades para morar no novo conjunto habitacional do Dom Walter que se criava. "As pessoas do Dom Walter", por terem chegado em um momento que a maior parte dos terrenos para se fazer roça já estava sendo usados, eram vistas com desconfiança pelos antigos moradores de Santa Isabel quando andavam pelas roças da área do Tibahá. A seguir, o relato de uma das horticultoras a esse respeito:

> Tanto é que a tardinha, depois que todo mundo voltava da roça, é que as pessoas do Dom Walter iam pras roças. E eles não tinha roça. Algumas pessoas tinham essa mania e começaram a fazer isso. Na casa de uma conhecida levaram *tipiti*, *waturá*, peneira, porque antes era tudo pendurado, como era na casa de forno da comunidade que não tem parede. Então foi nesse período que o pessoal do Dom Walter que é mais de comunidade veio que começou a sumir as coisas. Roubaram até mandioca mole. Porque eles não têm roça. Agora tem que guardar *tipiti*, *kumatá*, peneira, *waturá*, até motor tem que guardar. Antes não, mas agora mudou muito aqui. Ninguém mais respeita as coisas das pessoas, porque veio muita gente de fora e eles não são como a gente que todo mundo conhece todo mundo, se respeita. Aí eles levam mesmo. (Identidade preservada)

"Depois que ela morreu, quem que vai ensinar pra mim?": o casamento, a vontade de ter sua própria roça e os aprendizados por meio das amigas e do Sistema Agrícola

Com receio de ir à roça sozinha, de tempos em tempos Ilma costumava ir junto com sua irmã e seus filhos para auxiliá-la. Quando moravam juntas, repartiam a mesma lata de farinha da casa para as duas. Há cerca de dois anos, no entanto, Ilma se casou novamente, passando a morar em uma casa alugada no mesmo bairro de sua irmã, no São José Operário. A partir do momento que constituiu uma família composta por ela, seus três filhos e seu esposo Joaquim, Ilma e seu marido decidiram que teriam uma roça deles. Ilma conta que seu desejo de ter uma roça veio quando percebeu que aos 40 anos ainda não tinha fruteiras plantadas pelos filhos para lembrar nem frutas para oferecer para eles durante seu dia-a-dia. Ilma, diferente de sua irmã que desde nova plantava com sua mãe, ainda não tinha frutas para oferecer para visitas que fossem à sua casa, não tinha uma roça para convidar amigos, parentes e vizinhos para passearem nem uma roça para onde levar as manivas e fruteiras que conhecia durante as visitas que realizava pela ACIMRN nas roças de outras mulheres. Para ela, era importante que essa situação mudasse logo.

> Eu vejo minha irmã. Ela tem a roça dela, ela tem as plantas dela que já é dela porque ela sempre plantou com a mamãe, sempre esteve mais aqui com minha mãe. Aí um dia minhas filhinhas falaram assim: 'Mãe, fulana mandou cupu.' Aí entraram com um cupuzinho e trouxeram pra cá. "Mãe, fulana mandou banana" e traziam pra minha casa. Aí não demorava Samuca que sempre gosta de ir pra roça com ela, falou: "Mãe, tá caindo umari. A senhora gosta? Eu trouxe pra senhora.' Aí eu fiquei pensando: meu Deus, tenho terra lá a vontade e não tenho uma maniva, não tenho uma fruta pra mim depois tirar pra mim dar pros meus filhos ou oferecer pra alguém que vem me visitar ou levar alguém pra ir pra roça. Não, tem que mudar! Se eu tenho quarenta anos e não tenho uma roça, eu tenho que ter agora. O que que vai ser daqui a cinco anos se eu tiver com 45 anos e não tenho roça? E o que que eu vou ensinar pras minhas filhas? Se eu vivo esse sistema agrícola, se eu defendo isso aqui, se eu falo pras pessoas com quem eu trabalho. Aí tudo isso, me dá vontade de ter uma roça pra quando eu for pesquisar ou passear na roça de alguém, trazer e plantar, entendeu? Eu não tenho onde botar hoje. A roça que tem lá é da minha irmã. Então eu preciso de uma terra pra mim plantar.

Até fazer sua própria roça, Ilma permanecia dividindo com sua irmã o terreno que havia sido de sua mãe. Desde que havia se casado com Joaquim, Ilma passou a frequentar a roça durante os finais de semana, no tempo que não estava trabalhando como funcionária pública. Como havia passado parte de sua infância e adolescência em Manaus, Ilma ainda não dava conta de fazer farinha sozinha, de forma que chamou a amiga Elzamar para ajudá-la em troca de farinha para ela e sua família. Elzamar tampouco sabia preparar os alimentos sozinha, mas "aleijava" (mesmo sem saber corretamente, ainda assim fazia) e Ilma falava sobre o processo de aprendizado delas:

> A gente tá aprendendo. Elza até brincou, falou que essa farinha tá melhor que aquela outra. Se eu tivesse ficado com a mamãe mais tempo, eu acho que já fazia sozinha, entendeu? Não precisava ficar pedindo ajuda, né. Aí eu como eu não tenho, tem que pedir né. Porque eu não consigo fazer sozinha [...] é muito pesado pra uma pessoa que não tem costume.

Tentando preparar pela primeira vez um beiju *"kuradá"* sozinhas, as duas brincavam e achavam graça pois não tinham muita prática no assunto: "Hoje é tudo primeira vez. Vou ver se acerto dessa vez, sempre quebra todinho quando eu tento. Todas essas coisas, a gente não dá importância quando vê a mãe da gente fazendo, depois a gente pena [...] tem que aprender com ela [com a mãe] para gente fazer da maneira mais fácil". Aos poucos, as duas iam descobrindo juntas o jeito de fazer ao lembrar a maneira que a mãe de Elzamar costuma fazer, usando o tarubá para "ajuntar" a beira do beiju e o abano para virá-lo no forno. "Minha mãe diz que [o beiju] tem que ficar do tamanho de um dedo para o beiju assar direito, fininho e grande pra ele não esgalhar [rachar]", dizia essa última. Elzamar, muito amiga de Ilma, também falava sobre a dificuldade de Ilma de não ter uma mãe para lhe ensinar:

> Porque ela não cresceu aqui, morou em Manaus. Voltou já grande, sempre estudou e trabalhou, então nunca trabalhou em roça, nunca teve tempo pra trabalhar em roça. Ela não tem mais a mãezinha pra ensinar, mas recentemente ela tá interessada. Tem muita gente assim, porque o pai ou a mãe já morreu e tem um terreno e não tem ninguém que faça, aí se esforça pra aprender. Agora é difícil pra ela, mas a gente como amiga ajuda, tenta ensinar pra ela. Aprende com os vizinhos, com alguém mais antigo, pede pra os parentes, para os tios, pede ajuda de um, de outro e vai tocando assim. Até agora ela só sabia de ver e agora que ela tá colocando a mão na massa. Esses dias ela até botou maniva podre pra nascer porque ela não sabe. Por isso que deixa uma semana ou duas pra ver qual [maniva] que tá boa de plantar. Aquela que tá boa de plantar, tem lá pra escolher. O certo é tirar pra lá. (Elzamar)

Além dos aprendizados com Elzamar, Ilma costumava dizer que também aprendia muito com a pesquisa que fez junto ao PACTA, a ACIMRN e o ISA durante o processo de patrimonialização do Sistema Agrícola. A seguir, seu relato a esse respeito:

> Eu só vim aprender com o Sistema Agrícola. O SAT pra mim foi importante porque eu escuto, eu olho, eu vejo a pesquisa deles, aí eu vou vendo os processos, entendeu? Coisas que eu não vivenciei com minha mãe. Eu não sei nem direito os processos direito. E aquilo foi muito difícil porque agora depois que ela morreu, quem que vai ensinar pra mim? Ninguém, porque eu não tenho vó, não tenho tia. Tenho tia, mas ela não trabalha com a gente lá. Coisa mais difícil eu ir lá com ela. Às vezes eu peço pra ela me ajudar em alguma coisa, mas é difícil entendeu? Foi muito difícil porque desde que a mamãe ficou viúva, ela foi tudo pra nós: pai e mãe, né? Se virava pra tudo, trabalhava, não deixou faltar nada, tudo a gente sempre teve. Só que eu perdi um pouco desses ensinamentos, né. Eu não tenho. Mas eu tô procurando, estudando, lendo pelo Sistema [SAT-RN] que é tudo que a gente faz, é o dia a dia da gente a roça.

"Trabalho de roça é bom que dá a farinha, mas também se você não tem habilidade, você sofre": a vontade de dar "uma vida melhor" para os filhos

Por não estar acostumada desde pequena, Ilma, após um dia de trabalho na roça, sentia muita dor de cabeça pelo sol forte e dor nas costas de carregar o *"waturá"* cheio de mandioca. Quando a perguntava no que ela sentia mais dificuldade, Ilma dizia:

> Nossa [...] arrancar, raspar, abrir a cova com enxadeco [...] nossa, dura demais a terra, né? Dói! Eu tô com a coluna toda lascada. Dói o centro da minha coluna. To esperando passar a dor, mas não tá passando não. Então quer dizer: trabalho de roça é bom que dá a farinha, mas também se você não tem habilidade, você sofre. A pessoa que fica acostumado acho que não sente tanto a dor, mas sente, porque todo ser humano sente. A mão, pernas, costas, tudo. É muito trabalhoso trabalhar em roça. Eu acho que a gente têm que dar mais esse valor mesmo para o Sistema Agrícola. Fazer com que as pessoas que trabalham na roça assim a gente seja valorizado porque as coisas da roça são muito cansativas, muito pesado. É muito sofrido. Ainda mais quem não tem água. Fora o sol, né? O sol é terrível. O sol de hoje em dia não é o sol de antigamente, 9 horas tá um sol de escaldar. A minha mãe dizia que até 10 horas a gente aguentava. Hoje a gente não aguenta mais não, faz mal. Tudo mudou, o clima tá tudo diferente. Nunca vi um sol desses. As pessoas estão até mudando o horário de trabalho na roça, indo mais cedo pra poder terminar mais cedo. Tereza mesmo falou que só tem ido pra roça de manhã porque senão sente muita dor de cabeça se for as 13, 14 horas.
>
> Até hoje tô com a coluna doendo, quase que eu não levanto. Acho que é porque eu nunca tinha torrado e eu torrei naquele dia. O forno quente, daqui pra cá minha mão adormeceu, ficou dolorido, doía, doía - a noite não conseguia abrir a mão. Porque eu torrei farinha pra lá e pra cá, horas e horas. E já pensou se eu queimava farinha? Mexia pra lá e pra cá. Porque não foi muito, mas pra gente que não tá acostumada é muito, né?

Sentindo na pele a dureza do trabalho na roça, Ilma dizia sempre que achava que o trabalho dos roceiros deveria ser mais valorizado e admirava aquelas que desde pequena tinham esse costume e já não sentiam mais as dores do trabalho. Para ela, era também muito importante preparar sua própria farinha, tanto pela vontade de alimentar seus filhos quanto pela falta de dinheiro para comprá-la de vizinhos. No entanto, Ilma não desejava a vida de roceiro para seus filhos e sempre tentava estimulá-los para que percorressem a trajetória dos estudos e, assim, vivessem "uma vida melhor que a dela". No trecho abaixo ela conta sobre uma conversa que teve com o filho sobre o assunto:

> Foi o que falei pro meu filho: você não pode parar de estudar. Se você não estudar, o que você vai ser? Vai trabalhar em roça? Trabalhar roça é bom, é bom ter, mas é muito pesado. Então você tem que pensar num horizonte maior, você tem que pensar o que você quer ser. Esses dias mesmo ele estava enrolando pra fazer a tarefa [de escola], aí eu disse pra ele: 'Samuca, tu quer ficar aqui dentro de casa sentado fazendo tarefa ou ir pra roça todo dia pegando aquele sol cortando mandioca, raspando, tirando lenha. É bom, é, porque a gente não precisa comprar farinha. A gente têm a nossa farinha que é a nossa mandioca, mas é difícil, é pesado. Mas é o que tu tens pra viver. Ou tu preferes estudar pra tu algum dia ser alguém melhor do que eu, do que eu posso

> te dar, porque senão tu vai viver na roça e viver na roça tu sabe que não é vida pra ninguém. A gente têm que ter nosso sítio? Tem que ter. Tem que ter nossa roça? Tem que ter. Mas a gente precisa ter outra fonte da onde tirar dinheiro, da onde se manter. Eu penso assim agora. Aí ele ficou assim pensativo, pegou os cadernos e foi fazer as tarefas dele.

"Quero estudar porque eu quero ser alguém, quero fazer algo pelo povo daqui": Ilma e sua trajetória de estudos

Ilma, embora também trabalhasse como funcionária pública, não se sentia estimulada em seu emprego e pensava muito em sair de Santa Isabel para seguir ela própria o caminho dos estudos. Sempre curiosa e interessada em pesquisar e aprender, Ilma já havia feito Licenciatura em Artes Visuais pela Universidade Federal do Amazonas, fazendo seu trabalho de conclusão de curso sobre as práticas e significados relacionados aos artefatos usados nas roças, focando na produção dos trançados de *"waturá"* e *"tipiti"* do povo Baré. Ela também já havia participado como pesquisadora e monitora em um projeto do ISA de monitoramento participativo da pesca artesanal no rio Negro, bem como já havia contribuído com um levantamento da agrobiodiversidade das roças na cidade de Santa Isabel e atualmente ainda estava participando de um projeto do ISA e ACIMRN que testava as possibilidades de comercialização de barras de frutas secas provenientes da região. Ilma era a primeira dos quatro irmãos a seguir o caminho dos estudos e completar uma faculdade, algo que a fazia se emocionar por imaginar o orgulho que sua mãe sentiria caso ainda estivesse viva. "Quero estudar porque eu quero ser alguém, quero fazer algo pelo povo daqui", dizia ela, que naquele mesmo ano passou para uma das vagas destinadas as indígenas no mestrado da Universidade de Brasília (UnB) em Sustentabilidade junto aos Povos e Terras Tradicionais (MESPT). Sua vontade de estudar, me dizia, estava ligada ao desejo de trazer melhorias para Santa Isabel e, embora pensasse em sair de lá, sempre dizia que gostaria de ver os filhos crescendo no mesmo lugar onde ela cresceu, aprendendo assim os costumes indígenas do qual ela tanto se orgulha e pelo qual ela luta em sua trajetória no movimento indígena:

> Eu queria muito ver que algum dia a cidade ainda fosse melhor para os meus filhos, porque às vezes eu penso muito de ir embora. Mas se eu for, não sei se vai ser melhor ou pior. Mas eu quero que meus filhos ainda cresçam por aqui até eles poderem sobreviver também, porque agora eles tão muito pequenos. Então temos que ficar por aqui, mas tá muito difícil, até pra quem tem emprego. Você já imaginou trabalhar o mês todinho e não receber?

