

FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA
Núcleo de Ciências e Tecnologia

**MULHERES RIBEIRINHAS DE CALAMA - RO:
GÊNERO, ECOFEMINISMO E POLÍTICAS PÚBLICAS**

CERES FERREIRA CARNEIRO

Orientadora: Prof^a. Dra. Arneide Bandeira Cemin

Dissertação de Mestrado apresentada junto ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente, área de concentração em Políticas Públicas, para obtenção do Título de Mestre em Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente.

Porto Velho (RO)

2007

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

2007

Carneiro, Ceres Ferreira

Mulheres Ribeirinhas de Calama - RO: gênero, ecofeminismo e políticas públicas/Ceres Ferreira Carneiro. Porto Velho: [s.n.]: 2007.
p.94.

Orientadora: Arneide Bandeira Cemin.

Dissertação (Mestrado) – Fundação Universidade Federal de Rondônia, Núcleo de Ciências e Tecnologia.

1. Gênero. 2. Mulher Ribeirinha. 3. Ecofeminismo. 4. Políticas Públicas. I – Título.

CDD: 363.7
CDU: 502.34

Ficha catalográfica elaborada por Sandra de Fátima Virginio da Silva CRB-RO/298

Comissão Examinadora

ARNEIDE BANDEIRA CEMIN

LILIAN MARIA MOSER

NAIR FERREIRA GURGEL DO AMARAL

CERES FERREIRA CARNEIRO

Pós Graduanda

Porto Velho: 29 de junho de 2007.

Resultado:



**DEDICO A TODAS AS MULHERES QUE
APRENDERAM OU ESTÃO APRENDENDO A
TRAVAR SUAS BATALHAS CONTRA O “ANJO DA
CASA”.**

AGRADECIMENTOS

A MINHA ORIENTADORA PROF^a DR^a. ARNEIDE, PESQUISADORA BRILHANTE E DEDICADA.

À PROF^a DR^a NAIR GURGEL, PELA IMPORTANTE CONTRIBUIÇÃO.

AOS AMIGOS

SÔNIA E TUNINHO PELO INCENTIVO,

IRACEMA, ROSIMAR, JOACI PELO APOIO E PELAS DICAS,

DO LACER E DA BOIÚNA PELO COMPANHEIRISMO E PELA TORCIDA.

DANIEL E MIGUEL PELOS ÚLTIMOS AJUSTES.

À MINHA FAMÍLIA: MAMÃE LINA E OS FILHOTES CAUAN, TALES E GHABRIELA.

ÀS MULHERES DE CALAMA PELOS DITOS E NÃO DITOS, SEM OS QUAIS NADA DISSO TERIA SIDO POSSÍVEL...

Vaga-lume*

*(Laio)***

Voa sobre as mangueiras
Vai trazer a parteira Sinhá
Que o menino está pra nascer
Na Vila de Calama
Vaga-lume voa, vaga-lume voa

Só me traz notícia boa
De um cão beradão
Dos pescadores do rio
Do meu amor tão macio
Que há tempo eu não vejo
Vaga-lume voa, vaga-lume voa

* Canção apresentada no Festival de Música Aberto do SESC no ano de 2000.

** Compositor e Intérprete nascido em Calama.

RESUMO

Esta pesquisa teve por objetivo analisar a sociedade ribeirinha de Calama a partir da análise dos discursos de sete mulheres residentes no referido Distrito de Porto Velho/RO. Utilizamos os conceitos de Formação Discursiva e Formação Ideológica e discutimos os princípios do Ecofeminismo, partindo de uma reflexão sobre Gênero e Desenvolvimento Sustentável. A teoria da Troca de Dádivas foi utilizada para indicar alternativas de políticas públicas baseadas na cultura tradicional das mulheres ribeirinhas.

Conclui pela defesa de Políticas Públicas que mantenham as ribeirinhas em seus espaços de origem, atualizando seus ofícios tradicionais e, ao mesmo tempo, instrumentalizando-as, via escolaridade, profissionalização e participação política para a vivência simultânea com a sociedade urbana. Exemplificando assim as práticas sustentáveis de desenvolvimento social, cultural, econômico.

Palavras-chave: Gênero, Mulher Ribeirinha, Ecofeminismo, Políticas Públicas.

ABSTRACT

This research is intended to analyze the riverside society of Calama, departing from the analysis of seven speeches given by women residing in that district in Porto Velho. We use the concepts of Discourse Formation and Ideological Formation to argue the principles of Ecofeminism, from a reflection on Gender and Sustainable Development. The theory of Gift Exchange was used to indicate alternatives of established public policies based on riverside women traditional culture. It concludes for the defense of Public Policies which will keep the riverside women in their original spot, bringing up to date their traditional crafts and, at the same time, supplying them with tools by providing education, professionalization and political participation for a simultaneous experience with the urban society. Showing sustainable practices of social, cultural, economic development.

Key words: Gender, Riverside woman, ecofeminism, Public Policies.

SUMÁRIO

RESUMO	viii
ABSTRACT	ix
INTRODUÇÃO.....	1
1 DESCRIÇÃO DA BASE EMPÍRICA	3
1.1 Rondônia e Porto Velho	3
1.2 Calama.....	4
1.3 O modo de vida amazônico em Calama	12
2 MATERIAIS E MÉTODOS.....	15
2.1 Objetivos	15
2.2 Metodologia.....	16
3 REFERENCIAL TEÓRICO.....	19
3.1 O discurso: memória e formação discursiva.....	19
3.1.1 Do oral ao escrito.....	24
3.2 Desenvolvimento sustentável e ecofeminismo	25
3.2.1 A sustentabilidade do desenvolvimento	25
3.2.2 O paradigma da Dádiva	33
3.2.3 O gênero feminino	34
3.2.4 Ecofeminismo: uma associação entre o feminino e a ecologia.....	37
4 OS DISCURSOS DAS MULHERES DE CALAMA	43
4.1 Os discursos.....	43
4.1.1 Luíza, 68 anos, parteira, viúva.....	43
4.1.2 Sinhá, aproximadamente 90 anos, aposentada e foi parteira:	46
4.1.3 Zinha, 42 anos, professora de Ensino Fundamental, casada:.....	47
4.1.4 Helena, 88 anos, aposentada, foi farinheira, viúva:	48
4.1.5 Sarita, “aproximadamente 60 anos”, parteira/benedeira, casada:	50
4.1.6 Lélia: 23 anos, estudante, solteira:.....	53
4.1.7 Morena, 51 anos, comerciante, ex-agente da Pastoral da Criança, divorciada:	56
5 A ANÁLISE DOS DISCURSOS	62
5.1 A contraposição entre Calama e Porto Velho: afeto, tradição e preconceito.....	62
5.2 O natural e a natureza: a água, o peixe, a caça, o parto e os remédios.	66
5.3 O real e o sobrenatural: mitos em conflito.....	73
5.4 Gênero e Sociedade: família, etnia e reprodução social.	79
5.5 O projeto para o futuro	85
CONCLUSÕES	88
REFERÊNCIAS	92
GLOSSÁRIO	97

INTRODUÇÃO

Este estudo tem por base empírica os discursos de algumas mulheres residentes na Vila fluvial de Calama, região do Baixo Madeira, distrito de Porto Velho, estado de Rondônia, situada na Amazônia brasileira, faz parte de sua história multicultural, o que implica em variedades de hábitos, crenças, valores e rituais, fenômeno constitutivo, não apenas de Calama, mas da formação histórica e social do Brasil.

As áreas ribeirinhas, de várzea, da região amazônica, foram ocupadas, durante o século XVIII por castelhanos, oriundos da Província do Grão-Pará e das colônias andinas. Desde então, uma massa de imigrantes, vindos de distintas partes do mundo, chegaram às nascentes dos rios amazônicos fascinados pelo extrativismo da borracha. Durante os 1º e 2º Ciclos, os nordestinos vieram para desbravar os vales do Rio Juruá, Purus, Acre, Madeira e Javari, os movimentos migratórios foram influenciados por ciclos econômicos e por políticas públicas em âmbito nacional, estadual e municipal.

Em meados do século XX, com a abertura da atual BR 364, ocorreu um novo surto migratório para ocupar os garimpos de cassiterita e pedras preciosas. Além de uma expansão da fronteira agropecuária e madeireira, com início na década de 70, que causou exploração insustentável de recursos naturais, altas taxas de desistência nos projetos de assentamento e crescimento desordenado de muitas cidades. Estes fatores, no entanto, contribuíram para que o Território Federal de Rondônia se tornasse, em 1981, Estado.

No ano de 2000, conheci Calama em uma viagem técnica, de barco, cujo objetivo era conduzir acadêmicos do Curso de Turismo, de uma Faculdade de Porto Velho/RO a Humaitá/AM, com paradas nos Distritos de Nazaré e São Carlos e estada em Calama (única localidade com presença de hospedagem-hoteleira) para verificarmos o potencial turístico do Baixo Madeira. Desde então, voltei ao Distrito algumas vezes, sempre como pesquisadora, não só em decorrência desta dissertação, mas, também, como integrante do Laboratório de Estudos sobre Patrimônio (LAPA), vinculado ao Curso de História de uma outra Faculdade local.

Percebi nas comunidades ribeirinhas do Rio Madeira uma gama significativa de manifestações, ainda pouco analisadas, capazes de fornecer dados substanciais para uma proposta de desenvolvimento com base na proximidade e na profunda dependência dos ribeirinhos dos recursos naturais. Pois, tal familiaridade com a natureza, a meu ver, poderia

apontar para alternativas de expansão econômica que integram o saber fazer do homem e da mulher sobre a natureza e de políticas públicas capazes de melhorar a condição de vida das mulheres ribeirinhas, mantendo-as em Calama, vinculadas as suas tradições, atendendo, assim, a minha expectativa enquanto integrante do Programa de Mestrado de Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente.

A escolha do Distrito de Calama se deve à existência de uma melhor infra-estrutura básica (luz, hospedagem, restaurante, pequeno mercado, posto de saúde) em relação aos outros distritos, facilitando, com isso, a minha permanência, enquanto pesquisadora, no local.

O estudo realizado foi exposto em cinco grandes agrupamentos, a fim de construir, a unidade textual. No primeiro capítulo: “Descrição da Base Empírica de Pesquisa” - Rondônia, Calama e o Modo de Vida Amazônico em Calama; no segundo: “Materiais e Métodos” - os Objetivos e a Metodologia; no terceiro: “Referencial Teórico sobre Discurso” - Desenvolvimento Sustentável, Teoria da Dádiva e Ecofeminismo; no quarto: “Os Discursos das Mulheres de Calama” - a transcrição dos discursos das mulheres de Calama e no quinto: “A Análise dos Discursos” - A contraposição entre Calama e Porto Velho: afeto, tradição e preconceito, O natural e a natureza: a água, o peixe, a caça, o parto e os remédios, O real e o sobrenatural: mitos em conflito, Gênero e Sociedade: família, etnia e reprodução social, O projeto do futuro abordando cinco diferentes aspectos.

Discuti, desta forma, desenvolvimento econômico sustentável, perpassando pelas teorias de gênero e ecofeminismo, valorizando as conseqüências da relação entre os desafios preexistentes do feminismo e do ecologismo e como os discursos das mulheres calamenses podem revelar a tradição e a memória de uma sociedade a partir do confronto entre o que se diz e o que se faz. Apresentei, para finalizar, propostas de políticas públicas que concatenaram todo o estudo realizado.

1 DESCRIÇÃO DA BASE EMPÍRICA

1.1 Rondônia e Porto Velho

Atualmente, o estado de Rondônia tem população estimada de 1.534.594 habitantes e 234.576.167 Km² (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE), é localizado na Região Norte e constitui, junto com os estados do Acre, Amapá, Amazonas, Mato Grosso, Pará, Roraima, Tocantins e parte do Maranhão, a Amazônia Legal. O rio Madeira (1.700 Km de extensão) e seus afluentes formam a rede hidrográfica do Estado, tendo como principais Bacias as do Guaporé, Mamoré, Abunã, Mutum-Paraná, Jacy-Paraná, Jamari, Ji-Paraná e Aripuanã. O Baixo Madeira, trecho do rio totalmente navegável, tem 1.340 km de extensão: da Cachoeira do Santo Antônio à sua Foz, no rio Amazonas.



Porto Velho, a capital, tem população estimada de 380.974 habitantes e 34.082 Km² (IBGE), o clima é equatorial, quente e úmido, a temperatura média das máximas é de 31,8°C e a média das mínimas de 27,7°C, o período das chuvas (inverno amazônico) é de dezembro a março e o de seca (verão amazônico), de agosto a novembro, a altitude, em relação ao nível do mar, é de 98 metros.