4.4 A roça mecanizada

Nesse item será possível notar que, além de recorrer às amigas, vizinhas e pesquisadores para aprender como fazer uma roça, Ilma aceita também se cadastrar no novo projeto de modernização oferecido pelo IDAM, órgão de extensão rural que atua no município. A seguir, serão apresentadas as percepções de Ilma e de outras donas de roça acerca dos procedimentos estabelecidos pelo IDAM, bem como sobre suas motivações e arrependimentos de terem se envolvido com o projeto.

"Pra gente tentar obter um pouco de material"

Embora estivesse trabalhando na mesma área de cultivo de sua irmã, Ilma tinha uma área de capoeira disponível para plantar, terreno que sua mãe havia conseguido para filha bem próximo ao seu, ao lado daquele cultivado pela irmã. Na mesma época em que Ilma e seu marido pensavam em fazer uma roça nesse terreno, um funcionário do Instituto de Desenvolvimento Agropecuário e Florestal Sustentável do Estado do Amazonas (IDAM) procurou Joaquim para oferecer a ele que experimentasse o novo programa de mecanização agrícola que vinha chegando à cidade. "Eles foram atrás do meu marido porque a gente tinha uma área grande e eu não tinha roça". Joaquim era funcionário da Defesa Civil e tinha como irmão o novo secretário de produção agrícola do município. Joaquim conhecia "a roça mecanizada" de seu irmão e já havia feito uma com sua ex-mulher, de forma que insistiu com Ilma para que experimentassem fazer uma na capoeira da qual dispunham. Ademais, sendo a etapa da derrubada da nova roça uma tarefa predominantemente masculina, Joaquim não pensou duas vezes antes de pedir que o trator aplainasse seu terreno e derrubasse a mata de capoeira do terreno que havia sido da mãe de sua esposa.

> Na verdade, quem botou meu nome lá foi meu marido. A ideia foi dele, entendeu? Porque ele falou pra mim assim: 'Bora montar um sítio, uma roça? Porque o IDAM tem um projeto que é pra plantar mandioca. E nesse projeto vem embutido a compra de materiais pra ter na roça, por exemplo, comprar o caititu, o motor de ralar, a bancada de botar mandioca pra ralar, forno e fazer poço. Bora colocar o nome? Que a gente vai testar esse tal mecanizado pra ver se realmente dá certo. Bora tentar experimentar porque com meu irmão deu certo, ele tem uma roça mecanizada e deu bastante farinha, quase vinte latas.

Ilma, na época dispondo de pouco dinheiro para comprar os materiais que compunham uma casa de forno, achou que o projeto seria uma boa forma de conseguir fazer sua própria roça a partir das doações que imaginava que o governo forneceria para os agricultores que solicitassem o projeto por meio do IDAM. Assim como Ilma, muitos outros horticultores associavam as "doações" que o IDAM supostamente faria à obtenção de material para ser usado na roça, como a aquisição de poços artesianos, muito necessários naquele contexto de crise ambiental em que Santa Isabel se encontrava, no momento em que igarapés onde as mulheres costumavam colocar mandioca na água haviam secado. Ademais, aceitar o projeto do IDAM a possibilitaria derrubar a capoeira da qual dispunha para fazer roça com o auxílio do trator do IDAM, sem precisar assim pagar alguém para que realizasse a tradicional etapa da derrubada, tarefa que custava em torno de 500 reais para uma área de cerca de 3000 m². "Então tudo isso fez com que a gente tenha feito uma roça mecanizada para gente tentar obter um pouco de material". Além dos materiais citados por Ilma, outras horticultoras também solicitaram máquina de moer cana, batedeira, freezer, roçadeira, poço artesiano, bomba d'água. Seu marido Joaquim, que já havia visto o trabalho na roça mecanizada de seu irmão, tinha planos de ter um viveiro de peixes e de plantar mandioca em um grande terreno para vender sua produção para outras cidades da região, conseguindo compradores por conta própria.

> Aí ele já pensou mais grande: 'Vamos cavar um poço aqui e criar peixe.' Isso eu não gostei. Não tenho nem cachorro nem gato, vou querer criar peixe? Porque ele pensa assim: a gente vai fazer a roça, a gente vai ter um monte de mandioca, a gente vai chamar as pessoas pra fazer farinha, farinha, farinha, aí a gente vai vender pra Barcelos, pra São Gabriel. Porque na época a farinha tava muito escassa, né. Chegou a ser vendida a 100 reais a lata. Aí ele estava pensando isso também, né. E fora que a gente podia dar pra quem quiser também, do jeito que nós somos mão aberta. Essa foi a ideia desse projeto de mandioca. Ele pensou de embarcar a farinha nos barcos daqui porque tem contatos, amigos que trabalham lá [em São Gabriel e Barcelos]. Se consegue já 10 compradores lá, aí envia 20 latas de farinha, vamos dizer assim. São as conversas que a gente de noite, quando a gente fica se perguntando de fazer ou não essa roça mecanizada. Porque se isso realmente vingasse, ia dar um dinheiro. Se não vingar, aí é ruim [...] E eu disse pra ele: 'Mas 100 metros quadrados? A gente não vai dar conta disso não, falei. Ele disse: "Não [...] isso é rápido! A gente pega cinco ou 10 pessoas, a gente faz um mutirão e a gente planta.

As "doações"do governo

Seu marido, então, compareceu à reunião promovida pelo IDAM que daria mais detalhes sobre o projeto de governo que eles vinham trazendo e que iniciaria ali mesmo o processo de cadastro dos agricultores interessados em participar. Joaquim, no mesmo dia, colocou o nome da esposa no pedido, que era dona da capoeira onde pretendiam fazer a nova roça. Ilma, dias depois, seria chamada então para assinar os papéis que oficializaria "o cadastro no projeto do IDAM". Até então, Ilma achava que o "projeto do IDAM" iria fornecer

os materiais e os aditivos químicos ou "adubo" em forma de "doação" para aqueles agricultores que aceitassem ter seu terreno derrubado e revolvido pelo trator da instituição.

> Na verdade, foi assim: quando o rapaz que veio trazer essa informação do IDAM veio trazer esse projeto, ele não falou assim claramente que seria esse empréstimo. Muitas das pessoas que compareceram na reunião eram os maridos e não as donas da roça. Aí se espalhou a informação de que seria doação de calcário. Deram a entender que eles iam dar esse material, esse calcário. Depois, talvez agora, que ele veio esclarecer melhor as pessoas. Na verdade, acho que ele falou do projeto, mas não deixou bem esclarecido pras pessoas que tinha que pagar em forma de boleto. Porque com esse pedido de material pra fazer uma casa de farinha, tinha dado 10.000 reais, porque eles queriam poço, forno, motor. Eu não sei nem mais o que ele botou, eu fui só pra assinar, porque tá no meu nome, né.

Conforme foi possível ver no Capítulo dois, o fornecimento de "doações" por parte dos poderes públicos de Santa Isabel era algo que tinha ressonância na cidade e parecia factível para a maioria daqueles que haviam se cadastrado para receber os materiais e o "adubo" que seriam fornecidos pelo IDAM. Os funcionários do IDAM e da SEMPA (Secretaria de Produção e Abastecimento) costumavam usar maquinarias e insumos químicos em suas próprias roças mecanizadas para que servissem de "vitrine" para os demais agricultores que por ali passassem, podendo estes, algum dia "ver que dá certo" e experimentar "o jeito deles de plantar". Na época, falava-se também na cidade que o coordenador local do IDAM, filho de um antigo comerciante da região, teria a intenção de se lançar a prefeito e que estaria construindo seu nome por meio das políticas do IDAM, algo que realmente se verificou nas eleições de 2016, quando foi candidato no município de Santa Isabel pelo Partido Republicano da Ordem Social (PROS).

Ilma, como grande parte das mulheres que teve seu nome cadastrado, também não sabia que o "projeto do IDAM" não se tratava de uma "doação" do governo ou da prefeitura, mas sim de um financiamento de materiais e aditivos químicos para serem utilizados na "roça mecanizada" para "produzir farinha em quantidade", "fazer muita farinha". Embora não garantissem os compradores e o escoamento da farinha, o financiamento deveria ser pago com juros no ano seguinte a partir da grande produção que o casal sozinho obteria da "roça mecanizada" de 10.000 m² (uma quadra). Na época, Ilma também achava que, uma vez que o trator tivesse "aplainado" sua capoeira, a "doação" do "adubo" e do calcário estaria incluída no projeto e chegaria em breve, a tempo de plantar a roça que precisava. Ilma, assim, permitiu que o trator passasse na capoeira que há oito anos estava descansando para que ela pudesse voltar a plantar na terra onde sua mãe já havia feito roça e onde ela ainda hoje coletava frutas que a família havia plantado anos antes. Assim como ela, outras pessoas fizeram o mesmo, buscando aproveitar a oportunidade oferecida:

> Vamos fazer sim, porque é um benefício que vem pro município. Se você tem terreno, você tem direito de usufruir de um benefício que vem pro município. É bom da gente aproveitar a oportunidade porque até hoje ninguém tinha feito nada por nós, então agora é bom aproveitar. Porque a gente quer vender, ganhar uma renda. (Identidade preservada)

Dívida ou financiamento

Ilma, naquele momento, ainda não sabia que seu nome teria que passar por um processo de aprovação de financiamento, o qual até então também não sabia estar solicitando. Não sabia igualmente que, caso não tivesse seu nome aprovado ou caso o recurso do projeto não fosse liberado, sua terra "aplainada" ficaria daquele jeito, "no barro", "toda empoçada". Sem o horizonte de matéria viva que costumava cobri-la, a terra permanecia inviável de ser plantada até que a mata ao redor voltasse a recuperar a área aplainada pelo trator do IDAM, processo esse que Ilma sabia levar mais tempo do que o costumeiro, dado o maior tamanho da área aberta e a retirada das raízes e sementes que havia em sua camada superficial de solo. Assim como Ilma, outras horticultoras de Santa Isabel também souberam do empréstimo após o IDAM já ter passado o trator em seus terrenos:

> Na primeira reunião [com o pessoal do IDAM] disseram que ia ter essa história do trator. Só na segunda disseram que o prefeito não tinha dado apoio, então teriam que emprestar dinheiro pra comprar adubo, motor. Mas a gente mesmo ficou sabendo disso só depois. Não gostamos nada porque cada hora falam uma coisa, né? Mas agora já vamos fazer porque já tá desmatado, né. (Identidade preservada)

Quando descobriu sobre o financiamento, Ilma pensou muito em desistir. Seu esposo Joaquim, no entanto, a incentivou a dar prosseguimento no pedido, uma vez que ele próprio já havia conseguido pagar um financiamento que anos antes tinha feito com sua ex-mulher na roça mecanizada que fizeram juntos. Embora não tivesse conseguido vender tanta farinha quanto imaginava da última vez que tentou, Joaquim conseguiu pagar o financiamento com seu salário de funcionário público. Uma vez que o trator já havia passado em sua capoeira, Ilma resolveu ouvir os conselhos do marido e prosseguir com o pedido de financiamento.

Após um longo tempo de espera pelo financiamento, ainda assim seu marido preferia esperar, embora ele próprio já não mais acreditasse que os materiais chegariam: "Deixa aí rolar. Isso aí não vai nem pingar, essa coisa aí é política, não deve vim mais não, mas vamos ver". Segundo ela, seriam 4.000 reais pela linha de crédito Pronaf linha B para pagar por uma área de 100m por 100m, com carência de um ano, tendo que realizar o pagamento no segundo ano com a produção obtida por meio da nova roça mecanizada. Ilma prosseguia na tentativa de ter uma nova roça, uma vez que, para ela, "a ideia do índio como eu é ter mais roça, por

isso que a gente pediu para abrir lá porque eu vou ter uma outra família, esse é meu motivo pra abrir essa área de 100x100m".

"O pessoal tá querendo garantir terra pra não ficar sem nada porque a cidade tá crescendo": os documentos e os ramais

Ainda antes de saberem que seria necessária a obtenção de um financiamento, foi demandado aos horticultores que fornecessem seus documentos para retirada da Declaração de Aptidão (DAP) ao PRONAF e realização do cadastro no programa de modernização agrícola. Para o cadastro de cada agricultor, um levantamento seria feito em sua área de cultivo, fotos seriam tiradas na frente do terreno e a localização da área seria marcada no mapa de Santa Isabel por meio do uso do GPS. Em um tempo de aumento da pressão fundiária sobre a cidade e preocupação por parte dos horticultores em relação à disponibilidade de terras para cultivo em um futuro próximo, muitas pessoas associavam o IDAM a uma forma de obterem os documentos necessários para comprovar e garantir o uso de suas terras no futuro. "O pessoal está querendo garantir terra pra não ficar sem nada porque a cidade tá crescendo", diziam alguns.

Rumores se difundiam a respeito dessa primeira reunião com o IDAM e muitos afirmavam que se havia dito que a instituição estaria negociando a regularização das terras junto à prefeitura e aos missionários salesianos, uma vez que, até então, conforme vimos na introdução em relação ao uso dos terrenos em Santa Isabel, "não tem nenhuma legalidade, fica só na doação". As pessoas sabiam que, há um tempo, o IDAM havia aberto com o trator um novo ramal na estrada do Aeroporto conhecido como Agrovila e que havia distribuído terrenos para alguns agricultores cadastrados. Conforme se percebe no trecho abaixo, entre os horticultores criava-se ainda uma expectativa de que uma nova "doação" de terras pudesse voltar a acontecer, de forma que pareciam ainda mais atentos à questão da titularidade oficial dos terrenos.