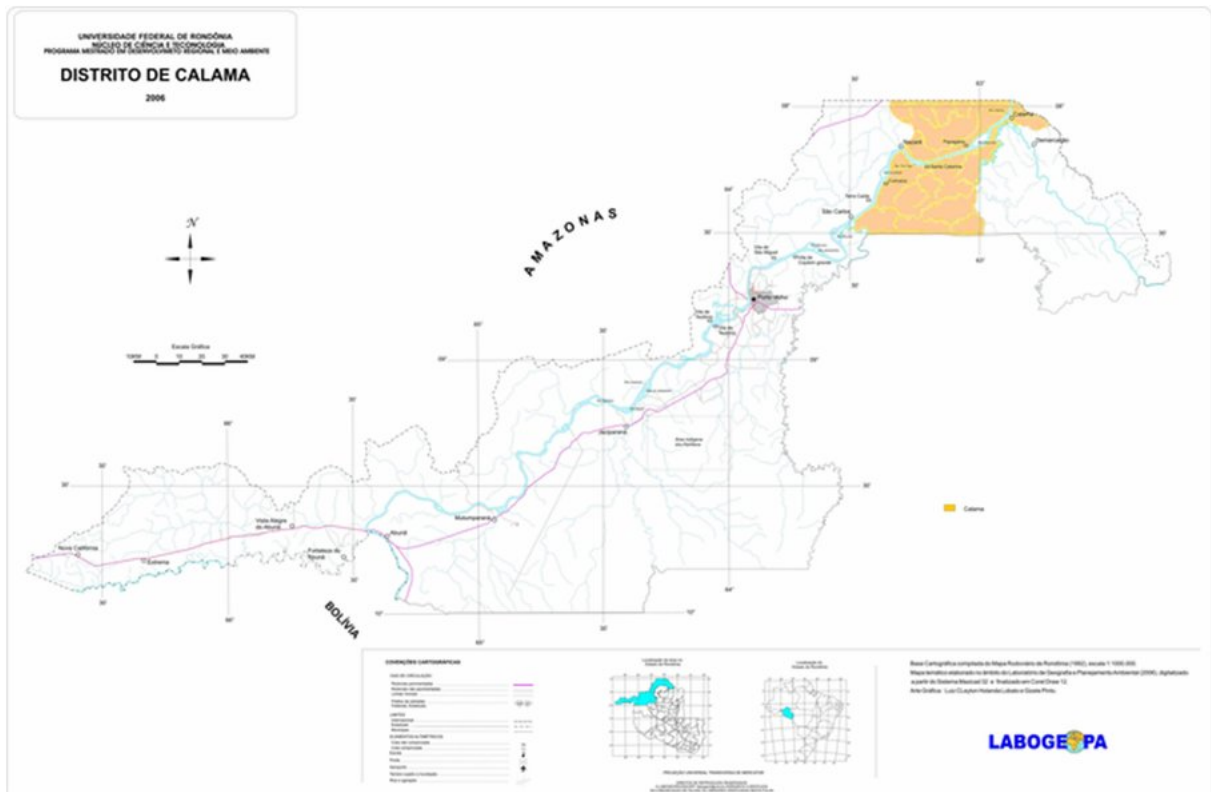
Vivem em Calama cerca de 586 famílias, totalizando, atualmente, 3.800 pessoas, distribuídas em quatro comunidades principais: Calama, na foz do Rio Machado; Gleba do Rio Preto (km 6); Gleba do Rio Preto (km 17) e Demarcação. Calama se distancia de Porto Velho por, aproximadamente: 200 km e de Humaitá (AM) por 72 km.

A seguir, apresentamos alguns dados sobre Calama a fim de contribuir para o reconhecimento daquela localidade. Há dificuldades em localizar documentos capazes de gerar informações precisas e completas sobre os Distritos de Rondônia, pois geralmente são fragmentadas e ou agregadas aos dados sobre Porto Velho.

1.2 Calama

Calama se situa à margem direita do rio Madeira (formado pelos rios Mamoré, Beni, e seu afluente, Madre de Dios). Limita-se ao norte e ao leste com o estado do Amazonas, ao sul, com os municípios de Machadinho do Oeste e Candeias do Jamari e a oeste, com município de Porto Velho. A vila de Calama localiza-se, ainda, próxima aos rios Machado, Verde e Maici, sendo os dois primeiros vias de acesso até o rio Madeira e o terceiro é considerado um dos mais bonitos rios da região, já tendo aportado, inclusive, um hotel flutuante. Não há acesso por terra, ainda que haja previsão da abertura de uma estrada. A única forma, portanto, de chegar à Vila, até a presente data, é por via fluvial.

O nome Calama, contam, foi dado por desbravadores portugueses a uma ilha na foz do rio Machado em virtude da grande quantidade de uma espécie de palmeira, lá existente, chamada *calâneas*. Adotado por caucheiros e seringueiros bolivianos, que ocupavam o povoado no final do século XIX, manteve-se até hoje a denominação de Calama para o Distrito.



Sua sociedade tem uma história complexa por que foi constituída por descendentes de indígenas (os poucos que sobreviveram aos avanços português e brasileiro) e nordestinos que lá chegaram atraídos pelo extrativismo do látex no 2º ciclo econômico da borracha, ocorrido durante a 2ª Grande Guerra. Apesar de os índios tentarem garantir a manutenção de seu grupo e de suas terras, através de resistência - às vezes com hostilidade, a exemplo dos índios Mura - os invasores portugueses reduziam quaisquer grupos que, por ventura, atrapalhassem o avanço do colonialismo na Amazônia. Diga-se, o processo de degradação e extinção dos grupos indígenas inicia-se com a chegada dos coletores das "drogas do sertão", viajantes que ocuparam a região e fizeram uso dos recursos naturais aqui existentes, e prosseguiu com as missões religiosas. Durante os dois grandes surtos da borracha, houve expulsão dos nativos de suas terras e expropriação e dizimação da maioria dos grupos. Deve-se considerar ainda as doenças levadas pelos brancos.

Vista parcial do Distrito de Calama, com destaque para a casa da família Mello da Rocha.



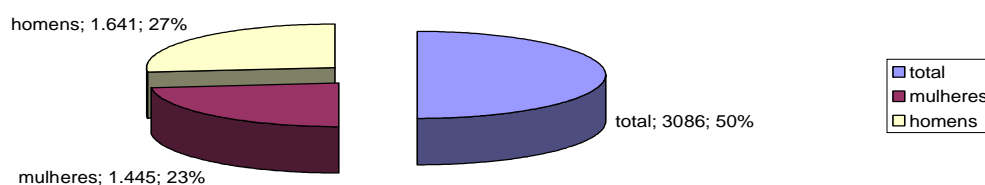
Foto de Ceres Ferreira Carneiro - 2002

Durante o apogeu do extrativismo da borracha, Calama foi posto fiscal, constituindo-se em ponto de apoio à navegação do Madeira e do Vale do Ji-Paraná. Hospedava os administradores dos seringais, o que lhe garantiu algumas edificações imponentes, de arquitetura européia, como a casa da família Mello da Rocha e a igreja, datada de 1930.

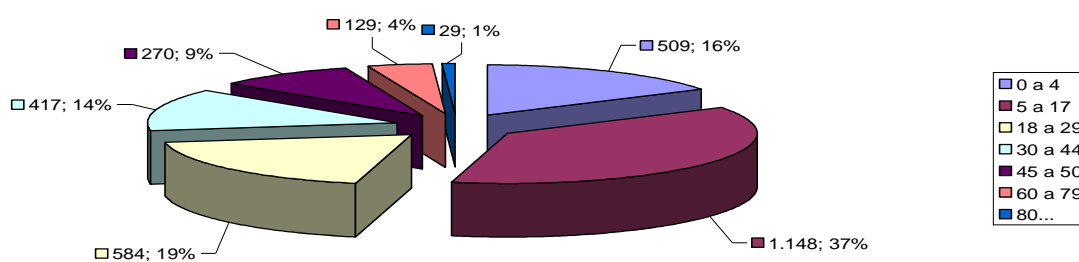
O Distrito está entre os mais populosos e antigos do Baixo Madeira e, como qualquer comunidade do local, sofreu uma estagnação em seu crescimento com a desativação do posto e de outras unidades de serviço público de apoio ao transporte fluvial. Conta, hoje, com duas escolas: uma municipal, Dra. Ana Adelaide Granjeiro, de ensino fundamental e a outra estadual, General Osório, de ensinos fundamental e médio, totalizando 329 matriculados; há um único posto de saúde que recebe um médico e um dentista em sábados alternados; uma subdelegacia de Polícia e não há unidade bancária. Há quatro bairros no distrito: São João Batista, Tancredo Neves, São José e São Francisco. Os habitantes de Calama vivem, atualmente, do funcionalismo público, do escasso comércio, da pesca, da produção de farinha e de algum extrativismo de açaí e castanha-do-Brasil. Muitos jovens, em decorrência da ausência de emprego, evadem para os centros urbanos.

A população total, segundo o Censo Demográfico de 2000 do IBGE, era de 3.086 pessoas¹, sendo 1.641 homens e 1.445 mulheres. Destes, 509 têm entre 0 e 4 anos; 1.148, entre 05 e 17 anos; 584, entre 18 e 29 anos; 417, entre 30 e 44 anos; 270, entre 45 e 50 anos; e 129 com mais de 80 anos.

População Calama



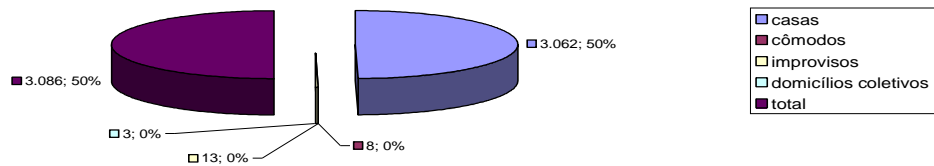
População Calama - faixa etária



Quanto à população residente, por espécie ou tipo do domicílio, 3.062 vivem em casas, 8 em cômodos: 13 em improvisos e 3 em unidades de habitação em domicílio coletivo, totalizando 3.086 pessoas.

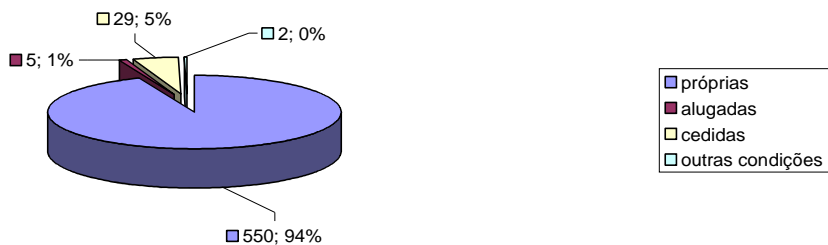
¹ Observa-se que, segundo o Relatório dos técnicos do CAO-IJ do Ministério Público Estadual, em 2006, residiam no Distrito 3.800 pessoas, havendo um acréscimo, nos últimos seis anos, de 624 pessoas.

População residente por espécie de domicílio



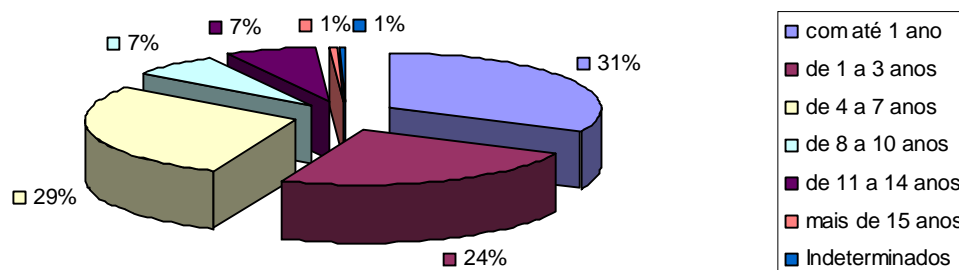
Quanto à condição de ocupação do domicílio, há 586 residências permanentes e particulares, sendo que 550 são próprias, 5 alugadas: 29 cedidas e 2 em outras condições.

Condição de ocupação do domicílio



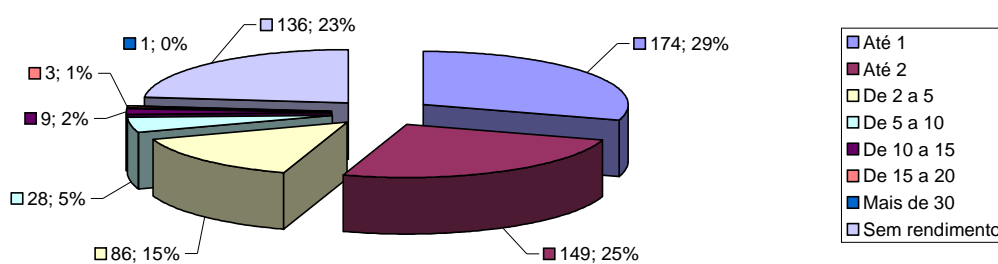
A escolaridade dos 586 responsáveis pelos domicílios subdividia-se em: 187 com até 1 ano de estudo; 143 entre 1 e 3 anos ; 169, entre 4 e 7 anos; 39, entre 8 e 10 anos; 42, entre 11 e 14 anos; 3, com mais de 15 anos e 3 não foram determinados.

Escolaridade dos Responsáveis pelos Domicílios



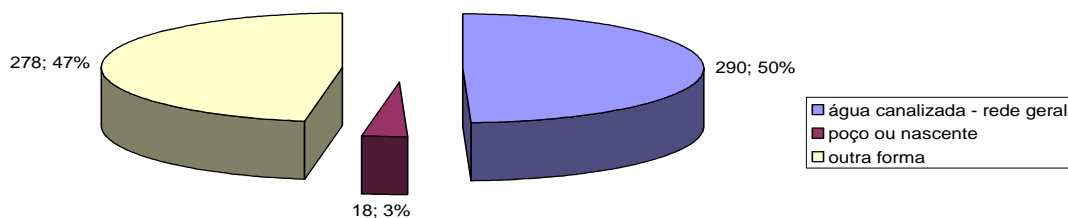
A renda média das 586 pessoas responsáveis pelos domicílios com até 1 salário mínimo é de 174 pessoas; até 02 salários, de 149; de 02 a 05 salários, de 86; de 05 a 10 salários, de 28; de 10 a 15 salários, de 09; de 15 a 20 salários, de 03; de mais de 30 salários, de 01 e sem rendimento, de 136.

Renda média das 586 pessoas por salário mínimo



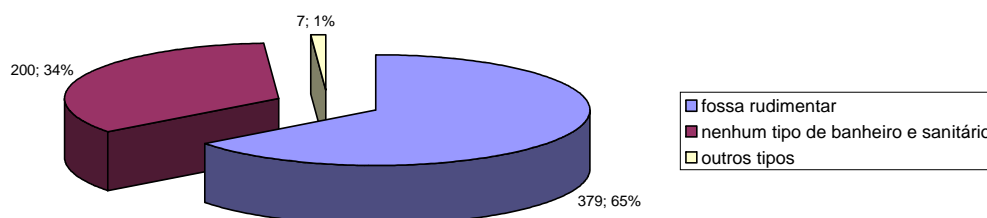
Dentre os 586 domicílios: 290 tem abastecimento de água da rede geral e canalizada; 18 são abastecidos por poço ou nascente, sendo que 80% dos domicílios não possuem água canalizada; 273 utilizam outra forma de abastecimento, destes, 03 têm água canalizada.

Abastecimento de água

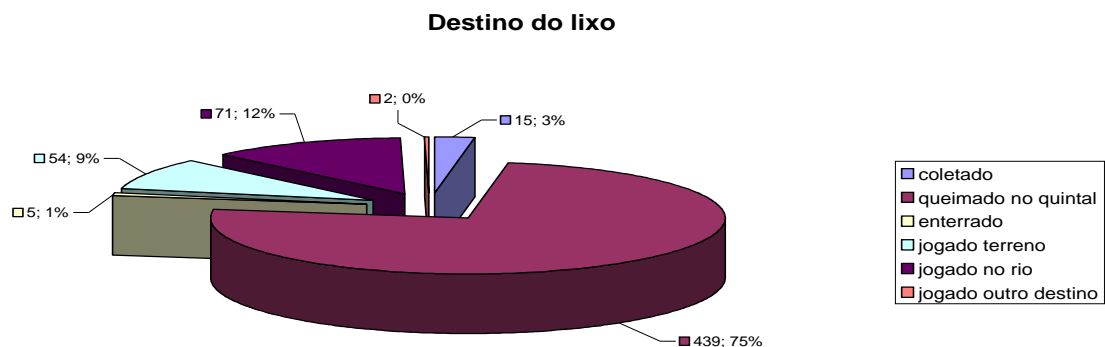


Em 379 domicílios, o esgotamento sanitário é de fossa rudimentar; em 200 não há banheiro ou sanitário; em 07 há outros tipos.

Saneamento



Entre os 586 domicílios, o lixo é coletado em apenas 15. Entre os outros 571, é queimado no quintal em 439 domicílios; enterrado em 05; jogado em terreno baldio em 54; jogado no rio em 71 e com outro destino em 2.



Percebe-se um número significativo de crianças e adolescentes em Calama: aproximadamente 54% da população total. Sendo que das cento e sessenta e quatro crianças entre 0 e 5 anos de idade, vinte e quatro apresentam baixo peso ou desnutrição, segundo o relatório elaborado pelos técnicos do Centro de Apoio Operacional da Infância e Juventude (CAO-IJ), do Ministério Público do Estado.

Observa-se que 99% dos calamenses residem em casas permanentes e particulares. Mais de 50% dos(as) “chefes de família” tem apenas o ensino fundamental incompleto. O rendimento nominal ‘médio’ mensal das pessoas, com rendimento, responsáveis pelos domicílios particulares permanentes é de R\$ 353,36 e ‘mediano’, de R\$ 200,00.

A infra-estrutura básica, relativa ao saneamento, é rudimentar: cerca de 50% dos domicílios não possuem água canalizada e apenas 15 têm seu lixo coletado.

Os programas sociais que atendem à comunidade são, segundo o relatório do CAO-IJ, Saúde da Família, Auxílio Gás, de Erradicação do Trabalho Infantil, Benefício de Prestação Continuada, Educação de Jovens e Adultos e Núcleo de Apoio à População Ribeirinha da Amazônia. A Universidade Federal de Rondônia desenvolveu o “Projeto Beradão”² que, entre outras atividades de pesquisa e extensão universitárias, atendia às mulheres farinheiras do Baixo Madeira, estimulando a formação de cooperativas com o intuito de aumentar a produtividade.

² “Projeto integrado de pesquisa e extensão para o desenvolvimento sustentável de populações ribeirinhas da Amazônia, sendo desenvolvido no âmbito do Centro de Estudos Interdisciplinar em Desenvolvimento Sustentável e Populações Tradicionais da Amazônia – CEDSA. A pesquisa explorava novos horizontes do universo ribeirinho que buscou neste tema aprofundar as questões teórico-metodológicas na análise da saúde da mulher e sua organização social, abrindo espaço para discussões em torno da problemática da mulher”, definido pelo prof. Dr. Josué da Costa Silva, no artigo “O saber local e o uso de etnofármacos no distrito de Nazaré, região do Baixo Madeira”, vizinho ao de Calama.

1.3 O modo de vida amazônico em Calama

Os ribeirinhos compõem uma das estruturas produtivas de caráter familiar e são organizados a partir dessas unidades que se utilizam dos rios como principal meio de transporte. Desenvolvem uma economia de subsistência adaptada e condicionada pelo meio ambiente sem agredi-lo com a queimada ou desmatamento. Esta economia é complementada pela pesca, caça e pelo extrativismo.

Diferentes autores, desde Leandro Tocantins (2000) vêm registrando a forte relação do modo de vida amazônico com o meio aquático. Segundo Scherer (2004), esse modo de vida caracteriza a população, chamada por ela, de Povos das Águas, pois está condicionado ao ciclo da natureza: o fenômeno da enchente e da vazante regula o cotidiano ribeirinho e o trabalho extrativista. Essa sazonalidade faz com que o território ribeirinho seja “descontínuo, marcado por vazios aparentes” (Diegues: 1998, p. 75). Esse espaço vai ser também o *locus* das representações e do imaginário mitológico dessas sociedades ribeirinhas. Inclusive, há uma concentração habitual de botos vermelhos e de tucuxis que parecem bailar nas águas do Rio Madeira, sob o olhar de moradores visitantes que se reúnem às suas margens para contemplá-los, aproveitando a sua proximidade.

“Acostumado desde pequeno à água e à mata, encontra-se seguro quando está brincando, nadando, pescando numa canoa, nos rios ou andando pela floresta. Expressa sua liberdade nos gestos calmos e harmônicos como se o encontro homem-natureza fosse conhecer um ou outro amigo de muito tempo. As famílias respeitam e defendem o meio ambiente. Descendente de nordestino e de índio, o caboclo ribeirinho resgata a cultura indígena, nesse aspecto ajudando a firmar o conceito de preservação do meio ambiente, da natureza”. (Spinola: 1997, p. 08)

A economia é baseada na pesca, na pequena agricultura familiar, no extrativismo, na criação de animais domésticos e na caça. O peixe é consumido praticamente todos os dias e, junto com a mandioca ou farinha, é a base da alimentação ribeirinha. Estima-se, inclusive, que noventa por cento dos ribeirinhos se alimentem de peixe. Há duas modalidades de pesca praticadas em Calama: a de subsistência e a comercial. Segundo Marivaldo Cavalcante de Lima, extensionista rural da Emater/Nazaré, atualmente, existem cem pescadores profissionais, associados à Colônia de Pescadores do Distrito e outros de subsistência (não centrada em uma espécie específica). Porém, associados à Colônia de Porto Velho, existem 430 pescadores com carteira profissional; destes, cerca de 15% são mulheres. Os peixes comercializados, de escama, são a jatuarana, o aruanã, o piau, o pacu, o jaraqui e o tucunaré; os de couro são o dourado, o pintado e a pirarara. Não há como precisar a quantidade de peixes comercializados por não haver fiscalização rígida, portanto, sabe-se, que há pescadores

que pescam duas toneladas de peixe por mês, vendidos à Colônia de Pescadores de Porto Velho ou diretamente ao consumidor.

A carne bovina chega esporadicamente e só os moradores de maior poder aquisitivo a adquirem, havendo, portanto, um grande apreço da comunidade por este alimento. As frutas, por ausência de compradores ou por baixo preço, são perdidas, não gerando, com isso, empenho por parte dos ribeirinhos na manutenção, diversificação ou no aumento da produção sistematizada, comenta Souza Filho (2000).

Costumam ter, no quintal de casa, árvores frutíferas típicas da região, horta de “temperos”, pequena criação de aves (soltas e, portanto, facilmente perdidas) e nas casas das mulheres benzedadeiras/parteiras são cultivadas as ervas medicinais (matuquinha, marrequinha). Os homens caçam caititu e paca para complementar a alimentação. Em menor quantidade, se comparada à plantação da mandioca em roças, há o cultivo do milho, do arroz e do feijão. A extração do açaí e da castanha-do-Brasil³ são as mais comuns, juntamente com a farinha, são os produtos mais comercializados (inclusive de troca) entre os ribeirinhos de Calama. Estes produtos são conduzidos, semanalmente, a Porto Velho pelos barcos Estrela do Mar e Paulo Arnold, mas não se tem registro do número de “latas” (unidade de medida de 20 litros) desta produção.

O cultivo da mandioca é feito em terrenos que raramente ultrapassam a um hectare, a colheita não é suficiente para propiciar a produção da farinha em maior escala, ficando restrita a dois sacos (4 quilos), por dia, para cada farinheira. Apenas duas famílias, atualmente, possuem maquinário adequado ao fabrico da farinha, adquirido via financiamento de projeto elaborado por técnicos da EMATER (Associação de Assistência Técnica e Extensão Rural do Estado de Rondônia). A produção da farinha de mandioca, portanto, ainda que rudimentar e artesanal, na sua grande maioria, é a única atividade econômica que apresenta um perfil industrial.

O fenômeno denominado de terras caídas, quando a força da água, exercida sobre as margens do rio, derruba a terra do barranco, é visível em Calama, já tendo destruído algumas pequenas construções e parte da praça. No Distrito não há veículos, a não ser uma moto que atende ao policial civil que lá atua.

As comunidades do Baixo Madeira têm como principal celebração a homenagem aos santos católicos do mês de Junho: Santo Antônio, São João e São Pedro. A Festa ocorre nos finais de semana do referido mês e tem participação maciça da população local, além de

³ No ano de 2005, foram extraídas 2.354 toneladas de castanha-do-Brasil e 54 toneladas de açaí em Porto Velho conforme dados do IBGE. Não há especificações sobre a extração do vegetal em Calama.

contar com a presença de visitantes de Porto Velho durante a quermesse. Há missa, procissão, bingo, brechó, apresentação de grupos de música, de dança e bailes, denotando uma característica das comunidades ribeirinhas de estreitarem as relações humanas.

Cajka (1980) defende ter o ecossistema uma lógica interna natural e que as populações primitivas seriam portadoras dessa lógica por respeitarem conscientemente as leis regentes do equilíbrio dos ecossistemas, inclusive, por que percebem dependência vital que têm da terra e do rio, muitas vezes expressas em seus mitos.

“O modo de ser ribeirinho está caracterizado por uma concepção de natureza diferente, por integrar em seu modo de vida elementos essenciais disponíveis: as águas e as matas e desses elementos estabelecer suas estratégias de sobrevivência, seus valores éticos e estéticos. (...) A cultura ribeirinha está caracterizada nas representações míticas do grupo, nas festas dos santos, nas formas de produzir o sustento e na influência que o calendário agrícola recebe do rio”. (Silva: 2004, p. 30)

2 MATERIAIS E MÉTODOS

“Você pensa que, por entender um, tem que entender dois, porque um e um fazem dois. Mas você também precisa entender o e”.
(Donella Meadows)

2.1 Objetivos

A proposta deste estudo foi apreender, a partir dos discursos de algumas mulheres calamenses, o modo de vida feminino na sociedade ribeirinha, procurando perceber como a cultura tradicional ribeirinha, especificamente a da sociedade de Calama, pode contribuir para práticas de Desenvolvimento Sustentável. Adotei a noção semiótica de cultura, proposta por Geertz, como “padrão de significados transmitido historicamente e incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida.” (1978, p. 103)

Entendi, portanto, que poderia construir, a partir dos discursos das mulheres de Calama, informações capazes de apontar propostas de políticas públicas com vistas à sustentabilidade. Abordar a sociedade ribeirinha amazônica, a partir das narrativas das mulheres, permite também uma ruptura com a usual construção da História pelo discurso masculino. O objetivo foi contribuir para o entendimento da relação sociedade ribeirinha sob a ótica feminina, buscando uma aproximação com o modo de vida ribeirinho, os seus saberes e práticas, por intermédio da identificação das formações discursivas e ideológicas presentes em seus discursos.

Analisei os discursos e os relacionei com as questões sociais do gênero, mapeando suas histórias e construindo a imagem da mulher ribeirinha e suas relações, considerando que “a memória social, inscrita nas práticas de uma sociedade, constrói-se no meio-termo entre a atemporalidade do mítico e a do corpus, coerções que não decorrem do sistema da língua e tampouco são acessíveis à consciência dos locutores.” (Maingueneau: 1993, p. 130).

O campo onde estas relações se fundem e emergem fornece ditos e não ditos suficientes para se apontar qual a formação ideológica (determinante do que pode e deve ser dito por ser onde os enunciados se constituem) em que estão inseridas as mulheres ribeirinhas da Amazônia.

Averiguaréi como se processa esta relação sociedade-natureza a partir dos ditos das mulheres calamenses, incluindo-a em um contexto histórico e dinâmico. “Hoje, o feminino

não é mais nem o outro nem mesmo o masculino. Ele não é tampouco essência ligada a uma Natureza imóvel, mas experiência ligada a uma Natureza histórica.” (Oliveira: 1999, p.145)

2.2 Metodologia

A pesquisa teve por base onze entrevistas gravadas com mulheres de faixas etárias variando entre 20 e 90 anos⁴ (prováveis). A seleção das entrevistas se deveu à diversidade e abrangência das experiências de vida daquelas mulheres. Não houve um roteiro fixo de conversação para que surgissem mais espontaneamente possível os ditos e não-ditos que seriam depois analisados. No geral, elas foram induzidas a falar sobre Calama. Foram apresentadas sete narrativas, integralmente transcritas. A transcrição não alterou a ordem das falas, modificando minimamente o discurso a fim de apresentar textos não repetitivos ou redundantes sobre os elementos relevantes à obtenção da análise.

Optei por contatar pessoas representativas do Distrito e por serem todas importantes, dentro das suas respectivas propostas de existência, preferi a diversidade. Essas mulheres exercem ou exerceram ocupações distintas dentro da comunidade: parteira, benzedeira, educadora, estudante, comerciante, produtora de farinha. A escolaridade da maioria se concentra no ensino fundamental incompleto, tendo uma delas o ensino médio. Todas residem na Zona Urbana de Calama, em casa própria: umas de madeira, outras de alvenaria.