> Mas vão abrir uma estrada aqui pro IDAM pra tirar terra. Já há dois anos que seu Vanderlei [funcionário da SEMPA] falou que ia abrir uma estrada nova pra o lado do açaizal. Quer abrir até sair para o Tibahá e doar terreno [...] acho que é da prefeitura. Aí eu falei com ele. Ele disse que primeiro vai abrir estrada, depois coloca o nome, aí faz casa de forno e um sítio pra morar pra lá. Queria trabalhar um pouco pra lá, porque aqui é só capoeira. Se não for, deixo acabar tudo mesmo e começo a comprar farinha mesmo. Agrovila foi seu Vanderlei que abriu. (Identidade preservada)

Assim, segundo os horticultores, a "carteira do agricultor" fornecida pelo IDAM funcionaria como uma espécie de declaração do uso da terra que poderia lhes ser útil, além de

poderem com ela comprar materiais, tais como, motor e forno usufruindo de um desconto em algumas lojas de implementos agrícolas de Manaus, bem como iniciar um pedido de financiamento junto ao banco. Um horticultor de Santa Isabel dizia:

> A carteira serve também pra negócio de empréstimo no banco, pra financiar agricultura, pra alguma comprazinha. Dá de comprovar que você é agricultor também. Não tenho que comprovar nada, mas tendo a carteira já é um documento. Ainda não precisei dela, em lugar nenhum me pediram ela. Quem sabe no futuro pra se aposentar [...] quem sabe ela não pode servir. (Identidade preservada)

"Quer dizer que eu vou ter só mandioca, não vou ter outras frutas?": as regras do "projeto do governo"

Enquanto aguardava a saída do financiamento e a chegada do "adubo" para colocar em sua terra, Ilma ia pensando sobre o que iria plantar em sua nova roça. Como não sabia ainda ao certo como funcionava a roça mecanizada, Ilma foi até o IDAM perguntar, ficando surpresa e um pouco arrependida quando descobriu que em sua roça não iria poder plantar frutas, apenas mandioca, uma vez que era esse o estabelecido pelo "projeto do IDAM".

> Eu perguntei pra ele [coordenador do IDAM]: 'Mas eu posso plantar entre as minhas mandiocas outras frutas, cará, abacaxi, banana, essas coisas como a gente planta na roça tradicional?' Ele disse: 'Não, tem que ser só mandioca. Só depois de um ano você pode plantar essas coisas, porque nesse projeto não é pra frutas não, é só pra mandioca.' Aí eu falei: 'Ah, então não é roça normal? Quer dizer que eu vou ter só mandioca, não vou ter outras frutas?'. Ele disse: 'É, é projeto. É um projeto, projeto do governo, não sei o que'. Aí ficou assim esquisito porque eu achava que, por mais que ele [terreno aplainado pelo trator] seja grandão, pra mim aproveitar a terra, eu ia poder plantar essas outras frutas, mas ele disse que não pode. Então ficou assim, meio complicado de entender. Aí eu me sinto assim [...] penso que estou perdendo meu tempo tentando fazer uma roça mecanizada. Do jeito daqui tu arruma um buraquinho que a gente fala, uma rocinha pequeninha que eu vou dar conta, né. E vou plantar o que puder plantar.

Assim como Ilma, outras horticultoras que se envolveram no programa tinham intenção de plantar árvores frutíferas em suas roças. Algumas costumavam associar o IDAM à aquisição de novidades em termos de plantas, uma vez que essa instituição por vezes distribuía sementes de espécies, tais como, milho e melancia, espécies pouco plantadas pelos horticultores indígenas de Santa Isabel.

> Santa Isabel é muito ruim de fruta [...] você não viu como não tinha nada no mercado? Só banana e pupunha. O único que consegue colocar fruta pra vender é o Brasileiro [comerciante] porque tem fazenda grande e usa adubo, mas o resto vem tudo de São Paulo. O pessoal do IDAM também têm muita fruta nas roças deles lá pro rumo do [estrada] Aeroporto. (Dona Angelina)

No entanto, para Ilma aos poucos ia ficando claro que os procedimentos para fazer uma "roça mecanizada" eram bastante diferentes daqueles que via sua mãe e outras roceiras fazendo em suas roças convencionais. Além da diferença de tamanho mencionada, na "roça mecanizadas" Ilma teria que seguir as regras estabelecidas pelo coordenador do IDAM, o qual, por sua vez, obedecia às regras provenientes do "projeto do governo" que ele estava aplicando na cidade. O IDAM, assim, estaria "monitorando" as "roças mecanizadas" cadastradas, acompanhando de perto para ver se as etapas estariam sendo feitas conforme suas próprias recomendações para que, ao final, os agricultores tivessem uma boa safra e pudessem pagar seus empréstimos. Ademais, dizia-se ainda que, na comunidade Acariquara onde já haviam iniciado seu projeto de mecanização das roças, o IDAM propôs que os agricultores plantassem apenas maniva de seis meses, uma vez que essa variedade seria aquela que coincide com o tempo do sistema financeiro que forneceu os empréstimos.

> Tanto é que ele [coordenador do IDAM] falou que ia ser monitorado os terrenos porque a partir do momento que faz a roça mecanizada, não se ia mais ver fumaça. Ele enchia a boca pra falar isso. 'Não se ia mais ver fumaça porque a fumaça fazia muito mal a população e que aqui não teria motivo, o pessoal pode fazer roça sem ter fumaça'. Tinha muita fumaça, mas é tantas quanto as fumaças dessas queimadas aleatórias que houve nos beiradões ou até mesmo no município, né. (Identidade preservada)

A proibição do IDAM sobre o uso do fogo

Para o coordenador do IDAM era importante que na "roça mecanizada" ficasse desde cedo banido o uso do fogo, alegando que essa proibição se encontrava na legislação ambiental e que, assim, "a roça mecanizada" estaria ajudando aqueles agricultores que costumavam usar fogo a não serem presos em um futuro próximo por crime ambiental. Naquele forte verão aconteciam muitas queimadas pelo município, algo que o coordenador usava como evidência para embasar seu argumento em favor dos métodos da "roça mecanizada". Ilma, no entanto, sabia que as queimadas estavam acontecendo naquela intensidade devido ao excepcional verão que acontecia na região naquele ano, algo que atribuía a mudanças mais gerais no clima e não ao uso do fogo usado na roça convencional. Ilma se preocupava com a proibição do uso do fogo, uma vez que era a etapa da queima que garantia o "adubo" e o "cheiro do queimado" que faria crescer as manivas. "A maniva só dá bem com o cheiro do queimado", me explicava dona Tereza, amiga de Ilma. "As manivas daqui crescem através do cheiro da "*pekwera*", é o costume mesmo [...] terra queimada ela sente bem, quando não é bem feinha, fininha, não cresce bem."

Figura 87 - Tronco em decomposição usado como adubo pelos agricultores

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Figura 88 - Cinzas usadas como adubo

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Assim, quando perguntava a alguma das mulheres sobre a roça mecanizada pelo uso do trator do IDAM, elas me diziam que fizeram para experimentar o jeito do IDAM de plantar, mas que já sabiam que não daria certo porque não havia o uso do fogo. Algumas diziam que preferiam fazer do jeito que a mãe delas fazia, usando fogo como adubo, porque assim sempre "dava mandioca pra elas". Além disso, conforme diziam as mulheres, "eles [o pessoal do IDAM] estão plainando tudo com trator" e, assim, retirando "os paus que dão o adubo aos poucos". "Agora ninguém sabe se vai ficar bom porque agora vai ser só terra,

vamos ter que plantar no barro mesmo [...] ninguém sabe se vai dar bem". A seguir, três trechos de entrevistas com horticultoras a esse respeito:

> Como plantar sem fogo, se é justamente o fogo que faz com que cresça pimenta, cará, banana, cana, abacaxi? Porque se dão bem, cresce bem no lugar de fogo porque tem adubo, tem cheiro de terra queimada, é uma terra cheirosa. Aonde tá bem queimado, não precisa tá pedindo pro pessoal do IDAM, trazendo estrume, mexendo a terra, não precisa não. Minha mãe dizia que o fogo faz o capim crescer mais lento. Com o motor, o capim está tomando tudo. (Dona Alexandrina)

> A gente plantou a roça nova e as manivas já tão maior. Ela dá bem porque tem aquele cheiro de queimado, aí ela tá maior [do que a da área aplainada], tem cheiro de terra queimada, ela [maniva] cheira e vai pra frente. Isso aí que é nosso adubo. Não precisa tá comprando adubo do branco não. (Dona Tereza)

> É o cheiro do fogo. Não precisa nem adubo. Nunca o índio usou esse dai, esse tal de adubo. O índio é contra esse costume. Pode ser capoeira, pode ser mata virgem, todo tempo o fogozinho dá cheiro em tudo, né? Banana, cana, cará, batata doce, pimenta, abiu. Através daquele cheiro do fogo que as plantas vão se desenvolvendo já. (Dona Alexandrina)

Assim como Ilma, outras horticultoras também se queixavam da falta de assistência do IDAM após terem retirado todo o "adubo" natural presente em suas roças: "queimando do jeito que a gente faz, a gente sabe como dá e sabe que dá bem, mas desse jeito assim deles a gente não sabe, por isso estou sentindo falta de uma instrução do pessoal do IDAM". Abaixo está o relato de uma horticultora que havia se cadastrado no programa de mecanização:

> Do IDAM eu acho que é através da máquina, eles querem produzir mais mandioca, que dá bem né. Só que não fizeram assim completo como eles falaram na reunião, né. Eles não fizeram assim 'olha, vamos fazer sua roça' [...] Se eles fizessem assim, derrubassem, empurrasse todo aquele matozinho e depois já vão aradando, revirando a terra com tudo adubo dentro: pronto, agora sim, é vez de vocês plantar. Aí com certeza a gente ia plantar, né. Mas só que eles pegaram outro terreno e foram empurrando aquela terra, pegaram outro e foram empurrando [...] Porque a gente não tem experiência de trabalhar assim, né, com adubo, com máquina. Ninguém tem experiência. Nossa área mesmo é outras coisas, né. Aí eles não fizeram né [...] Era pra gente tá arrancando já mandioca esse ano. Mas não fizeram, né. Aí nós ficamos desesperado né. Agora a gente vai ficar sem roça esperando só pelo IDAM, né. Aí comecemos a fazer outra rocinha. Essa espera fez perder mesmo uma roça [...] foi assim que aconteceu. Mas tá aí, só que ela não nasceu bem. (Identidade preservada)

Os métodos e a maquinaria

Além da proibição em relação ao plantio de frutíferas e ao uso do fogo, na "roça mecanizada" o plantio deveria seguir um espaçamento definido pelo IDAM. "Porque tem métodos para se plantar na mecanizada, né. Tem que ser filado, de quantos em quantos metros. Ficaram falando na reunião lá", ou ainda, "tem que plantar de regra, em fileira, e não mais de qualquer jeito [...] algumas pessoas dizem que acha que vai ficar melhor para capinar,

a terra fica mais fofa, não tem mais aqueles paus no meio e tem mais espaço pra limpar com a enxada".

Para as horticultoras de Santa Isabel, as imagens da agricultura mecanizada que tinham eram aquelas vistas nas "roças mecanizadas" dos comerciantes, do secretário de produção e abastecimento, do gerente do IDAM e de alguns funcionários públicos da cidade. Máquinas e técnicas de cultivo agroindustrial também já haviam sido expostas nos vídeos passados pelo IDAM durante suas palestras, cursos e reuniões, além de muitas mulheres e, sobretudo seus maridos, acompanharem novidades a esse respeito por meio das notícias e programas de TV como Globo Rural.

Após o trator com pá carregadeira ter passado em seus terrenos derrubando a mata e empurrando as raízes e troncos caídos para a beirada da roça, a roça estava aplainada. Uma vez assim, a ideia era que, após a chegada do esperado adubo químico para corrigir a acidez do solo (chamado pelas mulheres como adubo ou como calcário), a área aplainada iria receber a intervenção da ação de um trator novamente, dessa vez com um arado ou uma grade, acoplados nele para "revirar" e "moer" a terra, afofando a área para receber os aditivos químicos e o novo plantio. Não havia clareza se o plantio seria feito manualmente ou por meio do uso de uma semeadora mecânica.

Figura 89 - Um dos tratores usados pelo IDAM e pela SEMPA

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Para a colheita, falava-se que um trator com uma arrancadeira ou colhedeira de mandioca acoplada passaria arrancando da terra uma fileira de tubérculos de mandioca em

sequência. Diferentemente da roça indígena na qual as mulheres vão aos poucos arrancando a mandioca da terra conforme a necessidade da família e replantando nos dias subsequentes, "na roça mecanizada as pessoas vão arrancando, tirado, tirando direto [...] não existe essa coisa de plantar de novo com a mão". Além do adubo químico e dos tratores, microtratores e motocultivadores conhecidos como tratoritos também poderiam ser usados no cultivo, além das roçadeiras e alguns pesticidas, conhecidos pelas mulheres como "veneno" ou "remédio" (embora seu uso seja teoricamente controlado com maior rigor pela sede do IDAM em Manaus), ambos usados durante a manutenção da plantação ao longo do tempo.