Percorri o cotidiano das calamenses, pois é na comunicação estabelecida, dia a dia, que se concentram a riqueza e a importância da palavra e são os relatos cotidianos, vinculados “às esferas das diversas ideologias especializadas e formalizadas” (Bakhtin: 1990, p. 37) que se concentram minhas referências. “O cotidiano, e particularmente o cotidiano das mulheres, aparece como lugar em que a história se faz e onde as mais variadas formas de opressão e de produção do mal se manifestam sem serem suficientemente reconhecidas”. (Gebara: 2000, p. 122) As narrativas estão impregnadas de verdades/mentiras capazes de ilustrar as realidades social, econômica, cultural e os desejos das mulheres ribeirinhas, afinal, “elas se manifestam concretamente neste nível regional, interpessoal, comunitário.” (Idem, ps. 121/122)

No quarto dia de permanência em Calama, iniciei minha jornada de onze entrevistas, precisava ver e ser vista, tentar me situar antes de abordar aquelas mulheres, precisava me tornar, ainda que intimamente, familiar. Percebi ser a contribuição de uma “guia” crucial para o sucesso dos meus encontros, pois o meu gravador assustava, aliás, eu comecei a causar

⁴ Uma das entrevistadas desconhecia a idade. N.A.

estranheza já no barco que me conduziu até lá, eu era uma “forasteira”. Tive a sorte de encontrar e ser acompanhada por uma moradora de Calama, com fortes traços indígenas, que me levava para os “quatro cantos” da Vila, sob sol ou chuva, além de ter a Dona Morena, proprietária do único hotel do local, como anfitriã carinhosa e também querida por todos em Calama, cujo carisma possibilitou minha entrada em alguns lares. Estes elos foram fundamentais na receptividade encontrada e, por conseguinte, na espontaneidade dos depoimentos.

A base teórica da minha análise sobre o discurso foi construída essencialmente sobre as teorias de Bakhtin, entenda-se serem as informações contidas nestes discursos significativamente representativas, considerando, não só o caráter polifônico dos mesmos, mas o campo ideológico em que foram tecidos: ecológico, rural, ribeirinho, amazônico. Portanto “cada individualidade é o lugar onde atua uma pluralidade incoerente (e muitas vezes contraditória) de determinações relacionais” (Certeau: 1984, p. 38).

Quanto ao gênero, tomei como referência Rita Laura Segato (1998), pelo olhar antropológico que critica o essencialismo e faz defesa da perspectiva estruturalista como vertentes para se compreender as diferenças, construídas socialmente, entre gêneros. Gawora (2003) e Diegues (1998) contribuíram ao conceituar antropologia ecológica e relacionarem cultura e natureza para refletirem sobre desenvolvimento sustentável e meio ambiente. Jucandella (1997), ao relacionar feminismo e ecologia, sustenta a importante discussão feita sobre ecofeminismo. Marcel Mauss (1974) em seu trabalho “Ensaio sobre a Dádiva”, ao salientar a dimensão política da troca de dádivas e a sua razão nas sociedades, também foi de suma importância para a base de análise.

A Análise de Discurso foi embasada em Orlandi (1999) que explicitou os procedimentos por mim idealizados a fim de dialogar com os discursos das mulheres ribeirinhas de Calama. O Discurso, acentua a autora, se faz entre os processos parafrásticos e polissêmicos, entre estabilização e ruptura, entre o mesmo e o diferente, pois, ainda que ao usar palavras ou formas já conhecidas ao falar, a escolha dessa ou daquela forma nos permitirá um mesmo sentido ou pode provocar significados ou sentidos diferentes, múltiplos. “A paráfrase é a matriz do sentido (...) e a polissemia é a simultaneidade de movimentos distintos de sentido no mesmo objeto simbólico”. (p. 38) Cabe ao analista, portanto, se situar entre o político e o lingüístico e avaliar as relações de força determinantes dos significados assumidos pelas falas, de acordo com o lugar de onde o sujeito se posiciona e com a hierarquia. Expus alguns conceitos utilizados durante a análise do discurso, a seguir inseridos:

- Metáfora é a tomada de uma palavra por outra e, considerando que palavras iguais podem ter significados diferentes, o analista deve remeter o dizer a uma formação discursiva para compreender o sentido que está sendo dito naquele momento. Nem sujeitos, nem sentidos estão completos, portanto, estão à mercê do simbólico e só são possíveis pela interpretação do outro. É o deslize.
- Literalidade é o sentido que uma palavra tem independentemente de seu uso em qualquer contexto.
- Paráfrase é a representação do retorno aos mesmos espaços do dizer, a produção de diferentes formulações do mesmo dizer sedimentado, a repetição. É responsável pela produtividade na língua, pois, ao proferir um discurso, o sujeito recupera um dizer já estabelecido e o reformula, abrindo espaço para o novo.
- Polissemia é o deslocamento, a ruptura de processos de significação, a aquisição de vários significados. São os processos polissêmicos que garantem a um mesmo objeto simbólico passar por diferentes processos de re-significação.

Além disto, a Análise do Discurso deve contar com dispositivos como:

- 1) Lugar de Interpretação (lugar do outro enunciado, da manifestação do inconsciente, da ideologia na produção dos sentidos e na constituição dos sentidos);
- 2) Bases da Análise (momento da decisão dos critérios de constituição do *corpus* e do que se fazer com ele);
- 3) Questão do Método (passagem entre a superfície lingüística e o objeto discursivo);
- 4) Dito e Não-Dito (acolhimento metodológico da relação do dizer com o não dizer);
- 5) Textualidade e Discursividade (tratamento dado à historicização do texto em sua materialidade);
- 6) Função-Autor (é função discursiva do sujeito);

Considerando, ainda, a Superfície Lingüística (o texto), o Objeto Discursivo (formação discursiva) e o Processo Discursivo (formação ideológica). Pêcheux (1995) afirma que as palavras, expressões, proposições mudam de sentido segundo as posições sustentadas por quem as emprega, sentidos esses determinados, então, em referência às formações ideológicas nas quais se inscrevem estas posições.

3 REFERENCIAL TEÓRICO

3.1 O discurso: memória e formação discursiva

Em todos os seus caminhos até o objeto, em todas as direções, o discurso se encontra com o discurso de outrem e não pode deixar de participar, com ele, de uma interação viva e tensa.
(Bakhtin)

Ao analisar os discursos das mulheres de Calama, parti do pressuposto de o sujeito produzir uma autonomia dissipada por não ter controle sobre o dito ou sobre como os sentidos se constituem nele. Toda fala pertence a uma rede de sentidos instituída por uma ideologia e pelo inconsciente. O sujeito é capaz, portanto, de revelar, com seus ditos, a história da sua comunidade e da sua própria existência: “o sujeito não é livre para dizer o que quer, mas é levado, sem que tenha consciência disso, a ocupar seu lugar em determinada formação social e enunciar o que lhe é possível a partir do lugar que ocupa”, (Mussalim e Bentes: 2001, p. 110).

Utilizei o conceito foucaultiano da ‘formação discursiva’ (1997), ou seja, a gama de enunciados que apresentam similaridade ou relação por obedecerem aos mesmos princípios, seguindo as mesmas regras de formação. As palavras, portanto, têm este ou aquele sentido de acordo com quem as emprega, pois uma conjuntura sócio-histórica dada vai estabelecer o que pode e o que deve ser dito, visto que todo discurso é atravessado por outros discursos e a escolha de um enunciado em detrimento de outro é manifestação de vontades, muitas vezes inconsciente, formada num passado longínquo e, de uma maneira ou de outra, já solicitados. Toda a análise feita dos dizeres dessas mulheres requer uma multiplicidade de considerações a fim de compreender tal manifestação. A formação discursiva, no entanto, não é isolada do resto da sociedade. Maingueneau (1993) vai denominar comunidade discursiva como a organização de discursos no interior dos quais são gerados os textos da formação discursiva.

Segundo Orlandi (1998), a Análise do Discurso (AD), a partir da década de 60, se ampara, sobretudo, em três domínios disciplinares: a Lingüística, o Marxismo e a Psicanálise, o que torna a produção de sentidos resultado da junção da Língua, da História e do Simbólico, me permitindo a busca de elementos multidisciplinares e, portanto, extremamente diversificadores na construção da minha análise, disposta correlacionalmente em três etapas: Texto, Formação Discursiva e Formação Ideológica. Como a pesquisa realizada foi embasada nos discursos das mulheres de Calama, considerei impreterivelmente o caráter interdisciplinar

da AD na perspectiva das Ciências Humanas, não efetuando propriamente uma análise lingüística, mas, pelo contrário, enveredando-me pelos caminhos histórico-ideológicos, condição *sine qua non* para poder perceber nos textos toda a sua complexa magnitude, afinal o que vai importar não é o sujeito em si, mas o lugar ideológico em que ele se insere e de onde ele enuncia, lembram Mussalim e Bentes (2001). O discurso é a própria cristalização da ideologia vigente e são esses espaços que vão definir essa ou aquela enunciação que jamais estará desvinculada de um processo histórico.

Não posso tratar o discurso como algo constituído imediatamente em nossa mente ou como algo individual, mas como o eco dos discursos de outros, presentes ou passados. Sendo o pensamento humano linear, tal qual o tempo, o discurso vai sofrer influências do Outro inconsciente, do Outro social, e também vai se formar a partir de uma corrente de expectativas futuras que provocarão no sujeito uma reação manifestada no discurso, esta gama de interferências polifônicas e atemporais, por ele absorvidas, torna este sujeito que o pronuncia um representante do grupo familiar e histórico-social ao qual pertence ou ao qual vem pertencendo.

Conforme nos diz Foucault (1997), a cadeia discursiva é descontínua, há uma espécie de ilha onde determinados tipos de discurso se estabelecem e não transcorrem, mesmo considerando a difusão universal do discurso, as interferências de uma formação discursiva para outras formações discursivas e o fato óbvio delas não serem sistemas fechados. Os discursos devem ser tratados como práticas descontínuas que se cruzam, se justapõem às vezes, mas também se ignoram ou se esclarecem. Os discursos afins, resultantes de um viés ideológico qualquer, vão aproximar os indivíduos que os enunciam, criando uma certa cumplicidade e os identificando como pertencentes a esta ou aquela ‘ilha’ e, conseqüentemente, os impedindo de pertencerem a outra, mesmo porque há uma intencionalidade dos grupos em manter essa *pluri* hegemonia e, para tanto, empenham-se ininterruptamente em manter fechadas tais fronteiras, mesmo se o discurso em si, nunca for individual e nem possuir fronteiras, pois “cada época e cada grupo social têm seu repertório de formas de discurso na comunicação sócio-ideológica.” (Bakhtin: 1990, p. 43)

O objeto das Ciências Humanas não é o homem em si, mas o homem enquanto produtor do texto, sem esta forma de expressão, ele não é representativo ou significativo para as Ciências Humanas, pois a própria existência do homem é reflexo do texto, é condicionada a sua criação e, como diz Bakhtin (1990), o diálogo é estabelecido justamente no contato do texto com o momento histórico, ou contexto, e é, a partir desta interação, que o ser humano adquire consistência.

Ao questionar a responsabilidade do sujeito-falante sobre o dito ou sobre a autoria do discurso, penso dever esta se restringir ao âmbito legal, pois somente nesta esfera seremos legitimados a julgar individualmente alguém por sua fala. Se todo sujeito é o sujeito da ideologia, (Althusser: 2001) ele não poderia ser responsabilizado por ela, mas apenas por ser reproduzidor ou enunciador, como prefere Foucault (1997), de um determinado discurso. Ora, “se uma formação discursiva só existe historicamente no interior de determinadas relações de classes” (Gadet e Hak: 1997, p. 167), os discursos são necessariamente concebidos fora do sujeito. “A essência ou natureza do ser humano não pode ser encontrada dentro do sujeito, mas fora dele, em suas relações objetivadas.” (Souza: 1985, p.36) Mesmo ‘o sujeito’, inconsciente e constituído no psiquismo, não tem autonomia, justamente por ser dependente das “intra-relações”. Em Freud, também, a constituição do sujeito se faz em “conexões com os sistemas ideológicos”, pois, para ele, o sujeito emana dos acontecimentos sócio-históricos aos quais pertence, “a consciência de si surge sempre de uma consciência de classe”. (idem: 1985, p. 62)

A tentativa de colocar o sujeito como mero ‘porta-voz dos acontecimentos sociais’ foi criticado por Possenti (1996); concordo, mas discuto o que ele chama de sujeitos integralmente sociais, históricos e individuais como um antagonismo a idéia do sujeito reproduzidor de discurso, entendendo esta integridade como resultante das interferências sociais e históricas. O sujeito se torna completo justamente por receber e absorver o outro exterior para formar seu interior. O sujeito reinventa o discurso, não sendo, portanto, nem porta-voz, nem criador onipotente do seu próprio discurso porque “quem de fato fala é uma instituição, ou uma teoria ou uma ideologia” (Possenti: 1996, p. 49) e estas irão definir antecipadamente o sentido do discurso. Vários sujeitos, simultaneamente, são criadores e criaturas desta teia de discursos.

Todos os discursos comportam uma pluralidade de ‘eus’, como nos diz Foucault (1992) em “O que é o Autor”, prossegue, na mesma obra, dizendo haver um movimento inevitável de substituir o sujeito individual por um sujeito coletivo ou trans-individual, devendo haver uma supressão emblemática do autor. “Construímos a leitura da vida e da nossa própria história por meio da linguagem; com ela, somos capazes de imprimir sentidos que, por serem provisórios, refletem a essencial transitoriedade da própria vida e de nossa existência histórica”. (Souza: 1985, p. 21) O não dito precisa também ser considerado e valorizado como resultante do que se quer esconder ou não se quer assumir.

Entendi a enunciação como constantemente mutável e criada entre o sujeito e a ideologia. Ela permite à Língua um contato com a comunidade, tornando-a real, justamente

porque, a Língua é o eterno instrumento do poder; ela é o reflexo das relações sociais, segundo Bakhtin (1990), ou reflexo das hesitações ‘subjetivo psicológicas’ para Lacan. (apud Miller: 1999). De qualquer forma, não é definida conscientemente, é manipulada e manipulável.