"Pra gente aqui já fica mais difícil de depender de trator"

Embora o financiamento pudesse cobrir a compra de alguns implementos químicos e maquinaria básica, alguns moradores de Santa Isabel costumavam dizer que ainda assim nem todos os agricultores que teriam seu financiamento aprovado (e sobretudo aqueles que tiveram sua terra aplainada pelo IDAM, mas que desistiram ou que não foram aprovados pelo banco para receber o financiamento) conseguiriam adquirir toda maquinaria necessária para o cultivo mecanizado. Assim, algumas pessoas suscitavam a preocupação em relação a uma futura dependência que os horticultores teriam em relação às máquinas e aos materiais adquiridos no IDAM por meio de empresas de agropecuária industrial que vendiam em Manaus seus produtos, todas com orçamentos selecionados pelo IDAM para serem apresentados aos agricultores aprovados para receberem o crédito agrícola para compra do material. Os trechos abaixo apontam para a atenção que alguns horticultores davam a esse respeito:

> Aqui a terra é diferente [...] é muito ácida. Não serve pra isso não [...] não dá pra ficar dependendo de adubo e trator. O pessoal só usou trator em suas terras porque estava passando ai de graça, mas o resto tinha que comprar. (Seu Dunga)

> É roça só pra plantar mandioca mesmo, porque ninguém trabalha com verdura aqui não. Porque ninguém é acostumado mesmo. Acho que eu não ia aceitar não porque é muito trabalhoso. Eles já derrubaram, depois tem a parte do arado que mexe a terra, coloca adubo que eles pedem, calcário e um monte de outra coisa, um monte de coisa pra plantar. Nós não, só derruba, queima e planta mesmo, mais fácil. E a gente não têm condição de pegar trator não. (Dona Tereza)

> Lá no sítio do Vanderlei tem uma área só de plantar melancia no calcário pra poder dá. É um sitiozinho que ele tem numa área que aradaram pra gente ali. Mas pra ele é bom porque o trator fica lá com ele, aí rapidinho faz o trabalho dele lá de aradar. O trator do IDAM sempre fica com ele lá porque ele trabalha nesse meio de IDAM, aí quando precisa pega um e vai aradar o terreno dele lá. Pra gente aqui já fica mais difícil de depender de trator. (Identidade preservada)

Embora o primeiro trator tenha passado no terreno das mulheres, ainda assim os métodos, insumos químicos e máquinas agrícolas de produção em maior escala propostos pelo IDAM ainda não haviam sido propriamente experimentados pelas mulheres, as quais esperavam pelo momento que o IDAM iria ensiná-las o "jeito deles de plantar", ainda novidade para a maioria delas. Alguns dos filhos adolescentes das mulheres, sobretudo os rapazes, pareciam animados com as inovações tecnológicas que reduziriam a força de trabalho na roça. Até então, as mulheres propriamente não se questionavam sobre como fariam para manipular a maquinaria e os instrumentos de cultivo mais pesados que exigem certo conhecimento para serem dirigidos, como o próprio trator, que até então havia sido manipulado por homens, todos funcionários do IDAM.

O uso do trator causava também algumas restrições em termos dos locais e da matriz vegetacional nos quais se poderia ser feita a nova roça mecanizada. Segundo o que havia sido estabelecido pelo IDAM, as roças mecanizadas apenas seriam feitas onde antes era mata de capoeira, uma vez que aquele trator específico não teria capacidade para derrubar árvores de grande porte como aquelas características da "terra firme", ou "mata virgem". As roças apenas poderiam ser feitas margeando a estrada de barro do Tibahá, uma vez que o trator não conseguiria atravessar os igarapés. "Tem área que não tem como chegar o trator pra aplainar, porque é lá pro mato mesmo, atravessa o igarapé e não tem ponte", diziam as mulheres. Com a ida do trator até o terreno onde seria a nova roça, os antigos estreitos caminhos de roça pelos quais as mulheres passavam eram transformados em pequenos ramais, menos privativos, mais abertos e expostos a forte incidência solar. Dona Tereza se irritou com os funcionários do IDAM quando estes quiseram derrubar com trator uma parte de seus pés de açaí já plantados para preparar a nova roça mecanizada. Ela conta que:

> Esses pés de açaí já estão grandes, oito anos já. Pra chegar nesse ponto custa muito, não deixei derrubar. Eles queriam derrubar. Aí eu falei que se quisesse derrubar, podia derrubar pra cá, porque não ia derrubar o que eu já plantei. Foi mais o Orlando que queria porque queria ver se ia pra frente. Eu quase não concordei. Isso é pra quem pode, plantar com adubo. Eu não sou acostumada a plantar assim, minha mãe não trabalhava assim, tô acostumada mesmo a só derrubar, queimar. Mas aí deixei pra ver o que ia acontecer

Experimentações sobre a nova roça mecanizada

Uma vez feita a roça mecanizada conforme proposta pelo IDAM, a ideia era que uma mesma área de cultivo passasse a ser usada por uma mesma agricultora por muitos anos, sendo a fertilidade do solo mantida artificialmente por anos a fio por meio do uso de adubos químicos e pesticidas. A longo prazo, o manejo da dinâmica de roça-capoeira-mata virgem

deixaria de acontecer, de forma que as capoeiras passariam a se tornar área de cultivo permanente. Dona Tereza, como ainda não sabia qual seria o resultado dessa experiência junto ao IDAM, havia decidido que, caso não conseguissem ter uma roça mecanizada, iriam plantar açaí para vender naquele espaço derrubado e aplainado pelo trator, criando uma área exclusiva para o plantio de açaí, uma vez que este acaba por endurecer o solo com suas raízes e inviabilizar o plantio de outras espécies. Cansada de tanto esperar pelos materiais e pelo adubo que supostamente chegariam, dona Tereza resolveu fazer por conta própria uma experiência na nova roça.

Assim, plantou sozinha algumas fileiras de maniva iapixuna, maniva ovo e maniva paca tanto em uma parte de capoeira quanto em uma pequena parte de mata virgem que o trator excepcionalmente havia aplainado naquela área. Segundo o que me contou, ela havia observado que, na parte da roça onde era terra firme, as manivas não cresceram, enquanto na de capoeira havia crescido um pouco mais, confirmando as comparações que costumava fazer em relação ao plantio nesses dois tipos de vegetação.

Figura 90 - Roça nova recém-queimada a esquerda ao lado da roça mecanizada, a direita

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Figura 91 - Crescimento das plantas em um ano na roça mecanizada

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Figura 92 - Crescimento das plantas em três meses na roça tradicional

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

Nas manivas da roça mecanizada, dona Tereza havia colocado cinzas de gravetos que havia queimado para ver se o cheiro do queimado faria as plantas se desenvolverem melhor, ainda que naquelas condições microclimáticas desfavoráveis de uma grande roça aberta, com

alta incidência luminosa e sem a presença de matéria orgânica ou a camada de raízes e sementes. Para dona Tereza, aquela não seria uma roça bonita, uma vez que não haveria outras espécies frutíferas e também que suas manivas não teriam crescido por igual, ainda muito pequenas e fininhas. Ainda assim, aquela já seria uma roça, haja visto que "já tem maniva" plantada.

Figura 93 - Experimentos de dona Tereza com cinzas de gravetos na roça mecanizada

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

"Pessoal de baixo que gosta de trabalhar com coisa grande"

Considerando-a demasiadamente grande em relação à roça indígena tradicional (10.000 m² contra em torno de 3000 m² da roça indígena), as horticultoras se preocupavam com o grande esforço de trabalho que o casal teria que empreender para processar toda mandioca ali plantada. Se a tarefa já era considerada penosa para se preparar duas latas de farinha para autoconsumo, agora teriam que arrancar metade da quadra (10.000 m²) para poder pagar o financiamento, tendo que preparar cerca de 40 latas em um período de tempo relativamente curto. As mulheres se preocupavam, uma vez que, segundo elas, estavam acostumadas a "trabalhar de pouco" e não queriam "ficar aperreada" trabalhando com uma grande produção, uma vez que o trabalho de beneficiamento da farinha era considerado muito pesado e cansativo. Segundo as roceiras, a opção por grandes produções costumava acontecer por parte dos grandes comerciantes ou pessoas vindas do baixo curso do rio Negro -"ele planta de muito, ele sozinho [...] deve ter funcionário que ajuda. Ele veio de baixo. Pessoal de

baixo que gosta de trabalhar com coisa grande.", costumavam dizer as mulheres, diferenciando a forma delas de produzir daquela em maior escala. Nos três trechos dona Tereza, vizinha de Ilma, compara sua maneira de plantar com àquela do IDAM:

> Na do IDAM, ele disse pra plantar até terminar. Até acabar aquela roça, plantar tudinho. Quando fosse pra amadurecer, tirava tudo de uma vez. Nós não somos acostumados de fazer assim, só tirando a batata, fazendo farinha fazendo é muito trabalhoso pra nós. Aí perde a maniva que a gente enfiou porque com chuva ela brota rapidinho. Porque essa só vai durar duas semanas pra gente poder plantar, porque depois passa da validade pra gente poder renovar.
>
> É a primeira vez que tão fazendo isso do IDAM aqui. Eles fizeram pesquisa, vieram de Manaus só pra isso. Mas a gente não têm condição não. Porque a gente só trabalha só eu, meu filho e meu velho, aí a gente não têm condição de produzir tanta farinha. Aí a gente produz de pouco mesmo. E se produzir bastante, ninguém quer comprar porque todo mundo têm e os comerciantes também já têm muito, tá custando sair venda. Por isso ninguém trabalha muito pra estragar, só pra consumo mesmo, pra vender um pouquinho só.
>
> Aqui a gente não planta assim não. Por isso que ninguém vai pra frente porque têm pouco estrume, só plantamos na terra queimada mesmo. Estava passando na TV [programa Globo Rural] um homem que dizia que plantava verdura [...] plantaçãozona. Eu vejo pela TV que eles valorizam mais. Aqui é só terra queimada, lá não. É outro tipo que bota pra ficar bonita a verdura. Nós, coitadinho, só carrega terra queimada mesmo, só pro nosso uso mesmo. Por isso que a gente não vai pra frente.

Preocupações a respeito da comercialização da farinha

Ademais, uma vez que o IDAM não garantiria a comercialização da farinha, ainda teriam que se preocupar em tentar encontrar compradores, algo que em Santa Isabel estava cada vez mais difícil pela falta de circulação de dinheiro e pelo atraso no pagamento dos salários dos funcionários. Com muita farinha no mercado, a tendência era a redução do preço da lata de farinha, de forma que as pessoas seriam obrigadas a vender sua produção por um preço desvalorizado diante do trabalho penoso de beneficiamento, algo que, como vimos, muitas mulheres se recusavam a fazer. Ademais, com o aumento da produção de farinha na cidade e a consequente diminuição do preço do produto, algumas pessoas se questionavam sobre o que aconteceria com aquelas pessoas que vinham de sítios e comunidades para vender farinha. Segundo o que me diziam, muitas dessas pessoas costumavam vir para cidade sem dinheiro na intenção de receber o benefício social do Bolsa Família e, no caso de problemas no recebimento, vendiam a farinha que haviam trazido para conseguir custear a viagem de volta para suas comunidades e sítios. Em longo prazo, assim, os moradores de Santa Isabel temiam que a cidade crescesse ainda mais, uma vez que o retorno para tais espaços seria dificultado.

Conheci casos, no entanto, em que filhas de algumas roceiras mais idosas chegaram a vir de Manaus para se cadastrar no programa do IDAM e assim começar um novo negócio de venda de farinha, planejando contratar funcionários, comprar maquinaria e produzir em grande quantidade para o mercado. Havia casos também de mulheres que, começando a trabalhar com grandes produções, tinham também receio de que começassem a aparecer diferenças econômicas muito bruscas entre elas, receando que algumas não conseguissem vender e ficassem na penúria, enquanto outras tivesse sucesso com a saída de sua farinha no mercado e, assim, passassem a ganhar muito mais que as demais, igualmente roceiras como elas. Outro receio de algumas mulheres era de que se endividassem, tendo em vista que desde o tempo dos patrões a dívida é uma preocupação na vida das mulheres, algo que tentam evitar quando têm essa opção. A seguir está uma avaliação de uma horticultora sobre o porquê desistiu de pedir seu financiamento após já ter passado trator em sua roça:

> Ele mandou me chamar, meu filho. Eu disse não, não quero. Não quero, porque eu não quero trabalhar com adubo. Nem meu pai, nem minha mãe nunca trabalharam. Porque eu não queria ficar devendo. Empréstimo é de 1.000 até 15.000, mas pra pagar com o lucro da roça, de agricultura, né. Por isso que eu não quis. Eu não quis. Porque pra fazer farinha é muito trabalho, [...] Além disso, eu nunca vou ter lucro também [...] nunca que eu vou vender. Se fosse em Barcelos ou São Gabriel, aí sim. Mas tudo tem que pagar, né? A passagem, ida e volta, então nunca vai dar lucro. Eu não quero ficar devendo [...] não quero sofrer muito também. Depois de velha, aposentada, eu vou ficar sofrendo pra minha farinha ser barata e eu não vou ter lucro. Eu não [...] Aí eu falei pra ele: "Não, eu não permito não. Eu já sou aposentada. Eu só trabalho pouco só mesmo para o sustento da minha família. Eu falei pra ele, "o dinheirinho que eu recebo já dá pra mim mesmo pra mim comer com meus filhos." Aí eu dei baixa [...] Você não está vendo? Da Fulana [o terreno aplainado] está cerrado, dai pra lá está cerrado. Da Cicrana está cerrado. Tá tudo cerrado, tanto do Jabuti e daqui. Agora quem está trabalhando mesmo com adubo é só ele [Vanderlei, da SEMPA] mesmo. (Identidade preservada)

> Eles falam no negócio de agricultura, projeto de açaí, plantação, mas às vezes não vigora, aí ninguém faz se meter nesses negócios deles. Porque muita gente se mete a fazer negócio de empréstimo, aí não vem [...] Falaram que não adiantou nada. Não gosto de me meter porque pra mim não dá. Porque tem que ter muita família pra entrar em sociedade de trabalho. Agora só uma pessoa não dá pra pegar um dinheirão desses. Pra mim não dá não [...] Fui só participar da reunião, mas não entrei nessa sociedade de coisa do IDAM não. (Identidade preservada)

Roças abertas e "vitrines"

Além dessas preocupações, a roça mecanizada, segundo as mulheres, era também muito aberta, deixando por demais exposto aquele espaço que costumeiramente é mais privativo e íntimo da mulher e sua família e que, no geral, apenas é visitado quando a dona de roça faz o convite a pessoa de fora da família. Seu formato quadrado também era estranho para as mulheres, uma vez que desde o tempo dos antigos estavam acostumadas a plantar em uma roça redonda, "todo índio abre nem que seja uma bolinha [roça] por aí", "quem faz [roça]

quadrada são os brancos, que nem essa minha que o trator aplainou", me diziam as horticultoras. Algumas mulheres chegavam a comparar a "roça mecanizada" com uma "vitrine" que era colocada exposta para que todos pudessem ver e para que "o pessoal do IDAM" pudesse "mostrar o trabalho deles". Trecho de uma entrevista com uma horticultora falando a esse respeito:

> E aí ele faz essa roça imensa que é pra todo mundo ver. Do nosso jeito a gente já faz uma roça que sempre tem em torno da roça mato que é uma coisa boa assim pra gente pras outras pessoas não verem nossa plantação porque quando eles veem querem mexer, entendeu? Então essa parte de roça aberta ficou muito ruim, muito complicado de ter, mas bora ver o que vai dar, o que vai ser daqui pro final do ano e inicio do outro.

Figura 94 - "As vitrines", roças mecanizadas na beira da estrada do Tibahá

Fonte: Foto Thayná Ferraz, 2016.

As mulheres também costumavam chamar de "vitrine" a "roça mecanizada" e a "casa de forno mecanizada" que os próprios funcionários do IDAM e da SEMPA mantinham na estrada do Aeroporto e também aquelas comunitárias construídas para o uso coletivo (tanto na cidade como em algumas comunidades do município), todas feitas "pro pessoal ver". O gerente do IDAM, por exemplo, mantinha uma casa de forno mecanizada "de alvenaria já", contendo dois grandes fornos de cimento atravessados por uma parede de alvenaria que evitava que a fumaça viesse para os olhos, além de manterem por lá as máquinas de aradar usadas pelo IDAM, prensa, *"tipiti"*, peneiras trançadas, veado e *"kumatá"*. "Aquela casa de forno que o Rico [gerente do IDAM] fez pro pessoal ver", contavam as horticultoras. Próxima

a casa de forno mecanizada localizava-se uma roça mecanizada com mandioca e um grande viveiro de peixes cercado por uma extensa plantação de pés de laranja e cupuaçu dispostos em fileira, frutas essas que por vezes eram roubadas pelas crianças que passavam por ali a caminho das roças de seus pais. Ao redor, localizavam-se extensos terrenos com criação de boi e plantações de frutas e verduras, mantidos pelos maiores comerciantes da cidade, e cultivados pelos funcionários que trabalham para eles.

Figura 95 - "Casa de forno mecanizada"

Fonte: Foto: Thayná Ferraz, 2016.

Figura 96 - Beneficiamento da farinha da casa de forno mecanizada

Fonte: Foto Antônio Motta, 2016.

"Fez isso pra mostrar que ele conseguiu alcançar a meta"

Segundo me diziam algumas horticultoras, o gerente do IDAM costumava desafiar as mulheres que diziam que iriam atrás de suas próprias sementes e feixes de maniva para plantar do jeito delas, dizendo que elas seriam ultrapassadas e deveriam então "voltar a ralar mandioca na mão" ou que "as pessoas têm que mudar o jeito de pensar, têm que inovar, mudanças, têm que ter novas formas de trabalhar na terra. Porque que não dá laranja? Porque não dá melancia? Abacaxi, mamão?' Não dá porque a terra não foi tratada e não sei mais o que lá", contavam as mulheres a respeito do que para elas era dito. Segundo elas, os funcionários do IDAM faziam isso "porque eles querem colocar de qualquer jeito o que eles aprenderam", seguindo os modelos de agricultura mecanizada e de grandes produções que orientavam os cursos técnicos pelos quais haviam se formado. Trechos de entrevistas com horticultoras que falam a esse respeito:

> Acho que eles queriam pegar muita gente pra eles mostrarem trabalho, mostrarem que fez em tantas áreas. Queria pro projeto vingar, né. Porque geralmente projeto é assim, né, se você não tem quantidade ou demanda você não alcança a meta, né. Então nesse período não explicou suficiente pras pessoas entenderem e fez com que muitas pessoas achassem isso, porque as pessoas quando querem novidade, querem porque querem ter também, igual criança que quando vê uma com pirulito, as outras querem também, né. Então foi mais ou menos isso que aconteceu com a gente. Tanto é que no início eu nem sabia que tinha esse empréstimo, pensava que a prefeitura ia dar tudo, a gente ia servir só de cobaia, digamos assim. Mas não foi isso que foi na realidade. (Identidade preservada)

> Eu só fui descobrir que tinha que pagar a parcela depois que já tinha feito a folha, aí ele foi explicar que a gente tinha que pagar. Mas eu vejo que o Rico [gerente do IDAM] fez isso pra mostrar que ele conseguiu alcançar a meta, pra mostrar o trabalho dele, pra dizer que conseguiu a terra, porque quando a gente trabalha num lugar, a gente quer mostrar as coisas, né. Lembro uma vez ano passado que ele fez uma apresentação no auditório do colégio Tenente pra demonstrar o projeto depois de já ter derrubado. Mostraram fotos da derrubada daqui, de como estava lá em Barcelos, como estava em São Gabriel, falava que aqui tava mais adiantado, sabe assim? Tipo puxando o dele, dizendo que aqui ele tava fazendo um bom trabalho. Eles tava mostrando todas essas pessoas que fizeram parte, chamava os caras pra dizer que o projeto era isso, que era isso, que era isso. (Identidade preservada)

"Vai ensinar outros que não sabe trabalhar na roça, porque eu sei!"

Embora os cinco funcionários que trabalhavam no IDAM (divididos entre sede e campo) tentassem impor os procedimentos aprendidos por eles nos cursos técnicos, capacitações e cursos superiores que faziam, ainda assim os horticultores de Santa Isabel costumavam dizer que nem mesmo seus próprios parentes adotavam os métodos estudados e propostos por eles naquela localidade. Isso porque, sendo alguns deles indígenas e caboclos, foram eles mesmos criados em meio às roças tradicionais cultivadas naquela região do rio Negro. A fala interessante de um horticultor a esse respeito:

> Os que vieram conduzir água pra cá são funcionários do IDAM, mas lá no campo. Na sede tem outros funcionários. Era pra ser só de dar apoio pros agricultores, tem técnico pra ajudar a plantar. Tem um que é engraçado, o fulano, que é formado em negócio de agricultura. Outro dia ele falou: 'Rapaz, tento ensinar pra mamãe como planta, mas nem a mamãe vai no meu papo. Porque nós estudamos assim, negócio de adubo. Mamãe diz: 'Vai ensinar outros que não sabe trabalhar na roça, porque eu sei!'. Mudar o sistema do pessoal aqui é difícil, porque são acostumados." (Identidade preservada)

Em seus cursos de beneficiamento de farinha e no "manual de boas práticas" que usavam, o IDAM também estabelecia seus procedimentos para a feitura da farinha. Embora colocassem que a retirada da entrecasca da mandioca (local onde estaria contido a maior porção de fécula do tubérculo) era essencial para a feitura de uma farinha sem carueira, limpa, sem sujeira, as mulheres continuavam a preparar seu alimento da maneira como suas mães as haviam ensinado, apenas raspando a casca, sem retirar a parte da entrecasca do tubérculo. Fala sobre as práticas de beneficiamento da farinha ensinadas pelo IDAM:

> Porque aqui o Rico e o pessoal que veio de Manaus pra uma palestra deles que teve aí queria que tirasse a casca. Aqui o pessoal faz de um jeito que ainda fica a casca. Porque tem a casca e a entrecasca e ele queria que tirasse tudo. Pessoal aqui só raspa. Ele diz que quando tira tudo não fica carueira, diz ele que não fica, né. Daí peneira de novo pra tirar caroço grande pra ficar farinha bem redondinha. Diz eles que fica mais bonita pra vender. Ainda não tentei. Dá mais trabalho, aí a gente já faz mesmo do jeito que a gente é acostumado [...] Aqui não tem disso não, o cara compra é na bicuda, do jeito que tá compra. Eles têm outra visão, mas a gente que não quer acompanhar eles, a gente é teimoso [...] porque não quer acompanhar o sistema deles. Eles fala, fala, fala, aí quando a gente vai fazer o da gente, faz do jeito que a gente faz mesmo. Mas tem gente que faz farinha bem feitinha aqui. Dona fulana faz uma bem redondinha, fica muito bonita. Eu já comprei dela uma vez. Eu acho que ela peneira porque sai tudo igualzinho. Querendo, pode peneirar. (Identidade preservada)

"Fizeram só pra se estragar mesmo, estragar a terra": o arrependimento e a perda das capoeiras

Assim, aos poucos muitas horticultoras também foram ficando cada vez mais críticas e reticentes de seguir os procedimentos do IDAM. Certa vez, quando perguntei acidentalmente sobre como estaria o crescimento das manivas "na roça do IDAM", uma das mulheres prontamente me consertou: "[A roça] não é do IDAM não. É minha. Plantei onde eles empurraram." Afinal, eram elas as donas de roça e disso não havia dúvidas. As mulheres diziam estar "agoniadas" para plantar logo em suas próprias roças, uma vez que costumavam fazê-lo naquele tempo de chuva, porque obedecendo ao calendário agrícola tradicional de suas roças, "a maniva já vai dando logo". Algumas pessoas chegavam a dizer que passaria a ser

necessário um "sistema de irrigação porque não vão mais plantar na época certa". Após esperar cerca de um ano para receber o financiamento e para a chegada do "adubo", Ilma demonstrava seu arrependimento:

> Aí ele disse que ia dar pra fazer, mas tem um ano isso e até agora nada. Aí às vezes eu me estresso e eu falo pro Joaquim: 'poxa, quando que esse pessoal vão remoer minha terra pra mim plantar?' E minha roça que ia ser mecanizada, tá ficando mato já. Se eu tivesse feito a tradicional já tava super grande a roça. Agora eu tô esperando esse matinho que tá crescer pra mim queimar e virar a roça mesmo como se faz a tradicional. Então ficaram com minha mecanizada, então eu faço uma tradicional mesmo, tem problema não. O importante é ter roça, porque não posso ficar usando a roça da minha irmã porque ela também precisa ter o dela, ela tem os filhos dela, eu tenho os meus.

Assim como Ilma, outras horticultoras haviam deixado de plantar uma nova roça naquele ano esperando pelo adubo e, como o trator havia retirado a matéria orgânica e a camada de raízes, sementes e plântulas presentes no solo, haviam também perdido uma área de capoeira disponível para o plantio e para a alimentação da família. "Agora vai custar a cerrar [virar capoeira] porque tiraram a semente da terra, só daqui a uns cinco anos ou mais". Durante o percurso do caminhão roceiro, as mulheres iam vendo as roças mecanizadas que haviam sido abertas pelo IDAM e plantadas "na marra" e "no barro duro mesmo" por suas donas de roça. Ao verem as manivas ainda pequenas mesmo após quase um ano, as horticultoras comentavam "tá vendo como não dá certo mesmo?", se mostrando insatisfeitas com as "vitrines" que os funcionários do IDAM haviam aberto para elas.

Algumas agricultoras diziam que as poucas manivas que cresciam em suas roças mecanizadas eram aquelas que elas haviam adubado com as cinzas de pequenos gravetos juntados pelas mulheres. "Sem fogo não dá não", diziam algumas. Outras especulavam ainda que sem os paus e troncos caídos também não haveria adubo para as manivas, nem mesmo proteção contra o sol e os ventos que retardavam seu crescimento. As mulheres que haviam tentado experimentar "o jeito deles [do pessoal do IDAM] de plantar", estavam agora arrependidas, apenas confirmando que aquela não teria sido uma boa decisão. A seguir a fala de duas horticultoras que demonstram indignação diante do descaso cometido pelo órgão de extensão rural:

> Eu percebi isso, que ele [gerente do IDAM] fez mais pra mostrar o trabalho dele. Ele não teve assim uma consciência de dizer 'ah, se a pessoa não vai plantar, não adianta eu dar, porque você vai mexer com uma terra que tá descansando pra ser trabalhada daqui a 10, 15 anos, que é nosso. Porque essa área onde nós derrubamos era capoeira. Quando eu cheguei em Santa Isabel, em 2005, essa área onde nós derrubamos não tinha roça ainda. A minha mãe ainda ia fazer a roça aí. Aí depois foi derrubada, queimada, dai nós plantamos, a roça já tinha sido tirada todinha, já tinha virado plantação, já tinha fruta, já tinha ingá, já tinha cupu, já tinha tudo ali. Só que

> tava tudo no mato porque depois que a gente tava trabalhando em outra área, aquela ali tava descansando, entendeu? Era uma capoeira nova, de sete ou oito anos. Porque quando a gente tava começando a trabalhar com essa outra, a gente ainda olhava as manivas que já tinham ido pro mato, as frutas, os ingá, os cucureiras, abacaxi, pimenteira, pupunheira, cará por ali assim. A gente ainda olhava, ainda tirava, entendeu? Porque é assim que acontece. Aí depois o mato tomou tanto conta dessa capoeira que o mato passa das frutas e se torna tipo mato, mas ali ainda é lugar que tem fruta da gente lá. Tanto é que depois da derrubada que tiraram toda aquela camada da folhagem, a maniva ainda conseguiu sair, tinha uns grelos de maniva, tu viu? Meu filho até viu. "Mãe, olha como nasceu", ele mostra pra mim, entendeu? Ela é resistente, muito. (Identidade preservada)

> Fizeram só pra se estragar mesmo, estragar a terra. Porque ta aí esperando [...] Eu sei que o meu foi mal porque tá assim a maniva, né? Se fosse como a gente faz, já tava grandona já, já tava quase no ponto de tirar. Agora não sei [...] Esperavam que o IDAM fizesse por eles, revirasse e depois jogasse calcário e revirasse, mas só fez passar trator. Quem ganhou foi só o pessoal do IDAM mesmo que conseguiu inteirar a meta deles lá do governo. Quando o pessoal descobriu que tinha que pegar empréstimo pra comprar as coisas, ninguém quis. Tá cheio dessas terras aí cerrando agora. (Identidade preservada)