O discurso, ao assumir um caráter descontínuo, torna-se ininterrupto, infinito: pode se inspirar em qualquer tempo passado e se reproduzir em qualquer tempo futuro, ao ser proferido ele não se extingue naquele momento, naquele local ou naquele ouvinte, ele vai se propagar, ecoar ilimitadamente. É um eterno recordar, renovar: “não existe nada morto de uma maneira absoluta: cada sentido terá sua festa de ressurreição”. (Souza: 1985, p.111)

Estando o discurso relacionado a um contexto, torna-se necessário perceber as características do meio social para que os Sujeitos em questão possam nos permitir compreender sua relação com o ambiente interno e externo, pois todo grupo tem um saber cumulativo de si, oriundo da memória e este é empregado na linguagem, pois o tipo de cultura é determinado pelo uso da memória feito por uma sociedade. As tradições orais colaboram com a manutenção dos costumes e servem de alicerce para a constituição da história. Mesmo sendo incertos os destinos dessas tradições, elas podem sobreviver incompreensivelmente ou desaparecerem, a reminiscência, entretanto, impedirá o extermínio da tradição. “As culturas só se lembram esquecendo” (Zumthor: 1997, p.15). A memória coletiva só se manterá enquanto um grupo sustentá-la física ou afetivamente.

O esquecimento é utilizado para excluir da tradição certos elementos da memória coletiva. “Memória e esquecimento são instrumentos conjuntos e indissociáveis de toda ação” (Idem, p. 20). Nos mitos antigos, por exemplo, esquecimento quer dizer simultaneamente morte e retorno à vida: é o momento crucial da reencarnação. O narrador, disse ele, tem na dinâmica do discurso, garantida a sua liberdade de seleção do dito ou do silenciado e o esquecido tem valor comparável ao revelado. Pêcheux (1995) complementa dizendo haver duas possibilidades de esquecimento: o enunciativo, que define as famílias parafrásticas a serem utilizadas, e o ideológico que dá a ilusão de sermos os primeiros a estar dizendo isso ou aquilo.

A Formação Discursiva passa sempre por transformações regulares, sutis ou abruptas, sob efeito do momento da conjuntura. É resultante da dominação das formações ideológicas, determinante do que será ou não dito. Movimenta-se impulsionada pela memória discursiva, cujo trabalho produz lembrança ou esquecimento, repetição ou supressão do enunciado. E essa relação com o passado permitirá um futuro e a sua inserção na história, sobretudo se considerarmos a memória como algo constituído pelas relações sócio históricas.

Segundo o glossário da AD, desenvolvido pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, o TEXTO seria a unidade de análise do discurso que, enquanto tal, é uma superfície lingüística fechada em si mesma (tem começo, meio e fim). É um objeto empírico, inacabado, complexo de significação: lugar do jogo de sentidos, do trabalho da linguagem, do funcionamento da discursividade. O relevante, no âmbito discursivo, onde o texto é tomado como discurso (enquanto estado determinado de um processo discursivo), é ver como ele organiza a relação da língua com a história na produção de sentidos e do sujeito em sua relação com o contexto histórico-social. Para a AD, o texto é dispersão de sujeitos por comportar diversas posições-sujeito que o atravessam e correspondem a diferentes formações discursivas. A completude do dizer é um efeito da relação do sujeito com o discurso e da inserção do discurso em uma formação discursiva determinada. Esse movimento é que produz a impressão de unidade e transparência do dizer. A FD seria a manifestação, no discurso, de uma determinada formação ideológica, em uma situação de enunciação específica. É a matriz de sentidos reguladora do que o sujeito pode e deve dizer e, também, o que não pode e não deve ser dito, funcionando como lugar de articulação entre língua e discurso. Uma FD é definida a partir de seu interdiscurso e, entre formações discursivas distintas, podem ser estabelecidas tanto relações de conflito quanto de aliança. A FI é o conjunto complexo de atitudes e de representações, não individuais nem universais, relacionadas às posições de classes em conflito: umas com as outras. É um elemento suscetível de intervenção como uma força em confronto com outras forças na conjuntura ideológica, característica de uma formação social.

O ponto de convergência dos discursos é decorrente da relação entre formação discursiva e memória discursiva, pois ao separar ou eleger o que deve ser selecionado ou rejeitado ela produz efeitos do momento da conjuntura e do acontecimento, constituídos de dispositivos identitário e trajeto temático.

“Sempre que se puder descrever, entre um certo número de enunciados, semelhante sistema de dispersão e se puder definir uma regularidade (uma ordem, correlações, posições, funcionamentos, transformações) entre os objetos, os tipos de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas, teremos uma formação discursiva.” (Foucault: 1986, p. 43)

As memórias das mulheres de Calama nos interessam como parte da ‘consciência contemporânea’. A memória é, para o coletivo, fonte de saber e, para o indivíduo, algo que o instiga a esgotá-la e enriquecê-la, mencionam Cruvinel e Khalil (2001). A memória é o vivido em si e o vivido da mulher calamense, narrado, permite entender o comportamento

dessa sociedade ribeirinha, como expressão do cotidiano que, mesmo individualizado, manifesta o coletivo.

3.1.1 Do oral ao escrito

*“O texto se tece na trama das relações humanas múltiplas, que, sem dúvida, na experiência vivida foram tão discordantes quanto contraditórias.”
(Paul Zumthor)*

Segundo Zumthor (1993), a oralidade surgiu em um momento anterior à escrita e esta, apesar de perder parte significativa do seu magnetismo e da sua autoria, ao sofrer o processo de transformação para a escrita, não perde a sua capacidade de comprovar ou de ser uma representante legítima das lembranças, dos saberes, das experiências, das tradições, dos quereres da sociedade. Porém, qualquer forma de registro compromete a integridade semântica e estrutural do texto e, passando do oral para o escrito, ele perde sua maior preciosidade: o movimento vital da performance.

Vygotsky (1998) ressalta que, no diálogo, as expressões faciais, os gestos, o tom das vozes permitem um conhecimento mútuo do tema, enfim, tudo aquilo que constitui o valor apreciativo conferidos pelos interlocutores ao tema do referido diálogo é, por assim dizer, parte integrante da compreensão diferenciada do significado das palavras nesse diálogo específico. Assim, a fala interior tem como regra o predomínio do sentido sobre o significado, da frase sobre a palavra e do contexto sobre a frase.

A relação estabelecida entre entrevistador e entrevistado é de cumplicidade e conivência: ambos interagem dentro de uma proposta de se externar pensamentos, memórias individuais e coletivas, em alguns momentos, podendo ser transferíveis à função de falante/ouvinte. Havendo um amadurecimento mútuo iniciado quando os dois se propõem a encarnar o papel de entrevistado/entrevistador.

Montenegro (2001) compara o diálogo concebido entre entrevistador/pesquisador e entrevistado/pesquisado “à maiêutica socrática, sobretudo pela empatia”. De fato, as melhores entrevistas que fiz foram aquelas advindas das narradoras com as quais emanaram algumas afinidades, pois, ao confiar em mim ouvinte, elas se desinibiram, me possibilitando manter a função de “parteira das lembranças e facilitadora do processo que se cria de resgatar as marcas deixadas pelo passado da memória” (p. 150).

Zumthor (1993) preocupa-se em diagnosticar se há contradição entre o uso da

escritura e das práticas vocais. Afirma que “a escritura é a intenção ou a pressuposição de uma passagem para o impresso” (p. 99), alega ter cada um o seu ritmo próprio de desenvolvimento. Para Clanchy (apud Zumthor: 1997), o surgimento da escritura é resultado da necessidade em fixar mensagens inicialmente orais e, para Scholz, (Idem) o seu surgimento está vinculado ao desenvolvimento do comércio, das comunicações e do direito; tais definições, no entanto, se complementam. A linguagem fixada pelo manuscrito é a da comunicação direta, não importa, desta forma, distinguir autor, intérprete ou escrevente.

3.2 Desenvolvimento sustentável e ecofeminismo

3.2.1 A sustentabilidade do desenvolvimento

“Nenhuma civilização é ecologicamente inocente”.
(González Alcantud)

O Homem vem modificando sua concepção do que é natureza e, conseqüentemente o seu entendimento do papel que exerce no meio e, esta inevitável relação de ambos, é mutável no tempo e na sociedade que o engendra. O fato de a existência da natureza não depender do homem e o inverso ser impossível, não impede o homem de determinar suas alterações, substituindo, assim, o ecossistema natural por um outro humano. “O ser humano possui uma capacidade, que é intrínseca, de modificar a natureza e que não pode ser recusada; ela é como um instinto”. (Passmort apud Videira: 2004, p. 131) Essa intervenção pode não ter qualquer critério ético, o que torna este processo extremamente arriscado e coloca homens e mulheres como seres estranhos à natureza.

Segundo Marx, a relação homem-natureza é uma relação social e permanente de apropriação da natureza pelo homem, justamente porque as ações humanas são guiadas socialmente e a “natureza pacificada é obra do homem e da mulher, obra da sua produtividade” (Marcuse: 1973, p. 06). Neste processo, não se pode deixar de correlacionar, além do próprio exercício usual do homem em seu habitat, à força produtiva e à divisão do trabalho.

A noção de Desenvolvimento Sustentável implica em conservação da natureza e em equidade social. O modelo econômico capitalista é um sistema que prioriza a acumulação de capital, baseado na propriedade privada dos meios de produção, no mercado e no lucro

monetário. Como é possível, então, desenvolver uma localidade sustentavelmente em um contexto social que estimula o consumo, as motivações não-altruístas, as desigualdades geradas pelo imediatismo e que não tem apresentado restrições de caráter religioso, estético, cultural ou social na exploração do trabalho e da Natureza? Possivelmente, a partir do surgimento de políticas públicas embasadas sobre os pilares do desenvolvimento e da sustentabilidade, que deve ser entendida em seus múltiplos aspectos: político (referente à participação da sociedade nos projetos governamentais), cultural (referente à valorização da diversidade étnica e cultural), social (referente à garantia da cidadania para solucionar problemas de desemprego, violência, fome, educação e saúde) econômica (referente à subsistência autônoma). Devemos observar, entretanto, o entendimento de D’Incao (1997) ao afirmar que “fora do eixo ‘civilizado’” o que ocorre, de fato, é um simulacro de desenvolvimento.

Historicizando a relação sociedade/natureza, Diegues (1998) indica que com as transformações na economia, ocorridas desde a Idade Média, instala-se uma economia mercantil onde o que se retirava da natureza passava a ter um valor comercial, havendo uma desvalorização do saber tradicional sobre a natureza em detrimento de técnicas capazes de permitir uma maior produção. A administração pública de estoques valoriza apenas o saber científico para determinar o meio de utilização dos recursos naturais. “A ciência destruiu todas as ontogêneses míticas e filosóficas, rompendo a antiga aliança que unia o homem à natureza viva e carregada de significados.” (Idem, p. 50)

Por outro lado, o mito da natureza intocada, segundo Diegues (1998), supõe a total incompatibilidade entre as ações de quaisquer grupos humanos e a conservação da natureza. Para que a natureza seja mantida, seria imprescindível uma proteção total da natureza, livre do contato humano. Este mito se reproduz, inclusive, por ser necessária a intocabilidade da cultura das populações tradicionais. Entretanto, ações provocadoras de significativos impactos ambientais que, por consequência, comprometem a qualidade de vida, não passam despercebidas e essa percepção da utilização desenfreada dos recursos naturais pode fazer eclodir perigos irreversíveis e tem provocado importantes reflexões. Não há como negar a modificação radical provocada no ecossistema da floresta pela agricultura, por exemplo.

O grande desafio é encontrar um ponto de equilíbrio entre os interesses econômicos vigentes e a utilização racional dos recursos naturais. Duas perspectivas teóricas se impõem no debate sobre desenvolvimento: a da economia ambiental (neoclássica) e a da economia ecológica. A primeira considera os recursos naturais incapazes de limitar, de forma absoluta, a expansão econômica, pois aposta na substitutibilidade, ou seja: “os limites impostos pela

disponibilidade de recursos naturais podem ser indefinidamente superados pelo progresso técnico que os substitui por capital (ou trabalho)” (Romeiro: 2003, p. 07). Os recursos naturais, em vias de esgotamento, (forçado por um aumento de preço) serão substituídos por outro ainda em abundância, pois o progresso científico e tecnológico fornecerá as respostas necessárias a não estagnação econômica resultante da escassez de recursos. No caso dos bens públicos como água, ar e ciclos bioquímicos globais de sustentação da vida, se sugere uma intervenção na busca de uma disposição a pagar por eles conforme a escassez aumente. Justifica a degradação ambiental como um movimento necessário e inevitável para alavancar o desenvolvimento econômico, mas a sociedade, após atingir determinado bem-estar, passa a ser sensível às questões ambientais e se propõe a pagar pelo aumento da qualidade do ambiente. Prevalece, portanto, “o princípio de que a política ambiental mais eficiente é aquela que cria as condições, através da precificação, para que os agentes econômicos internalizem os custos da degradação que provocam” (Romeiro: 2003, p. 10).

A segunda perspectiva teórica sobre desenvolvimento acredita não em um sistema, mas em subsistema econômico integrante de um todo que limita de forma absoluta a sua expansão. Capital e recursos naturais são, portanto, complementares, pois nega a inesgotabilidade do ambiente a ponto de estar sempre “oferecendo” um recurso substituto.

Ambas as perspectivas acreditam na eficiência quanto à utilização destes recursos como conseqüência do progresso científico e tecnológico. Adotarei o segundo campo teórico, na vertente da economia ecológica, como embasamento da discussão a seguir, pois, mesmo acreditando na constante substituição dos recursos naturais escassos por outros abundantes, entendo serem estas alternativas, mesmo múltiplas, também esgotáveis num dado momento, podendo gerar efeitos nocivos, pois dependendo dos meios de uso, a ciência e a tecnologia podem ser destrutivas e, por isso, a natureza sempre tem ‘dimensões imaginárias’, sendo importante localizar quais representações determinados grupos fazem do seu ambiente, pois esta concepção irá motivar “um tipo específico de exploração dos recursos naturais da floresta” (Romeiro: 2003, p. 56)

Para discutir o desenvolvimento sustentável, parto do conceito apresentado no Relatório Brundtland⁵, apesar de sua subjetividade, ao defender um “desenvolvimento que

⁵ Elaborado pela Comissão Mundial sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento, criada pelas Nações Unidas e presidida pela então Primeira-Ministra da Noruega, Gro Harlem Brundtland – faz parte de uma série de iniciativas, anteriores à Agenda 21, as quais reafirmam uma visão crítica do modelo de desenvolvimento adotado pelos países industrializados e reproduzido pelas nações em desenvolvimento, e que ressaltam os riscos do uso excessivo dos recursos naturais sem considerar a capacidade de suporte dos ecossistemas. Esta definição mais utilizada surgiu no capítulo “Nosso Futuro Comum”, da Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (CMAD).

satisfaça às necessidades do presente sem comprometer a habilidade das futuras gerações para satisfazerem suas próprias necessidades.” Consideremos também, que, segundo o site do PNUD (Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento), o conceito de Desenvolvimento Humano é a base do Relatório de Desenvolvimento Humano (RDH), publicado anualmente, e também do Índice de Desenvolvimento Humano (IDH), que parte do pressuposto de que para aferir o avanço de uma população não se deve considerar apenas a dimensão econômica, mas também outras características sociais, culturais e políticas que influenciam a qualidade da vida humana. Esse enfoque é apresentado desde 1990, e propõe uma agenda sobre temas relevantes ligados ao desenvolvimento humano e reúne tabelas estatísticas e informações sobre o assunto. O IDH de Porto Velho, no último relatório, vale ressaltar, foi de 0,763 - 11º da Região Norte.