Em casos ainda mais alarmantes, o trator passou derrubando a mata de capoeira de pessoas que nem mesmo haviam pedido para que o IDAM o fizesse. Embora a instituição reconheça o ato como fruto de um engano entre duas pessoas que tinham o mesmo nome, acredito que o acidente ainda assim possa apontar sobre a forma como o procedimento de derrubada com uso do trator foi levado a cabo pela instituição nessa localidade. Relato de um dos horticultores a esse respeito:

> O trator aplainou sem ela saber o porquê eles tinham que completar a quantidade que mandaram. Alguém falou pro pessoal do IDAM que uma Dona Fulana queria, aí acharam que era ela, mas não era e passaram no terreno dela. Foi uma época que ela tava afastada da roça um tempo [...] só agora tá voltando. Disse que aí falou com o filho dela e ele disse que achava melhor ela ir se inscrever então. Aí ela foi lá no IDAM perguntar porque tinham feito aquilo. Aí colocou o nome dela lá e até agora tá esperando receber o adubo, o calcário e o veneno pra matar ambuá. (Identidade preservada)

A tristeza pela perda das manivas

Além do sentimento de indignação de algumas mulheres em relação aos procedimentos levados a cabo pelo IDAM, muitas mulheres, sobretudo as mais idosas, tiveram sua animação e sua expectativa de fazer uma roça desfeita. Planejando-se para fazer uma nova roça, soube de uma horticultora que perdeu seus feixes de maniva pelo tempo demasiadamente grande da espera pelo adubo. Conforme observado no capítulo um, a perda de manivas é algo muito receado pelas mulheres roceiras, provocando assim uma imensa tristeza nessa horticultora de mais idade. Relato de uma horticultora sobre o caso:

> Foi [...] Aí dona Fulana ficou alegre. Falei com ela né: disse que deputado, governo está dizendo que vai ajudar, vai mandar adubo pra nós trabalhar. Ela ficou alegre. No final, nada foi feito. Eu fui fazer minha capoeira, essa capoeira mais grande. "

> Poxa, mana [...] fiquei muito triste", ela disse [...] Ela ficou triste porque ela perdeu maniva bonita dela, farinha sai bem amarela mesmo. Mal ela tem aquela ilhinha [roça pequena], né [...] por isso que ela estava mandando fazer outra [roça] [...] Ela perdeu as manivas dela porque ela pensou que ela ia plantar naquele terreno onde eles removeram, né. Então, coitada, ficou esperando adubo até dias de hoje. A [os feixes] maniva grelou [germinou] e não tinha como plantar, aí secou maniva. Foi. Ela ficou muito triste. Ficou muito triste a velhinha. Ontem mesmo quando ela veio no caminho disse 'estou triste [...] eu sou obrigada a comprar farinhazinha [...] O terreno dela é muito pequeno. Aí esses dias ela mandou roçarzinho já. Agora que eles estão voltandozinho, derrubando. Desse lado da estrada, você viu? (Identidade preservada)

Ilma, entre o Sistema Agrícola e a roça mecanizada

O caso de Ilma era paradigmático na medida que ela, sendo membro do movimento indígena local, havia feito parte de todo processo de patrimonialização do Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro e estava envolvida nas ações de salvaguarda empreendidas pela ACIMRN, IPHAN, ISA e PACTA. Em sua fala, ela constantemente comparava o que ela chamava de "roça tradicional" e "roça mecanizada" e, embora reconhecendo a diferença de procedimentos entre essas duas formas de cultivo não as consideravam incompatíveis, demonstrando sua vontade de "experimentar a inovação", testar e experimentar a novidade, sem ainda saber quais implicações aquela decisão teria. Relato sobre sua situação "com um pé no Sistema" e outro "pé querendo ir pro mecanizado":

> Trabalho na roça não é muito valorizado, só dá mesmo pra comer. É bom porque você não compra farinha, tapioca, mas tem que trabalhar muito, é pesado. O tradicional é muito pesado, mas não agride a natureza. Algumas pessoas do PACTA vieram conversar comigo, me perguntar como foi isso de eu fazer parte da salvaguarda e também querer roça mecanizada. Aí eu expliquei pra elas que a vontade era de experimentar uma coisa nova e que também tinha meu marido que ele queria fazer [...] Ao mesmo tempo, eu tô pisando com um pé no Sistema Agrícola e com um pé querendo ir pro mecanizado, querendo experimentar a inovação. É tipo aquela ideia que eu te contei [...] eu pensava que ia ser tudo doado, a gente pensava que ir ser um experimento, tipo um teste, uma roça de teste. Então fico pensando assim: eu fiz alguma coisa errada? Lógico que eu fiz porque a terra tá quase mais de um ano derrubada daquele jeito e pra reconstruir de novo vai demorar. E até que eu espere ela se reconstruir pra mim poder fazer roça nela vai custar um pouquinho. Então tudo isso eu fico imaginando [...] Se eu fiz coisa errada sabendo que não ia dar certo, não sei também, tô esperando agora."

CONCLUSÃO

Embora essa dissertação tenha contribuído com dados etnográficos acerca do universo da horticultura indígena feita no contexto das cidades e, assim, apontado para temas importantes dentro da antropologia (como a relação entre rural e urbano; roça e parentesco; relação mãe e filha; relações de gênero; donos e cuidado; tradição e mudança; tecnologia e seu uso; formas de classificação social em contexto urbano; política identitária; entre outros), estou ciente que o leitor possa ter esperado uma maior análise teórica a partir dos dados etnográficos. No entanto, embora eu ainda não tire nesse trabalho as consequências possíveis desses diferentes temas, tomei essa atitude no intuito de priorizar a etnografia, deixando que os temas sobressaíssem aos olhos do leitor de forma orgânica e sutil.

Nessa conclusão, portanto, pretendo apontar uma das chaves de leitura possíveis para a etnografia aqui presente. Uma delas se refere ao tema da mudança e da continuidade, uma vez que estamos diante de três pessoas que, a partir de seus diferentes vínculos com a roça, parecem representar momentos diferentes da inserção dessas mulheres indígenas na cidade.

Dona Tereza, descrita no capítulo um, é tida por todos como uma mulher roceira exemplar que mantém um convívio íntimo com a roça, de forma que usei sua história de vida e seu cotidiano para falar de roça em Santa Isabel de forma mais ampla. A partir de sua descrição, dona Tereza levanta temas como parentesco, relação com vizinhos, memória e filiação, de forma que seu capítulo pode ser lido como demonstração de uma relação orgânica de convívio de uma mulher roceira com sua roça e das relações aí implicadas. Ilma, afinal, me apresentou dona Tereza como interlocutora da pesquisa com a intenção de que eu conhecesse como era o dia-a-dia de uma roceira "tradicional", uma vez que suas preocupações e valores pareciam reproduzir a maneira como os próprios "antigos" lidavam com suas roças em tempos passados.

No capítulo três, quando passamos para a história de vida e para o cotidiano de dona Cecília, conhecemos uma mulher que tem uma relação com a roça na qual essa atividade é apenas uma dentre as diversas outras na qual está e esteve envolvida ao longo de sua vida, sendo mais um elemento dentre a paisagem afetiva de suas lembranças. A roça parece ser aqui mais um espaço de sociabilidade pela qual ela circula, incidindo também sobre a relação entre mães, filhas e roça. Assim, o contraste de dona Cecília com dona Tereza perece estar no investimento – emocional, estético, moral – que conferem à roça. Enquanto dona Cecília

reconhece que costumava ser um pouco preguiçosa para trabalhar em roça, ela, apesar de cultivar com a família, costumava afirmar que “ninguém trabalhava roça direto”. Ademais, a pesca é sempre apontada por ela como uma atividade que considerava mais interessante, descrevendo também os movimentos dos regatões, o trabalho na seringa. Para ela, a roça não aparece como um meio de vida, mas sim como um meio para se viver, um elemento dentre um leque de outras atividades produtivas e extrativistas. Assim, pude perceber que a relação que dona Cecília mantém com a roça é diferente daquela mantida por dona Tereza, não sendo a primeira, alguém roceira na mesma proporção que a segunda.

Dona Cecília parece colocar aqui, ademais, os diferentes conflitos que surgem na relação entre tradição e mudança, os quais estão refratados em sua relação com a roça, bem como em sua preocupação com o futuro das filhas. Se no capítulo um, dona Tereza representaria a "tradição", no capítulo três, dona Cecília representa essa "tradição" sendo perturbada por uma série de fatores ligados à feitura da roça na cidade. Trata-se de um capítulo no qual a crise se torna patente: dona Cecília sente o fracasso de não ter conseguido transmitir para suas filhas seu conhecimento sobre roça, bem como ela mesma se sente frustrada por nunca ter estudado, por ter se casado de forma obrigada, por atualmente não ter o convívio animado na roça com a família e por plantar em uma terra já cansada e fraca, com baixo rendimento em termos de tubérculos. A roça na cidade a deixa desanimada e aos poucos, dona Cecília vai diminuindo os cuidados atribuídos ao espaço de cultivo, passando a frequentá-lo de forma mais instrumental para não precisar gastar o dinheiro que não tem comprando farinha. Todas essas crises, ademais, se agravam com a própria crise ambiental pela qual Santa Isabel atravessava, diminuindo ainda mais o ânimo de dona Cecília para o trabalho na roça. Portanto, se dona Tereza representaria uma relação considerada mais "tradicional" de convívio com a roça, dona Cecília parece representar uma relação mais contemporânea da relação das mulheres com a roça na cidade.

Quando passamos para dona Ilma no capítulo quatro, começamos a ver que sua relação com a roça se desloca de algo vivido dentro do parentesco e da memória da mãe para algo mais público e político dentro do contexto da patrimonialização do Sistema Agrícola, embora ainda assim se mantenha ligado ao parentesco pela vontade de Ilma em transmitir os conhecimentos sobre roça para os filhos que estão crescendo. Ilma, nesse sentido, atua no movimento indígena no sentido de impedir o perigo do "fim da roça" que vislumbramos no capítulo de dona Cecília. Se dona Tereza representaria uma relação "tradicional" ligada aos ensinamentos dos antigos no passado e dona Cecília representaria os dilemas do presente no contexto das cidades, dona Ilma representaria um futuro no qual a roça indígena e os demais

elementos da cultura apenas sobreviveriam aos dilemas e ameaças do presente a partir de um contexto de patrimonialização e salvaguarda que contribuiria para conservar as condições de feitura da roça indígena.

Essa seria uma chave de leitura possível. No entanto, o que temos é um sistema de mudança complexo no qual, indígenas vivendo no contexto urbano interagem com diferentes agentes e com diferentes políticas públicas relacionadas à roça, tanto de modernização quanto de patrimonialização, estando Ilma envolvida em ambas. Seguindo essa chave de leitura, poderíamos pensar nas três mulheres como representantes de três situações complexas que parecem representar momentos em um único eixo temporal, de forma que o leitor poderia concluir que o estilo de vida de dona Tereza estaria fadado a sumir e que a forma de relação de Ilma com a roça poderia se tornar hegemônica ao longo do tempo. No entanto, há outra maneira de ler o que foi dito até então que não coloca as mulheres compartilhando um eixo temporal único, mas sim um eixo espacial, uma vez que todas vivem na mesma cidade.

Dessa perspectiva, vale ressaltar que apesar de cada capítulo captar uma qualidade diferente de vínculo com a roça, as mesmas questões características da feitura da roça no contexto urbano parecem atravessar todos eles, uma vez que as mesmas convivem pelos mesmos espaços e são vizinhas de bairro na cidade. O capítulo dois sobre classificação social é um tema que só se tornou claro a partir da relação que estabeleci com dona Tereza, mostrando como ela, assim como dona Cecília e dona Ilma, estão todas implicadas nos mesmos processos que atravessam a feitura da roça na cidade de Santa Isabel.

Assim, conforme apontado nos quatro capítulos, na história de vida e no dia-a-dia das três mulheres aparecem questões como: o apelo pela trajetória da escola e do funcionalismo público que parece afastar as pessoas da roça; certa tensão entre as relações matrimoniais e o lugar de decisão da mulher sobre sua própria roça; a preocupação em relação ao futuro e à preguiça dos filhos; preocupação em relação ao crescente problema de alcoolismo que afasta os homens e os jovens do trabalho na roça. Dona Cecília, assim como dona Tereza e Ilma lidam também com as inovações e mudanças no uso dos artefatos de beneficiamento da mandioca que apontam para uma maior incorporação de técnicas e tecnologias mais dominadas pelos homens; com a diminuição do tempo de pousio das capoeiras; com a mudança na relação que as pessoas estabelecem com as manivas plantadas e com o trabalho diário de cultivo; além de todas vivenciarem as novas configurações de um mercado de venda de farinha e feiras a partir do crescimento das cidades e do funcionalismo público. Todas, ademais, vivem em um contexto de crise política e ambiental na cidade de Santa Isabel.

Acredito, assim, que a partir da relação das mulheres com a roça, é possível extrair o tema central da identidade, o qual perpassa a vida de todas as mulheres. Isto é: o que é ser indígena em um contexto urbano? Essas três mulheres, enquanto agentes de sua própria história, lidam cada uma com os mesmos problemas de formas diversas, partilhando valores cada uma a seu jeito. Partindo de uma metodologia na qual, por um lado, tracei as histórias de vidas por meio de entrevistas gravadas e, por outro, acompanhei a partir da observação participante o cotidiano de dona Tereza, dona Cecília e Ilma, pude perceber três estratégias diferentes das mulheres para lidar com a vida no contexto urbano multiétnico em um cenário complexo de mudança - no qual muitos atores estão em constante interação, conforme ficou apontado na breve descrição da conferência durante a introdução deste trabalho.