Ora, em um primeiro momento, podemos retomar a idéia da importância de uma sociedade altruísta, pois só com esta característica ela será capaz de garantir a sobrevivência das gerações futuras. Sendo assim, qualquer tomada de decisão, no sentido de garantir o crescimento econômico concomitante à sustentabilidade do ambiente, deve partir de uma mudança cultural e ética. E essa mudança virá, inclusive, quando obtivermos dados mais precisos sobre a capacidade de carga do planeta Terra, pois, a partir de então, teremos indicadores capazes de estabelecer ‘quanto e como podemos consumir’ de forma a não esgotarmos este ou aquele recurso natural. Mas esta mudança de atitude é muito mais complexa porque, como indica Romeiro (2003), talvez implique na passagem de uma “civilização do ter” (estimulado pelo capitalismo) para uma “civilização do ser”, sem, com isso, “perder o dinamismo científico e tecnológico que a caracteriza”. (p. 25)

A obrigatoriedade de crescimento pressupõe, então, uma neutralidade forjada: “Graças à modernidade, libertamo-nos de nossos laços; por outro lado, tornamo-nos cada vez mais dependentes de nossos bens, de nossos produtos e, principalmente, da necessidade de produzir cada vez mais” (Lima e Pozzobon: 2000, p. 04). Diante da lógica do crescimento como um fim quais alternativas teríamos, então, para o bem-estar coletivo que perpassa, diga-se, pela qualidade ambiental? Lima e Pozzobon também defendem ser esta uma relação bilateral, apontando para um ideal de ‘adaptação consciente’.

A Socioeconomia ou “paradigma do eu e nós” sugere que “cada indivíduo possui um sentimento de identidade compartilhado com os outros” (Godbout: 1998, p. 05), pois o indivíduo, enquanto agente social, além de seus interesses, se preocupa com normas, valores, moral, dever, o que também irá distanciá-lo da liberdade. Mas, o capitalismo ao realizar a ocupação do espaço amazônico e valorizar as características regionais, privilegiando um

modelo nacional para a transformação dos recursos naturais em bens de produção, descaracteriza a estrutura social, cultural e econômica da lógica ribeirinha, mais integrada ao meio ambiente, instituída por sua cultura ecológica.

As práticas tradicionais ribeirinhas podem conduzir mais adequadamente à conservação da biodiversidade, inclusive por possuírem um “saber acumulado sobre os ciclos naturais” (Diegues: 1998, p. 61). Ecossistemas ainda protegidos da destruição capitalista são ocupados por sociedades ribeirinhas diferentes da industrializada, inclusive as ribeirinhas. Sua noção de território permite a utilização do espaço natural que fornece os meios de subsistência, os de trabalho e produção e os de produzir os aspectos materiais das relações sociais. As sociedades ribeirinhas “garantem sua subsistência através da pequena agricultura, da pequena pesca, do extrativismo” (Idem, p. 82) possuem uma pequena produção mercantil. Isso as torna mais igualitárias e homogêneas e dificultam a emergência de classes sociais e estimula o compadrio, relações sociais que funcionam como verdadeiras relações de produção. Tais características promovem um maior respeito pela conservação dos recursos naturais.

Segundo, o *Internacional Institute of Environment and Development* (IIED), para garantir o desenvolvimento sustentável, “é fundamental o aumento do poder das pessoas para mudar seu próprio desenvolvimento combinado com um nítido conhecimento dos limites ambientais” (Siena: 2001, p. 107). Três ideologias de sustentabilidade são apontadas por Siena: a Eco-Teologia “baseada na crença de que o ser humano tem ignorado a riqueza ecológica, devendo buscar um texto apropriado como fonte iluminadora da presente crise, vez que o maior problema é a cobiça humana que só pode ser superada pela humildade, desprendimento e gratidão, aceitando o mundo como um donativo”; o Eco-Socialismo “baseia-se na concepção de que o desenvolvimento capitalista ecologicamente sustentável é uma contradição – nunca pode ser realizado, sendo a crise ecológica uma manifestação da inerente crise do capitalismo, que só pode ser superada por meio de um desenvolvimento socialista ecologicamente orientado”; e o Ecofeminismo que “identificando uma crítica correlação entre a dominação da natureza e a dominação da mulher propõe combinar os potenciais transformador e crítico da ecologia e do feminismo, criando e promovendo um novo e poderoso movimento para mudanças culturais e sociais” (Idem: ps. 107-108).

Segundo Silveira, “as políticas neoliberais foram avassaladoras, colocando todos e todas que se preocupavam em dar um caráter público ao Estado a remarem contra a maré do Estado Mínimo e das políticas compensatórias”. (2003: p. 01), provocando um retrocesso no espaço das mulheres na agenda pública, não impedindo, portanto, que a questão de gênero

surgisse como um novo tema.

É inegável que, em toda a História da humanidade, as mulheres sempre deram importantes contribuições às ciências e às artes. Em busca de alimentos, desenvolveram a agricultura para proteger o celeiro, deram início à domesticação dos animais, desenvolveram a técnicas de conservação de alimentos, de curtume e de cerâmica. Portanto, esta participação é marcada pela subvalorização e invisibilidade, pelo não reconhecimento enquanto coprodutora da economia familiar e pela negação do trabalho doméstico como trabalho. (Santos: 1997). O capitalismo, pois, seria o responsável pelo fim das formas de produção como a agricultura de subsistência e artesanal mais próximas de práticas sustentáveis, estimulando o trabalho assalariado dos homens e o trabalho gratuito, desvalorizado e invisível das mulheres.

Porém, a autonomia pessoal e a auto-sustentação das mulheres devem ser ampliadas para romper com os “círculos de dependência e subordinação”, estimulando as práticas de cidadania das mulheres, reduzindo as desigualdades de gênero (sem negar a diversidade entre homens e mulheres) e ampliando a democratização do Estado. (Silveira: 2003, p. 08)

As transformações do modo de vida ribeirinho são frutos de contatos externos com outras culturas e de alterações na natureza (não provocadas necessariamente por eles), não o impedindo de manter características tradicionais no modo de se relacionar com a natureza. A preocupação deve estar concentrada na tentativa de impedir que propostas de sustentabilidade ecológica provoquem uma insustentabilidade social, conforme alerta Foladoro e Taks (2004). Não há de ser a pretensão de se garantir, ao longo do tempo, a integridade do ambiente natural, apesar da exploração dos seus recursos, que irá desestabilizar ou desintegrar determinados segmentos sociais. A domesticação de plantas e animais, por si só, denota um impacto ambiental. Os mesmos autores afirmam não ser o fato de uma sociedade ser industrializada ou não que garantirá uma utilização mais racional dos recursos naturais, pois este conhecimento pleno ainda é uma inverdade: “uma relação benigna de longo prazo entre os seres humanos e a natureza pode ser algo sem precedentes sem que, por isso, seja necessariamente impossível.” (Ingerson: 1997, p. 616)

Os ribeirinhos formam um dos grupos que ostentam a marca ecologia a sua identidade política, propõe Lima e Pozzobon (2000). Entretanto, isto não lhes garante nenhum privilégio de qualquer ordem. Dar a este grupo o status de ambientalista (ou não) perpassa por uma discussão muito mais ampla proveniente da indefinição (ou da impossibilidade momentânea) de se definir o papel da espécie humana na natureza e a parte inerente a cada um na luta pela perpetuação da biosfera. Para que as populações ribeirinhas tenham capacidade de explorar o

ambiente, sem perder de vista a sustentabilidade, é necessário um intenso conhecimento ecológico e um movimento de ocupação histórico, não relacionado, em absoluto, a idéia apresentada no Relatório Brundtland de 1987 de que pobreza e degradação ambiental estejam necessária e intimamente relacionadas, justamente, porque o tratamento dispensado à natureza está relacionado a outros fatores de maior relevância, sobretudo a sua cultura ecológica. Isto os torna, em contrapartida, dono de potencialidade para desenvolver, de forma não sistemática, um modelo de desenvolvimento sustentável.

Nenhuma cultura tradicional existe em estado puro: ela está em movimento constante, mesmo em sua forma de pequena produção mercantil. Entretanto, já se cristaliza uma dependência da sociedade calamense com o modo de produção capitalista, conseqüentemente, transformando o mundo natural em mercadoria. Entretanto, espera-se que “as áreas naturais protegidas com populações tradicionais poderão contribuir para a manutenção de exemplos dinâmicos de relação harmoniosa entre o homem e a natureza para as sociedades urbano-industriais.” (Diegues: 1998, p.86)

O conhecimento mítico do ribeirinho, repassado por meio de seus mitos, e o tratamento dispensado ao solo e ao rio atende, em uma primeira análise, aos preceitos constitutivos do desenvolvimento sustentável. A ausência de uma devastação provocada pelos ribeirinhos em Calama ratifica a utilização de práticas (espontâneas) voltadas para o desenvolvimento sustentável. A íntima relação do homem ribeirinho com o meio o permite interpretar os ciclos da natureza ao associá-los ao mítico e ao religioso. Diegues (1998) acredita que, até um certo ponto, esses aspectos podem contribuir para uma nova política de preservação.

Ora, se “sustentabilidade tem, na lei do mercado, apenas um valor irrelevante” (Gawora: 2003, p. 22), o espaço só tem valor enquanto fonte de produtos e a comercialização destes deve ter, portanto, um ritmo acelerado. Os ribeirinhos têm uma ligação temporal com o espaço e o entendimento de que o mau uso deste implica na sua esgotabilidade, logo, na impossibilidade de sua permanência nele, apesar de uma descaracterização da formação discursiva fundante ribeirinha amazônica em decorrência dos discursos construídos no âmbito urbano estarem interpelando as populações tradicionais.

Não podemos ser desatentos aos ‘reguladores naturais ou religiosos’ pois estes interferem efetivamente no tratamento dispensado à natureza e, diga-se, os mitos protetores da natureza são bastante difundidos nas comunidades ribeirinhas (A Cobra-Honorato é o mais conhecido entre eles, mas existem outros como o Boto e o Mapinguari).

Lenda da Cobra-Honorato⁶

“Então a lenda dá início. A gravidez precoce das meninas do ribeiro. A menina teve a criança encubo, manteve a barriga escondida da família durante um tempo e possivelmente deu à luz a criança no rio, para a criança morrer. Como a Mãe Natureza tomou conta das crianças, encantou o casal de gêmeos para eles formarem cobra, a cobra-grande, sendo que o Honorato se desencantava durante a noite. Era a cobra-macho. Eles eram gêmeos, ele foi a figura que marcou porque ele se transformava. Era um cara que dançava com as mulheres e tudo. Mas ele tinha a oportunidade de se transformar homem uma vez só se ele fosse atirado. O Honorato vinha e se transformava em homem, dançava e, à noite, ele voltava para água. Só que a menina, a outra cobra, ficou revoltada. Ela alagava qualquer embarcação, por perversidade mesmo: barco, canoa, tudo! E ele ia lá e salvava o pessoal que a irmã alagava. Aí ele encontrava sempre uma casa de festa, aí essa mulher pegou uma amizade com ele, só que, numa dessas vezes, ele esqueceu de voltar para água. Quando a mulher viu que ele era uma cobra grande... Mas ela acostumou. Quando deu uma hora ela abriu a porta e ele voltou para água. Daí ele disse para ela que ele poderia se transformar se um caçador, bom de tiro, desse um tiro entre os olhos dele, na testa, que assim ele voltava a ser homem para a vida toda. Só que todo mundo tava preocupado com a menina porque ela tava matando muito. Então ele fez um acordo com a comunidade de que ele mataria a irmã desde que tivesse um caçador para dar um tiro nele. Ele preparou por três semanas porque a água não ia ficar boa. Ele lutou três semanas com a irmã e matou ela. A água não ficou boa para beber, mas todo mundo tinha guardado água para beber. Depois ele voltou como homem e pediu para um caçador atirar nele. Daí, quando ele surgiu como cobra, do tamanho de um barco, o cara tremeu e acertou no olho dele. Ele virou homem, mas ficou cego por muito tempo e viveu na beira do Madeira, segundo consta.”

⁶ Narrativa de um morador de Calama explicando a descendência da família Honorato, residente em Calama.

3.2.2 O paradigma da Dádiva

No fundo são misturas. Misturam-se as almas nas coisas; misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas, e é assim que as pessoas e as coisas misturadas saem cada qual de sua esfera e se misturam: o que é precisamente o contrato e a troca.
(Marcel Mauss)

Ao discutir a teoria da “Dádiva” de Marcel Mauss, Godbout (1998) aponta para a existência, na atualidade, do paradigma dominante do neoliberalismo que se fundamenta em dois pontos essenciais: preferência e otimização. Ou seja, cada indivíduo será guiado por seus próprios interesses só reconhecidos por ele, entretanto, não deixa de se nortear pela busca de melhores resultados baseados na maximização do benefício ou na minimização do custo.

Apesar de um aparente egoísmo suscitado por esta idéia, a otimização do interesse individual seria responsável por produzir um bem-estar social. É sedutor acreditar, segundo o autor, que basta sermos egoístas para contribuirmos positivamente com a sociedade, para termos, portanto, a sensação de liberdade: livres de relações sociais indesejáveis, de dívidas. O problema está no fato de que esta liberdade só é plena se “os valores, crenças e paixões se traduzirem em demanda de bens de consumo”. (p. 35)

A “Dádiva”, ‘um fato social total’, prevê a circulação de bens na sociedade, porém não determinada pelo mercado ou pelo Estado, mas pela necessidade de constituição de um laço social. Se o mercado se baseia na liquidação da dívida em que a troca é completa, de forma a garantir uma liberdade fundada na liquidação imediata e permanente da dívida, a dádiva baseia-se na dívida, deliberadamente mantida. As regras são implícitas e o outro é livre para dar.

“Os atores da dádiva introduzem deliberada e permanentemente, uma incerteza, uma indeterminação, um risco quanto à efetivação do ‘contradom’, de modo a se afastarem o máximo possível do contrato, do comprometimento contratual (mercantil ou social), e também da regra do dever, na verdade, de qualquer regra de tipo universal” (Godbout: 1998, p. 08).

A “Dádiva” parece encontrar um outro ponto localizado entre liberdade e obrigação, interesse e interiorização das normas, construindo um paradigma distinto dos paradigmas do crescimento e da socioeconomia: tornando-o fundamentalmente diferente do mercado e do Estado que não reforçam ou suscitam o vínculo coletivo. Portanto, a opção pela referência à teoria da dádiva apontada por Mauss (1974) foi para melhor compreendermos o desenvolvimento econômico ribeirinho. As sociedades possuem a prática da troca e do contrato caracterizada pela obrigatoriedade da retribuição do presente dado, seja ele material ou imaterial, o dado há de ser recebido e retribuído, é um fato social “total”, não é um

movimento individualizado, mas coletivo: entre as famílias, entre as parteiras/benzedeadoras e as “pacientes”, entre os ribeirinhos e os comerciantes de fora (antigamente representados pelos regatões).

Apesar de suscitar uma atitude despreziosa, este dar-e-receber é imposto e interessado e estabelece um forte vínculo entre doador e donatário, alternando paulatinamente suas posições, em um movimento cíclico e constante. Decorrencia do fato de que “a coisa recebida não é inerte” (Mauss: 1974, p. 54), pois “coisa tem alma”, se presenteia com “alguma coisa de si”, cria-se, portanto, uma comunicação entre as pessoas, uma intersubjetividade. (Idem, p. 56). A recusa do dar ou do receber pressupõe uma ofensa extrema, ausência de dignidade. “O doador se dá ao dar, e, ele se dá, é porque ele se deve – ele e seu bem – aos outros.” (Idem, p. 129). A lógica dessa modalidade de relações de troca informa a perspectiva dos ribeirinhos com a natureza, com as pessoas e com o sobrenatural.

3.2.3 O gênero feminino

*O poder se revela, às vezes, com infinita sutileza.
(Rita Laura Segato)*

Gênero é apenas um conceito, não tem capacidade para interrogar e mudar os paradigmas históricos existentes. De acordo com Segato, (1998, p. 08) a noção de “Matriz sexo-gênero”, comporta a idéia do sexo como algo orgânico, anatômico, de dimensão biológica e de gênero como algo preenchido com conteúdos particulares por cada tradição, remetendo a dimensão cultural. Entretanto, entende haver um “composto de gênero, e não um ser monolítico, unissêmico, que as representações geralmente indicam”. (Idem, p. 16).

Definir o que é Ser homem ou o que é Ser mulher vai muito além das constatações biológicas, é necessário percorrer um trajeto que determina a própria constituição da humanidade, pois considera posicionamentos, posturas de um e de outro ao longo dos tempos, uma hierarquia institucionalizada que ultrapassa o lar e se firma para além dele. A história nos mostra o ir e vir de interpretações que se fazem do feminino. Muitas delas, inclusive, se apresentam paradoxais dentro de mesmo período.

“As relações de gênero são construídas a partir das diferenças sexuais, portanto, não são naturais. São criações da sociedade. Sendo o gênero uma construção social ele não se apresenta sempre da mesma forma em todas as épocas e lugares, depende dos costumes, da experiência cotidiana das pessoas, variando de acordo com as leis, as religiões, a maneira de organizar a vida familiar e a vida política de cada sociedade ao longo da história. (...) A identidade de gênero inclui tudo o que se relaciona com o nosso desenvolvimento psicológico e também sexual. Ela vai se construindo ao longo da vida de cada pessoa, se estruturando a partir dos valores e normas que cada sociedade apresenta para o homem e para a mulher: vontades, desejos, sonhos, enfim, jeitos de ser.”(Gouveia e Camurça: 1997, p. 13)

A discussão sobre gênero é um foco de divergências, inclusive quanto à própria aceitação da diferença significativa entre os gêneros. Balandier (apud Oliveira: 1999: 143) qualifica a questão do gênero como ‘o paradigma de todos os paradigmas’ por entender essa ‘diferenciação inevitável e universal capaz de extrapolar qualquer cultura e qualquer tempo’. E “dissolver e fundir homens e mulheres, masculino e feminino, no magma de uma natureza humana indiferenciada, é romper a própria dinâmica da vida”. (Idem)

Segundo Gebara, (2000, p.107) “falar de gênero é afirmar a pluralidade do humano”, sendo impossível definir o que é um homem e o que é uma mulher, cada sociedade e época normatizam a existência de homens e mulheres, atribuindo-lhes identidades específicas. No Ocidente, a norma foi a dominação masculina, conforme aponta Bourdieu (2003), e esse fato produziu um dualismo hierárquico inscrito no funcionamento social e cultural do Ocidente. A história das mulheres, portanto, é de ordem política.

“Os gêneros constituem a emanção de posições numa estrutura abstrata de relações que implica uma ordenação hierárquica do mundo e contém a semente das relações de poder na sociedade.” (Segato: 1998, p. 03)

A mulher só pode ser definida singularmente não havendo, portanto, a possibilidade de conceituá-la universalmente. Ela só pode ser compreendida uma a uma, em suas especificidades e individualidades. Ao trazermos essa discussão para o espaço ribeirinho, vale mencionar D’Incao (1997) que entende ter a mulher na Amazônia um modo de vida diferenciado de todas as outras mulheres, considerando que nesta região a vida social é “tecida por diferentes grupos, em distintos tempos referenciais e diferentes expectativas e de posições econômicas diversas”. (p. 355)

O fato de que a ordem social é um produto eminentemente humano implica que a discriminação entre os sexos é socialmente construída. As distinções entre homens e mulheres referem-se ao fato de que os primeiros “vivenciam o mundo mais em termos de separação e independência” e as segundas têm experiências “mais centradas no cultivo de conexões e interdependência, construindo relações morais baseadas nos cuidados com os outros”. (Sorj: 1992, p. 145)

Temos, portanto, duas vertentes na Antropologia sobre gênero: a primeira que se refere à “tendência universal de se ordenar numa estrutura hierárquica” que reconhece a dominação de um sobre o outro, e a segunda “de dimensão construtivista e relativa dos gêneros”, que nega totalmente o determinismo natural e o essencialismo biológico, baseados numa diferença natural entre ambos. Homem e Mulher são produtos histórico-culturais e não fatos da natureza.

Problematizando a questão, Segato (1998) indaga: “Como conciliar, portanto, a relatividade das construções culturais com a tendência universal da representação do gênero como hierarquia?” (p. 10). Pois, apesar das diferenças culturais e do princípio relativista que coloca o gênero dentro de uma perspectiva construtivista, detecta-se uma tendência geral à subordinação da mulher.

Michel Rosaldo (1974) situa a hierarquia como oriunda da separação dos trabalhos da mulher e do homem nas esferas doméstica e pública (mais prestigiada e valorizada), respectivamente. “A esfera pública moderna não somente constitui-se como um território exclusivamente masculino e não neutro, mas também como um domínio do homem branco, com posses e “moral”, ou seja “normal” do ponto de vista da sexualidade,” (Segato: 1998, p. 07). De acordo com Gebara (2000), Rousseau e Comte alegam ser importante o distanciamento da mulher das competições econômicas e das políticas atuantes no capitalismo como forma de preservá-la ou torná-la imaculada já que a ela cabe a educação da prole e a preservação da família. Gebara atribui a este fato a divisão do papel da mulher no privado e no público como sendo espaços discriminadamente: de um lado o mundo ‘puro’ e, do outro, o mundo ‘impuro’.

Para Nancy Chodorow (1974) “a subordinação feminina se dá pelo fenômeno da socialização em proximidade com a mãe, sem jamais transformar-se num ser autônomo” (p. 07). Fato decorrente de não haver um corte claro entre a identificação primária com a mãe e a identificação secundária que dá origem à identidade de gênero. “A filha é percebida como uma continuidade da mãe, o que a impede de emergir como um ser plenamente separado” (Idem). Ao afirmar que “ninguém nasce mulher, mas torna-se mulher”, Simone de Beauvoir (1986) ratifica a construção do ser mulher e do ser homem como sendo unicamente social.

3.2.4 Ecofeminismo: uma associação entre o feminino e a ecologia

*“(...) a diferença está presente entre as mulheres e ser mulher não define a totalidade do sujeito.”
(Françoise Collin)*

Vandana Shiva (1989, p. 16) afirma que dentro da compreensão ocidental “todo desenvolvimento que se apropria do princípio feminista, protecionista e ecológico equivale a desenvolvimento errado”. Nessa perspectiva, estabelece um elo entre as formas tradicionais de produção e a sustentabilidade do ambiente, pois entende ser o meio ambiente visto comumente “como um ‘recurso’ separado e à disposição da humanidade, algo inerte, passivo, uniforme, separável, fragmentado e inferior a ser explorado” e, conseqüentemente, a mulher vai sofrer o mesmo tratamento: “seu conhecimento que era ecológico, plural, foi sendo inferiorizado e perdido. (Gawora: 2003, p. 65) Esta constatação pode ser confirmada pelo tratamento dispensado às plantas cultivadas no quintal pela mulher ribeirinha: desvinculado da exploração ambiental e bem representada pela monocultura cujo único objetivo é o lucro. Considera, ainda, ser a recuperação do ‘princípio feminino’ o caminho a ser trilhado para a promoção da vida, da preservação da Natureza.

A defesa de um princípio feminino perdido, garantidor de uma harmônica relação da humanidade com a natureza é contestada por Di Ciommo: “nem todas as mulheres são sensíveis, cooperativas e solidárias com a natureza” (2003: p. 435). Pois não se pode, de fato, atribuir à mulher o *status* de defensora suprema na natureza, nem das ribeirinhas.

Jucandella (1997) afirma ser o feminismo desafiador e transformador do sistema de gêneros, da divisão sexual de trabalho e da distribuição desigual dos recursos entre homens e mulheres. O ecologismo deve, da mesma forma, desafiar e transformar as relações entre as pessoas e o meio ambiente, impondo formas mais justas do processo de apropriação, feita por uma maioria, dos recursos da natureza. O feminismo ecologista enfatiza a necessidade de modificar o feminismo e o ecologismo simultaneamente a fim de garantir que as propostas de ambos, se conjuntas, apontem para alternativas concretas e viáveis de desenvolvimento sem se perder de vista a preservação do ambiente.

A vinculação da capacidade reprodutiva da mulher e da natureza permite tornar o feminino e a natureza similares por serem mães, fontes da vida. A mulher, em muitas culturas antigas era tratada em projeções distintas: maternal ou incontrolável, pois, como a natureza, violenta, selvagem e indomável. Tanto podia gerar ordem quanto desordem.

O ecofeminismo e o ‘feminismo da diferença’ percebem a atuação da mulher no espaço público e no privado, como diagnóstico para nosso entendimento da vinculação entre

mulher e natureza. Este conceito surge, segundo Jucandella, (1997) de um discurso utópico em que se pretendia a construção de uma sociedade ecológica democrática e imperativa no respeito dispensado à natureza no uso da tecnologia, diluindo a dicotomia cultura/natureza. Por que as mulheres ficaram, por muito, ausentes do espaço público, confinadas à esfera privada, tiveram retardadas as possibilidades de se serem sujeitos coletivos. Neste contexto, as mulheres pobres constituem um segmento ainda mais vulnerável da população, merecendo uma atenção mais focada, ou seja, políticas focalizadas.

O ‘feminismo da diferença’ compreende ser o espaço público eminentemente masculino e racional; e o privado, solidário, maternal, afetuoso e, evidentemente, feminino. Mas não podemos constatar essa representação em todos os momentos históricos nem em todos os lugares. Em uma concepção biocêntrica das relações homem natureza, mundo natural e cultural tem direitos idênticos, o que retira do homem o poder de domínio sobre a natureza. Haveria uma ausência de hierarquia entre homem-natureza que poderia ser extensiva à relação homem-mulher.

Sorj (1992) alega que a ausência de limites entre o público e o privado deve-se ao fato da mulher não precisar romper os limites da casa para ter acesso ao mundo público, pois ambos vêm diminuindo significativamente suas diferenças. “Incorporar a mulher à esfera pública significaria exigir delas que abandonassem sua identidade particular em nome de uma universalidade que lhes é alheia.” (p.145). Segundo Lima e Pozzobon (2000) “O paradigma da sujeição impedia a visualização da relação dialética entre formas sociais e meio ambiente, que implica em uma relação de mão única, mas bilateral.” (p. 02) O ecofeminismo é entendido como a segunda ou a terceira onda do feminismo. A conexão essencial que o ecofeminismo faz mulher-natureza é que ambas receberam por parte das sociedades ocidentais e patriarcais o mesmo tratamento de subjugação e domínio. O ecofeminismo valoriza a maternidade como um diferencial entre os gêneros, responsável por provocar movimentos e dinâmicas femininas capazes de “ampliar a visão do meio ambiente como sujeito que nos mantém e sustenta”. (Di Ciommo: 2003, p. 424))

Os princípios gerais do ecofeminismo podem ser agrupados em três grandes pontos de vista: econômico, político e de gênero ou ambiental. Da perspectiva econômica, a dominação das mulheres e a exploração da Natureza são dois lados da mesma moeda; do ponto de vista político, identifica o homem com a cultura e a mulher com a natureza, sendo a cultura também uma forma de domínio; o terceiro sintetiza dizendo que a visão de mundo feminino foi integrada à Natureza como idéia de subjugação e dominação. Entre as suas correntes encontramos a anarquista ou radical, a socialista, a liberal, a espiritual.