A partir de uma descrição de suas escolhas, dúvidas e anseios, pude perceber que, embora cada qual tenha sua própria forma de relação com esse espaço de cultivo, para todas elas ser indígena é ter algum vínculo com a roça. Enquanto para dona Tereza a relação com a roça e a identidade indígena não seria algo problematizado por se tratar de algo vivido cotidianamente, para dona Cecília a roça se trataria de uma escolha envolvida em uma série de dilemas próprios de sua história de vida e da realidade urbana. Para Ilma, por outro lado, o vínculo com a roça e a identidade indígena apareceriam como uma atuação política que garantiria uma continuidade da roça enquanto patrimônio indígena. Embora a dissertação possa ser lida na chave da mudança, é também possível pensá-la a partir da chave da continuidade, uma vez que a roça permanece como valor comum importante nas três histórias e cotidianos, sendo apontada como prova viva de um tipo de sociabilidade e de modo de vida indígena. Assim, a partir de uma etnografia da relação de indígenas com a roça no contexto da cidade, podemos usar este trabalho para iluminar questões que envolvem a forma como mudança e tradição se conjugam nesse universo urbano, bem como perceber quais valores os indígenas não abrem mão dentro de sua política identitária, mostrando assim como parentesco e política, doméstico e público, rural e urbano, tradição e mudança são conceitos imbricados que perpassam o dia-a-dia das mulheres em Santa Isabel.

Ademais, acredito que tenha buscado também contrastar a ideia da construção ativa da roça pelas mulheres com as concepções de agriculturas oferecidas por meio dos serviços de assistência técnica e extensão rural prestados pelo IDAM e apontados na breve descrição que fiz da II Conferência de Assistência Técnica e Extensão Rural. Em suas instruções, exigências e demandas diretas ou indiretas, os técnicos do IDAM costumam ensinar aos agricultores beneficiários de seus programas quais variedades e espécies devem plantar, como devem preparar o terreno, o espaçamento que devem seguir entre cada cova durante o plantio, o que

devem ou não usar para isso, o tempo de uso e o nome dos espaços usados, o ritmo da produção para que possam pagar o financiamento, quais e em que empresas devem adquirir o equipamento necessário para produzir, quais as condições de higiene necessárias para o beneficiamento dos produtos e para onde devem vendê-lo.

As reuniões promovidas por esse órgão estadual para apresentar seus programas são espaços ocupados sobretudo por homens, de forma que as mulheres roceiras não costumam participar das decisões que ali são tomadas sobre as técnicas que serão usadas em suas roças, podendo muitas vezes serem surpreendidas por decisões tomadas por seus maridos, aqueles que mantêm relações com os técnicos do IDAM. Se, conforme foi dito, os espaços da roça são construídos e manejados pelas decisões e ações das mulheres, é interessante analisar como elas lidaram com as transformações no espaço promovidas pelo IDAM, dado que no terreno delas passaria a aparecer um novo espaço agenciado pela ação do trator do IDAM: "a roça mecanizada" e/ou "a parte aplainada pelo IDAM".

Conforme apontei, sobretudo no capítulo quatro, os procedimentos levados a cabo pelo IDAM em seus programas não parecem levar em conta a escolha das mulheres donas de roça - aquelas que decidem sobre as tarefas que são feitas em sua roça e que detém o conhecimento sobre aquele espaço. Nesse sentido, a supressão do uso do fogo durante a etapa de abertura das roças é um exemplo paradigmático para ilustrar as dissonâncias entre as concepções de roça levadas a cabo pelos técnicos do IDAM e aquelas vivenciadas pelas mulheres indígenas em seu cotidiano. Em contraposição à importância dessa prática para as mulheres de Santa Isabel, a supressão do uso do fogo na agricultura é precisamente o motivo apresentado pelos técnicos do IDAM para justificar a mecanização das roças empreendida por eles em seus programas, uma vez que a proibição dessa prática se apresentaria como uma tendência apontada pela legislação ambiental brasileira.

Acredito que relacionar e comparar essas diferentes concepções acerca da roça possa nos ajudar a compreender não só a maneira pela qual as mulheres percebem as implicações dessas políticas agrícolas implementadas pelo IDAM, mas também a maneira como, em suas formas de vivenciar a roça, elas parecem interpretar os espaços e procedimentos técnicos agenciados pelo IDAM como um tipo de experimentação, uma forma de "ver o que eles trouxeram para nós", de "conhecer o jeito deles de plantar" ou "ver o que eles têm para ensinar pra gente". Aqui, portanto, acredito ser possível relacionar as interpretações das mulheres sobre esses novos espaços com a maneira pela qual alguns dos meus interlocutores se relacionavam com os diferentes agentes presentes na II CNATER, a qual chamava de "a reunião do IDAM". Pode-se, assim, pensar a articulação que fazem entre o conhecimento

técnico agrícola ensinado a eles por essa instituição e o lugar que ocupa o conhecimento dos brancos no pensamento de diferentes grupos da região (ANDRELLO, 2006; LASMAR, 2005). Esse cenário de interação entre alguns dos interlocutores da pesquisa e membros do IDAM, assim, ilumina também a historiografia da relação dos grupos indígenas da região com os diferentes agentes da colonização, apontando para as ameaças que seus procedimentos parecem representar a longo prazo, uma vez que foi possível perceber como estes últimos são inadequados e autoritários frente ao conhecimento e às práticas agrícolas mantidas pelos indígenas na região há milhares de anos.

REFERÊNCIAS

ANDRELLO, G. *Cidade do índio*: transformações e cotidiano em Iauaretê. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

ANDRELLO, G.; OLIVEIRA, A.G.de. *Cachoeira de Iauaretê*: lugar sagrado dos povos indígenas dos rios Uaupés e Papuri (AM). Brasília, DF: Iphan, 2008. 148 p.

BUCHILLET, D. *Maladie et mémoire des origines chez les Desana du Uaupès:* conceptions de la maladie et de la thérapeutique d'une société amazonienne. 1983. 265 f. Thèse (Doctorat em Ethnologie) - Université Paris X, Nanterre, 1983.

_____. Interpretação da doença e simbolismo ecológico entre os índios Desana. *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi*, Belém, v. 4, n. 1, p. 27-42, 1988.

CABALZAR, Aloísio; RICARDO, Carlos Alberto. 2006. *Povos indígenas do rio Negro*: uma introdução à diversidade cultural e ambiental do noroeste da Amazônia Brasileira. São Paulo: Instituto socioambiental, 2006.

CHERNELA, J. Os cultivares de mandioca na área do Uaupés (Tukâno). In: RIBEIRO, B. (Coord.). *Suma etnológica brasileira*. Petrópolis: FINEP, 1987. p. 151-158.
DESCOLA, P. *La nature domestique*: symbolism et praxis dans l'écologie des Achuar. Paris: Ed. de la Maison des Sciences de L'Homme. 1986. Publié par la Fondation Singer-Polignac.

DIAS, C.(Org.). *Santa Isabel do Rio Negro (AM)*: situação socioambiental de uma cidade ribeirinha no noroeste da Aamazônia brasileira. Santa Isabel do Rio Negro: ISA/ACIMRN/FOIRN, 2008.

ELOY, L. *Entre ville et forêt:* le futur de l'agriculture amérindienne en question: Transformations agraires en périphérie de São Gabriel da Cachoeira, nord-ouest amazonien, Brésil. 2005. Tese (Doctorat de Géographie) - Université de Paris III, Paris, 2005.

EMPERAIRE, L. A biodiversidade agrícola na Amazônia brasileira: recurso e patrimônio. *Revista do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, n. 32, p. 31-43, 2005. Número especial Patrimônio imaterial e Biodiversidade.

_____. Patrimônio agricultural e modernidade no Rio Negro (Amazonas). In: CUNHA, Manuela Carneiro; CESARINO, Pedro de Niemeyer (Org.). *Políticas culturais e povos indígenas.* São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014. p. 59-89.

EMPERAIRE, L.; ELOY, L. A cidade, um foco de diversidade agrícola no Rio Negro (Amazonas, Brasil)? *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi*, Belém, v. 3, n. 2, p. 195-211, 2008. Ciências Humanas.

EMPERAIRE, Laure (Org.). *Dossiê de registro do Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro*: ACIMRN / IPHAN / IRD / Unicamp-CNPq. Brasília, DF, 2010. Textos de Manuela

Carneiro da Cunha, Laure Emperaire, Esther Katz, Ana Gita de Oliveira, Juliana Santilli, Lúcia Hussak van Velthem. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder /arquivos/Dossie_sistema_agricola_rio_negro.pd>. Acesso em: 25 jun. 2016.

EWART, E. Fazendo pessoas e fazendo roças entre os Paraná do Brasil Central. *Revista da Antropologia*, São Paulo, v. 48, n. 1, p. 9-35, jan./jun. 2005.

FAGUNDES, G.M. *Recursos e patrimônios. Matéria e forma nas políticas da Agrobiodiversidade*. 2014. 201 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2014.

HERRERO, M.; FERNANDES, U. (Org.) *Baré, o povo do rio*. São Paulo: Editora SESC, 2015.

HUGH-JONES, C. *From the milk river:* spatial and temporal processes in Northwest Amazonia. London: Cambridge University Press, 1979.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Series estatísticas*: 1980, 1991, 2000, 2010. Disponível em: <http://seriesestatisticas.ibge.gov.br/series.aspx?no=10&op=O&vcodigo=CD91&t=populacao-situacao-domicilio-populacao-presente-residente>. Acesso em: 25 jun. 2016.

JOURNET, N. *Le paix des jardins:* structures sociales des indiens curripaco de haut Rio Negro (Colombie). Thèse de IIIème cycle. Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1988.

LASMAR, C. *De volta ao Lago de Leite*: gênero e transformação no Alto Rio Negro. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

MAIA FIGUEIREDO, P.R. *Desequilibrando o convencional*: estética e ritual com os Baré (AM)). 2007. 315 f. Tese (Doutorado e Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

MEIRA, M. *O tempo dos patrões:* extrativismo da piaçava entre os índios do rio Xié (Alto rio Negro). 1993. 128 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, Campinas, 1993.

MEIRA, M. *Índios e brancos nas Águas Pretas*: histórias do Rio Negro. Versão revisada da Conferência apresentada no Seminário Povos Indígenas do Rio Negro: Terra e Cultura, organizado pela Fundação Universidade do Amazonas e Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, Manaus, 1996. Mimeo. 45 p.

MILLER, T. *The aesthetics of environment:* an exploration of indigenous maize cultivation and biocultural diversity in central Brazil. 2010. Thesis (Doctoral in Anthropology) - Institute of Social and Cultural Anthropology, University of Oxford, United Kingdom, 2010.

MORIM DE LIMA, A.G. *Brotou batata para mim:* cultivo, gênero e ritual entre os Krahô. 2016. 242 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

OLIVEIRA, T.L.C. *Os Baniwa, os artefatos e a cultura material no Alto Rio Negro*. 2015. 370 f. Tese (Doutorado e Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

OVERING, J. A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 34, p. 7-33, 1991.

RIBEIRO, B. *Os índios das Águas Pretas*: modo de produção e equipamento produtivo. São Paulo: Companhia das Letras; EDUSP, 1995.

SIMONI, M. *Trabalhar é preciso:* reflexões sobre o conceito de trabalho humano e suas implicações para a engenharia de produção. Santa Maria: sCHDs Editora, 2004.

SOUZA, M.L.P. (Org.). *Processos de alcoolização indígena no Brasil*: perspectivas plurais. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2013.

WRIGHT, R. Indian slavery in the Northwest Amazon. *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi*, Belém, v. 7, n. 2, p.149-179, 1991. Serie Antropologia.

_____. História indígena do noroeste da Amazônia: hipóteses, questões e perspectivas. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras; FAPESP; SMC, 1992. p. 253-266.

Notícias

ITABORAHY, W.; EMPERAIRE, L. *Índios dão curso de práticas da agricultura tradicional do rio negro, AM*. Instituto Socioambiental, 05 maio 2014. Disponível em: <http://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/indios-dao-curso-de-praticas-da-agricultura-tradicional-do-rio-negro-am>. Acesso em: 10 ago. 2014.

Filmes

SISTEMA AGRÍCOLA TRADICIONAL DO RIO NEGRO: olhares indígenas - Parte I. Autoria de jovens cineastas indígenas. Produção local: Paulo Rodrigues. Apoio Iphan-AM. 2010. (2:22 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=IudqewWJYgQ>. Acesso em: 10 ago. 2014.

APÊNDICE A - Narrativas míticas e o esforço do trabalho na roça

Optei por, num primeiro momento, utilizar informações das famílias Arawak e Tukano, haja vista que a cidade de Santa Isabel possui um expressivo número de indígenas de ambas as famílias linguísticas. Embora tenha consciência da importância de focar em dados de uma ou outra família por conta das diferenças em suas narrativas míticas e organização social, a princípio ainda faço uma leitura de caráter mais exploratório e não definitivo que ainda deverá ser aprofundada em trabalhos posteriores.

Segundo seu Clarindo, existem muitas histórias que os Tariano contam sobre o demiurgo Bo'o que originou as plantas cultivadas, as quais fornecem ricos detalhes sobre como ele era, sobre como foi sua trajetória seguindo rio abaixo de canoa, por onde passou, quais alimentos e plantas criou e sobre quais elementos da paisagem deixou visível para a humanidade atual. As histórias de Bo'o ensinam sobre seus feitos e também acerca das etapas e das etiquetas envolvidas no trabalho da roça. Seu Clarindo, assim, seleciona um trecho de uma dessas histórias para contar durante o vídeo acerca da origem das manivas e das plantas cultivadas, bem como do início do trabalho na roça empreendido por homens e mulheres.

Durante o vídeo, seu Clarindo ressalta que em meio aos Tariano esse tipo de história não deveria ser contada para qualquer pessoa, apenas para os descendentes diretos daqueles que conheciam as histórias. As pessoas tinham medo de contar e outras o receio de ouvir, uma vez que exigem que a pessoa esteja preparada para tais ensinamentos. No entanto, no vídeo seu Clarindo traduz das histórias aquilo que lhe é permitido a fim de criar um documento audiovisual que contribua para as ações de salvaguarda do denominado Sistema Agrícola Tradicional do rio Negro, material sobre o qual me baseio para pensar o lugar do trabalho na roça entre as donas de roça da cidade de Santa Isabel, embora sabendo que, em um contexto multiétnico como esse, são também muitas as narrativas míticas acerca da origem da roça, das plantas e dos alimentos. Na cidade, fragmentos dessas narrativas míticas muitas vezes aparecem sendo denominadas pelas pessoas como "histórias" que têm como protagonista "Deus", adaptando os demiurgos dos mitos para um vocabulário cristão no contexto multiétnico de Santa Isabel, mas mantendo os traços característicos dos personagens e os acontecimentos presentes nos mitos indígenas, os quais entre as mulheres com quem convivi são mais conhecidos como "histórias dos antigos".

Segundo a narrativa do povo Tariano contada por seu Clarindo, o ser Trovão criador desse mundo que habitamos concedeu o dom, a sabedoria e o poder para que Bo`o (Basebó, na mitologia tukano), um dos demiurgo, criados por ele, pudesse dar origem a todo tipo de

alimento que seria destinado a futura humanidade que mais tarde seria inventada. "No princípio, não existia maniva, cará, nada existia", de forma que, até então, ainda antes do surgimento dos povos e etnias, as criaturas originadas na primeira hierarquia criada pelo Trovão podiam apenas se alimentar de pequenas frutinhas de cipós e formigas malcheirosas que encontravam dispersas na floresta. Segundo a narrativa, a primeira maniva teria então se originado do corpo do próprio demiurgo Bo`o - "a goma já estava dentro dele. O cetro dele possuía tudo. Todo princípio da existência de plantações estava nele. Então o cetro era tudo, ele era maniva, ele era terçado, machado, e servia para muita coisa". Embora de início Bo`o usasse seus poderes de criação dos alimentos para fornecer fartura para sua família, uma grande briga entre ele e seu filho causada por sua nora fez com que Bo`o resolvesse partir, uma vez que estava muito triste com o desrespeito por parte de seu filho. No dia em que saiu do lugar onde costumava viver com a família, Bo`o, dono dos alimentos, escondeu no espaço e entre raízes de árvores tudo aquilo que havia criado, de forma que as manivas deixadas para seus filhos começaram a definhar e secar, parando de dar mandioca. "E assim foi acabando o alimento. Então, no final, tudo secou. Veio a fome. Não tinha mais comida. Nem manicuera, beiju, farinha - acabou tudo."

Buscando se afastar dos problemas com seu filho, Bo`o começou a descer o rio em uma canoa de granito em busca de um novo bom lugar para viver. Nessa viagem, conforme o demiurgo vai baixando o rio, vai parando em alguns pontos de parada que são até hoje conhecidos pelas pessoas como pontos de muita fertilidade, sendo nomeados a partir das características visíveis deixadas pela passagem de Bo`o pelo local e deixando topônimos que demonstram o fino conhecimento que os grupos indígenas da região têm acerca dos solos e paisagens de seu território. De um lado do rio, Marabitana seria a área de multiplicação de bananas, do outro lado, igarapé do Bo`o teria a marca de sua canoa na terra da beira do rio. Outros lugares como esses teriam as marcas ainda hoje visíveis de onde ele pisou, de onde ele parou para pensar e apoiou sua cuia, de onde ele enterrou a bola de ipadu que carregava na boca. "A terra preta que existe ali é resultado da bola de ipadu enterrada lá [...] em todo lugar que ele ficava a terra se tornava fértil", conta seu Clarindo.

Em um de seus deslocamentos, enquanto se transformava em arara para verificar o percurso do alto, Bo`o avistou a casa e as duas filhas muito bonitas de um senhor conhecido por Wariró que naquele momento estava na mata buscando frutinhas de cipó e batatas de espinho para tirar um pouco de goma e alimentar sua família que vivia na penúria, ainda sem conhecer o que seria uma roça com um amplo leque de espécies e variedades de plantas cultivadas como as de hoje. A família de Wariró tinha muito pouco para comer e conhecia o

que era a fome, de forma que desejavam que Bo`o por ali passasse e ficasse, garantindo alimentação para todos. Uma vez tendo atracado sua canoa no porto de Wariró, Bo'o foi recebido pelas duas mulheres e, ao ver a situação de penúria pela qual a família passava, tirou uma bola de goma de sua axila, colocou em uma bacia de argila e cobriu para que mais tarde tivessem goma para todos. Da outra axila, tirou um rolo de beiju *"kuradá"*, dando-lhes de comer e enchendo a casa de fartura. As duas irmãs se interessaram por Bo`o e, para que não houvesse briga, Wariró declarou que ele poderia se casar com ambas.

No dia seguinte, Bo`o disse para suas esposas que iria abrir uma roça para elas. "Aí ele foi sozinho no mato, viu uma terra alta e marcou uma área para fazer uma roça. Depois que ele fez isso veio um furacão. O vento era forte. Como o vento era forte, foi derrubando árvores no limite de onde ele marcou". O poder de criação de Bo`o era tão grande que fez a derrubada da roça sem nenhum esforço físico, apenas pela ação dos ventos. Bo`o era conhecido pela especialidade de criar e transformar as coisas fazendo sempre um trabalho muito preciso, sem falhas ou erros, de forma que sua derrubada foi minuciosa e muito bem feita.

"Era o tempo de verão. Depois de três meses ele disse que iria queimar a roça", deixando as árvores secando durante esse período. No dia que decidiu realizar a queima, pediu para que suas mulheres permanecessem bem distante da roça, de forma que não conseguissem enxergar seu trabalho. "Vocês vão ficar aqui. Vocês não devem ver a roça, se desobedecerem vão se queimar. Eu tô indo queimar a roça", disse Bo`o a suas duas esposas. Enquanto esperavam, as mulheres, ao ouvirem o grande barulho e verem a forte fumaça vindo da direção onde o marido estava, se perguntaram o que estaria acontecendo. Ambas gostavam muito do marido e estavam preocupadas com ele, com medo de que estivesse se queimando. Uma delas então resolveu desobedecer aos pedidos de Bo`o e ir espiar se o mesmo estava bem. Chegando lá, a mulher se escondeu bem e ficou observando os tocos de pau começando a queimar, procurando aonde estaria seu marido em meio a toda aquelas cinzas e fumaças. "Quando ela avistou, era ele mesmo o fogo. Com o bastão dele segurando, ele mesmo estava pegando fogo". Bo`o, no entanto, sentiu a presença das mulheres e seu fogo logo se apagou. Com raiva, o demiurgo as repreendia por terem ido espiar, desobedecendo seus conselhos e prejudicando a queima da roça. "Por isso, se elas não tivessem espiado, nenhum toco ficaria sem queimar após a queimada da roça. Não sobraria nada sem queima, nem árvore nem toco nem nada [...] depois disso parou de queimar tudo, como antes. Por isso desde lá nossas roças queimam assim", explica seu Clarindo.

Em outro dia, Bo`o novamente queria ir sozinho para roça. Pediu que as mulheres não saíssem de onde estavam porque ele iria plantar sozinho. Chegando na roça, Bo`o começou a plantar. "Ele tinha um cetro que ele quebrava e plantava. Ele plantou tudo sozinho[...] Cada vez que ele plantava, ele dizia o nome daquela planta. Ele plantava enquanto pronunciava os nomes das plantas. Ele pegou os próprios testículos e enfiou na terra para ser batata". Uma das mulheres, no entanto, novamente desobedeceu às ordens do demiurgo e foi espia-lo na roça, querendo ver o que seu marido estaria realmente plantando. Mais uma vez, quando a mesma espiou, Bo`o sentiu sua presença e parou de plantar, brigando com as mulheres novamente por terem ido olhar a roça quando ainda não deveriam.

Passados seis meses, Bo`o quis entregar a roça para suas mulheres, convidando-as para irem com ele até a roça. A sogra, que também estava no momento, queria acompanhar as filhas e o genro na roça. Bo`o advertiu as três que deveria tomar cuidado para que se admirassem em excesso com a roça e, assim, acabassem tropeçando, caindo no chão e se urinando. Bo`o pedia que elas ficassem todas muito conscientes antes de irem para não acabarem fazendo besteira e colocando tudo a perder. "Se vocês fizerem isso, vão estragar a roça", avisava ele. Ao chegarem juntos na roça, "quando elas olharam, elas não viram nenhum capim na roça [...] só tinha muita maniva, as mandiocas estavam lá aos montes [...] as pimentas apareciam de longe [...] tinha muito cubiu, banana, alguns maduros, outros verdes [...] tinha de tudo, batata [...]". Quando a sogra viu tamanha fartura e diversidade, fez justamente aquilo que Bo`o havia advertido para que não fizessem. A sogra se admirou tanto que tropeçou, caiu e urinou. "Eu disse para vocês não ficarem muito admiradas para não fazerem besteira", dizia o demiurgo irritado.

Ainda assim, as mulheres arrancaram cada qual um grande paneiro repleto de mandioca. "A maniva ainda estava boa, não tinha sido estragada ainda [...] quando elas arrancavam, a casca ficava lá no fundo mesmo, como mandioca mole [...] elas foram embora arrancando [...] era bem limpo, a mandioca era bem limpa". Após carregarem seus paneiros até a maloca onde viviam, Bo`o avisou para suas esposas: "Quando vocês voltarem, não comam nada, nem farinha, nem beiju, nada [...] primeiro ralem mandioca [...] terminem de ralar a mandioca, espremam, tomem banho, aí sim pode comer, beber, aí vai estar tudo bem". As mulheres, no entanto, chegaram cansadas e com fome, de forma que uma delas resolveu desobedecer mais uma vez aos pedidos do marido e comer antes de ralar a mandioca e de tomar banho. Embora uma delas não concordasse, a sogra incentivava a filha que queria comer: "ele deve ter falado a toa", dizia ela. Assim, as mulheres e sogra de Bo`o tomaram e comeram beiju e quinhapira. Ao fazê-lo, toda mandioca criou casca, de forma que as mulheres

ganharam um trabalho a mais: além de ralar, teriam agora também que raspar a casca da mandioca.

Quando começaram a raspar, o trabalho se mostrou tão penoso que pediram ajuda dos peixes e dos pássaros, que contribuíram com as mulheres para tirar a casca do tubérculo. "Esses passarinhos que ajudaram são chamados de Bo`o [...] eles têm a barriga branca [...] foram eles que ajudaram a espremer [...] eles amanheceram nesse dia [...] o bodó trabalhou tanto que a boca dele ficou deformada [...] eles conseguiram terminar." Bo`o dizia: "Eu avisei pra vocês [...] de agora em diante vai ser assim [...] nunca mais vai ser como antes".

No dia seguinte, após terem terminado de raspar, ralar e espremer a mandioca, as mulheres foram arrancar mais mandioca na roça. "Quando elas chegaram, estava tudo cerrado, estava tudo cheio de capim por causa do mijo [...] por isso até hoje é assim, nunca mais se ajeitou [...] foi assim que tudo começou [...] foi assim que o trabalho da roça começou [...] por isso hoje em dia as mulheres nem os homens podem sair pra roça e mijar [...] não pode mijar [...] quando a gente mija, seja no meio ou no canto, sempre o capim domina a roça", conta seu Clarindo. "Ele não deixou as mulheres verem nem a derrubada, nem a queimada, nem o plantio, mas elas olharam [...] e por causa disso elas mesmo plantam, elas mesmo limpam a roça [...] então desde o início, o homem ficou pra derrubar roça, caçar, pescar".

Conforme também apontado por Emperaire (2010, p. 54) nas narrativas tukano sobre a origem da roça por meio das ações criadoras do demiurgo Basebó, o mato e o capim presente na roça também teriam se originado a partir da urina de uma das mulheres que, desobedecendo as ordens do demiurgo, teria ido ver a nova roça criada por ele antes do tempo e, espantada com a diversidade de plantas aí contidas, teria urinado no local. A autora ressalta ainda que nessas narrativas acerca origem do trabalho na roça estaria presente também regras que orientam o tratamento das plantas e suas exigências ecológicas mais específicas, como aqueles referentes ao cuidado com as pimentas, originadas no local onde o corpo do primeiro filho de Baaribó queimou. Da mesma forma, "as manivas, oriundas do corpo de Baaribó, não podem ser maltratadas ou queimadas [...] e seu aparecimento é ligado ao das outras plantas cultivadas, milho, abacaxis, canas, batatas, carás [...] uma vez as plantas criadas, elas foram todas entregues para as mulheres" (GALVÃO; GALVÃO, 2004 apud EMPERAIRE, 2010, p. 47).

Essa mesma autora, baseando-se nos relatos míticos descritos por Galvão e Galvão, ainda chama atenção para o fato de que em muitas narrativas o surgimento das plantas cultivadas se daria em diferentes momentos, havendo algumas que fariam parte do tempo

primordial, ainda antes do momento mítico da criação da roça. Trecho extraído do dossiê do SAT-RN:

> A existência das plantas hoje cultivadas segue uma cronologia. Há um grupo de plantas que existiram desde os tempos primordiais, os de antes da agricultura. A cuia, a tapioca (oriunda da mandioca, ou talvez de outra planta feculenta), o carajuru, o caapi, o tabaco, o ipadu, até o milho, o *pinupinu*, o *makwari* e o *wariyá* (esses dois últimos para o caxiri) são mencionados como plantas dos antepassados e são, na maioria, hoje de uso ritual. Particularmente significativos, o banco, com o suporte de cuia, a cuia, o ipadu, o suporte do cigarro e o tabaco serviram para realizar a transformação do mundo. Uma *maniva* (*maniiwá* em nheengatu) existia desde o início, a *maniva bere* (pertencendo ao grupo das manivas brancas) que carregava nos seus galhos outras qualidades que eram *caroço de umari, cipó, branca, piaba de japurá, cunuri, pomba, rato,rainha das maniuaras, roxa, abacaxi, flores, cucura, abiu, ingá, pari, tucunaré, paca*. Foi a partir dessas *manivas* que se preparou a festa que consagrou a transformação da gente. (GALVÃO; GALVÃO, 2004 apud EMPERAIRE, 2010, p. 47).