Segundo Jucandella (1997) as três propostas ecofeministas são:

- a) Ecofeminismo Radical – Ratifica a idéia do essencialismo destacando conexões históricas, biológicas e sociais entre mulher e natureza, oriunda de um modelo patriarcal. A fertilidade e a geração, então, aproximam mulher e natureza e as tornam cúmplices. Apresenta a proposta da recuperação dos valores matriarcais como um instrumento de poder cristalizado dentro de um ativismo ecológico próprio.
- b) Ecofeminismo Liberal – Baseia-se no feminismo da igualdade e na teoria conservacionista da natureza e entende que o modelo de desenvolvimento econômico atual causa impactos negativos ao meio ambiente, justamente, por não utilizarem racionalmente os recursos naturais e nem terem uma legislação ambiental eficiente. Tanto gênero quanto o meio ambiente são construções sociais. Atribui a exploração da mulher como consequência das ínfimas oportunidades obtidas, ao longo da História, de acesso à educação e ao trabalho remunerado. Não defende uma atitude diferencial entre ambos no que se refere ao tratamento da natureza, pois ele pode ser desrespeitoso em ambos os casos. Apresenta a proposta de reformas ambientais que incluam as mulheres nas discussões e decisões sobre a gestão dos recursos naturais, pois o fato de as mulheres ocuparem há muito uma posição marginal as autoriza a fazer uma leitura mais realista sobre as questões ambientais e, assim, elaborar propostas mais viáveis de preservação do meio ambiente.
- c) Ecofeminismo Socialista – Considera que os problemas de ordem ambiental sejam intrínsecos ao patriarcado e ao capitalismo, justificando a exploração da natureza como decorrente da utilização de técnicas unicamente voltadas para o crescimento e o progresso econômico. O capitalismo teria separado o homem da natureza e provocado uma relação hierarquizada entre ambos, da mesma forma que esta hierarquia se dá na sua relação com a mulher ao inviabilizar sua participação histórica na economia. Os ecofeministas, em geral, entendem que a suposta reclusão doméstica a qual as mulheres foram submetidas ao longo do tempo e, conseqüentemente, o afastamento delas da lógica da produção e da indústria cultural as tornaram mais próximas do natural e do ecológico. Ou, pelo menos, mais hábil para mediar um diálogo, há muito, mal articulado entre os homens e a natureza (Sorj: 1992).

Há, entretanto, um ponto nevrálgico da discussão sobre a ‘conexão especial da mulher com a natureza’, pois ao fazê-la, estaria anulando o avanço conquistado, em vincular a mulher à cultura: relacioná-la à natureza a excluiria de uma relação com a cultura. Esta conclusão

parece simplista, pois as possibilidades reais destas semelhanças entre mulher e natureza não a impede de ser associada à cultura. “Podemos conscientemente escolher a aceitação da conexão mulher-natureza, participando da cultura, reconhecendo que a desvalorização da doação da vida tem conseqüências profundas para a ecologia das mulheres” (Di Ciommo: 2003, p. 424)

O tratamento dicotômico que se dá à natureza/cultura é falso. A cultura se apossa da natureza e esta se interpõe nos seus avanços ou retrocessos. Talvez, exatamente por causa deste equívoco é que ainda não tenhamos encontrado o caminho ideal para o desenvolvimento sustentável. O fato de as mulheres pertencerem ao mundo da cultura não as exclui de pertencer ao mundo da natureza. Aqueles que ocupam o espaço urbano e industrializado não são impedidos de assumir posições preocupadas e cautelares em relação ao meio ambiente e nem vice e versa.

Quanto à questão da especificidade de gênero, Araújo defende serem as mulheres mais sensíveis e empáticas do que os homens, o que vai ao encontro dos preceitos ecofeministas.

“As mulheres são diferentes dos homens porque no centro de sua existência estão valores outros: a ênfase no relacionamento interpessoal, a atenção e cuidado com o outro, a proteção da vida, a valorização da intimidade e do afetivo, gratuidade das relações. Em uma palavra, uma identidade que provém da interação com os outros. Daí serem as mulheres mais intuitivas, sensíveis e empáticas.” (2005, p. 07)

Ao atribuir tanto à mulher quanto à natureza características de mãe e de doméstica surge um problema: estaremos perpetuando a sua ‘subordinação universal’. (Di Ciommo: 2003). De acordo com Sorj (1992), é preciso desmistificar a relação construída pelas ecofeministas entre mulher/natureza e homem/cultura, sobretudo no ponto em que defendem serem as mulheres mais capazes de cuidar da natureza em função das características domésticas ou maternais de ambas. Por terem permanecido no âmbito privado, as mulheres teriam se afastado da lógica produtivista industrializada, tornando-se, portanto, capazes ou preparadas para dialogar com a natureza. Defende que, justamente, o “acesso ao mundo público” lhes deu a confiança necessária para “criticar a cultura e propor mudanças” (p.149), inclusive por que “a natureza tanto pode ser fonte de vida como de morte, de criação como de destruição, de prazer como de sofrimento”. (p.150) Inclui-se, como exemplo, a luta das mulheres por melhores condições de vida ao participar de movimentos sociais, apoiadas ou não por alguma instituição.

“A idealização de um vínculo inquestionável entre mulheres e natureza obstrui as análises das diferentes formas pelas quais as mulheres se situam em relação ao seu entorno e

como está organizado o poder político” (Pacheco: 1997, p. 05). Além de uma discussão ainda não intensa neste sentido.

Ao associar mulher e natureza, se tem como elo fundamental a maternidade, o cuidar, o nutrir. Mas não é o fato de ser mãe que faz da mulher a eterna generosa e protetora nem de seus filhos e nem da natureza. “A diferença está presente entre as mulheres e ser mulher não define a totalidade do sujeito” (Di Ciommo: 2003, p. 434). Outro eixo comum apontado pelo ecofeminismo refere-se à opressão sofrida historicamente por ambas, o que deveria impor à mulher “pensar o mundo sob a ótica do cuidado”, mas o “fato de estar secularmente longe da cultura, identificada com a natureza em seu papel subordinado, não atribuiu ou atribui à mulher nenhum papel salvador especial, pois se a identificação existiu, a proximidade nem sempre foi desejada, admitida ou consciente.” (Idem, ps. 439/440) Em síntese, o Ecofeminismo pressupõe:

1. Uma ordem simbólica patriarcal determina conexões entre a dominação e a exploração das mulheres e da natureza ainda que com enfoques diferentes;
2. Mulher e Natureza, semelhantes. O homem, entretanto, mais próximo da cultura;
3. Mulher e Natureza, por terem sido dominadas e exploradas igualmente pelos homens, possibilita à mulher compreender e lidar com a utilização irracional do meio ambiente;
4. O movimento feminista e o ecologista têm objetivos comuns: igualdade de direitos e abolição da hierarquia. Juntamente podem construir alternativas teóricas e práticas para o desenvolvimento sustentável. (Jucandella: 1997)

Duas referências do ecofeminismo polarizam a discussão: Vandana Shiva (1989) e Bina Agarwal (1994). A primeira entende que o modelo de produção capitalista, voltado para o crescimento tecnológico e econômico tem afastado o homem da natureza. A segunda discorda ao afirmar que nenhuma sociedade pré-capitalista deixou de explorar a natureza. Quanto à relação gênero/ambiente, Shiva insiste serem as mulheres mais aptas a enfrentar os problemas ambientais, considerando que 60 a 80% das mulheres rurais, de países em desenvolvimento, obtêm diretamente da natureza os alimentos, criando uma dependência imediata destas com o meio ambiente, pois a destruição dos recursos naturais é uma ameaça real as suas existências. O problema é: aos homens que sobrevivem do uso direto da natureza, incluindo aí os ribeirinhos, não poderia ser atribuído igualmente relação ecológica de proteção ao ambiente tanto quanto a mulher? O alimento retirado diretamente da natureza torna a mulher consciente do seu papel enquanto gestora de propostas ambientais, ou apenas uma sobrevivente? Se o conhecimento empírico sobre como lidar com os recursos naturais a

coloca numa posição privilegiada, por que não aos homens detentores do mesmo conhecimento? Além de que não podemos ignorar que a ausência do homem do processo produtivo comprometeria o resultado final.

Torna-se imprescindível, portanto, que as calamenses criem canais de debate de forma a definir prioridades e estratégias voltadas para a construção de políticas públicas prioritárias para o desenvolvimento de Calama sem perder de vista os princípios da sustentabilidade; ainda que as políticas integradas de gênero sejam ainda muito inexpressivas nas administrações brasileiras, pois a globalização, segundo Silveira, potencializa as desigualdades entre homens e mulheres, entre raças e etnias. É necessário observar, entretanto, que “as políticas de família devem ser pensadas nesse eixo de autonomia e redivisão das tarefas de cuidado, superando a abordagem de que a mulher é a única responsável pelas tarefas domésticas e de cuidado com os filhos. (...) Superando a reprodução da tradicional divisão sexual do trabalho, sobretudo, quanto ao reforço de trabalhos tidos como ‘de mulheres’, oferecendo opções restritas para gerar renda, tais como agrupar as mulheres em grupos de geração de renda, de costura, cozinha.” (Silveira: 2003, p. 09)

E deve ser atribuído a homens e mulheres igual valor sem, com isso, deixar de reconhecer as necessidades específicas de cada um, de forma que Estado e sociedade os contemplem igualmente, tais como: geração de emprego, renda e capacitação, acesso à propriedade, combate à discriminação do trabalho.

4 OS DISCURSOS DAS MULHERES DE CALAMA

4.1 Os discursos

*Não há discurso sem sujeito e não há sujeito sem discurso.
(Pêcheux)*

4.1.1 Luíza, 68 anos, parteira, viúva.

“Eu cuido deles tudo com chá.”

Eu era parteira, mas agora eu não sou mais. Agora é a irmã (da Igreja Evangélica). Mas a maior parte aqui tudo é meus filho. Aquela menina que tá lá, aquela morena. Tudo é meu filho, é neto, é tudo.

Eu nasci no Humaitá, aqui pertinho, mas de lá eu vim pra cá. Faz muito tempo que eu tô aqui. Não lembro... Acho que vinte e nove anos. Quando meu marido faleceu: velhim, velhim ele tava. O pessoal dizia que eu era filha dele e eu dizia que eu era a esposa dele. Quando eu casei, ele tinha vinte e cinco anos e eu treze. Eu dava banho nele e fazia mingau, dava pra ele. Quando ele morreu só essa minha (filha) era pequena.

A minha mãe era índia. O nome dela de índia, de indígena era, na língua do índio, era Iraí. Mas de civilizada, batizaram ela de Maria Auxiliadora. Ela foi pega no mato mesmo. Ela era índia Parintintim! Foi meu pai que pegou, amansou. Meu pai era amansador de índio.

Nós não morava aqui não, nós morava lá no Humaitá e lá é muito bonito. A gente não morava lá na vila, onde dava aula, a gente morava mais aqui na frente. A gente tinha, a gente tem o luar da gente lá, a Bela Vista é nossa, ele deixou pra gente, mas nós não pode nem cuidar. Tem castanha, tem sova, tem muita coisa assim. Nós não fica lá sozinha não, só, porque é perigoso, mas a gente não sabe quebrar. É distante, é distante demais e depender dos homens pra poder ficar lá. A gente não sabe como andar no mato só. É perigoso, é perigoso tem onça. Ninguém sabe atirar. Deus o livre! E meu filho que trabalha lá dá toda a assistência pra gente aqui.

Aqui dá pra gente viver bem, aqui é bom! Eu pego uma barriga de uma mulher e me dão peixe, me dão farinha. Hoje ainda trouxe um bocado de peixe. Eu pego a barriga porque tem uma tal de mãe do corpo. É um negócio da barriga da gente que bate assim mesmo, que é que nem um coração. Aí quando aquilo tá muito operado elas mandam me chamar e eu arrio e pronto. A barriga fica dura. Aí eu cuido e pronto. E eles me dão farinha, peixe, me dão o que vocês quiser, eles dão. Eu só faço assim, colocar no lugar, fazer massagem, assim,

espinhela caída. É dom que Deus dá. Faço remédio pra mãe do corpo quando tá operado. Faço chá quando menstruação vem demais, eu faço chá pra hemorragia, eu faço tudo. Conheço a planta: a matuquinha, a marrequinha, essas plantas. Quando tá com cólica pode me chamar. É eu fazer um chá, bebeu, pronto! A matuquinha e a marrequinha são boas pra cólica. E é bom mesmo! Teve uma menina que veio de São Paulo: Renata, o nome dela, eu perguntei se ela queria que eu fizesse um remédio que ela ia ficar curadinha. Fiz, levei pra ela lá, e ela ficou boa. E quando a mulher custa a disocupar, eu vou no canavial, aquilo lá tudo é cana, corto três ôio e boto pra assar no fogo. Fogão à lenha. Aí deixo esfriar, bato aquele ôio da cana, deixo esfriar, sovo, boto três pedrinhas de sal e disocupa na hora. Já vi muitas mulheres que com os poderes de Deus deixaram de fumar. Eu cuido deles tudo com chá.

Uma vez, eu disse pra ela ir pro SUS. Eu não fico não porque a gente é responsável pela aquela pessoa. “Você vai ganhar esse filho no Humaitá, essa semana, porque tá difícil você ganhar esse filho!” Porque ela tinha problema e a criança tava assim, engordando. A gente pegava... Tem uma menina ali no São Francisco. Acho que aquela menina tem duas criança, porque tem uma cabeça assim e outra assim. Acho que a criança tá de atravessado, um. Já avisei: ela vai ter no Porto Velho. “Você vai ter filho em Porto Velho!” Eu tive com a minha sobrinha, uma gordona: “tá difícil, mas tu vai ganhar”. Quando foi no dia que ela mandou me chamar, eu fui, com Deus em primeiro lugar, primeiro Deus porque Deus é grande. Ela teve um passando e, quando eu cheguei lá, teve o outro. “Não disse que era duas criança!”

A minha filha cria os filhos aqui porque é um lugar muito tranqüilo sobre os filhos. Tranqüilo demais. A filha dela precisou estudar, mas ela não gosta da cidade porque é muito violenta. Ela tem condição, tem onde morar em Porto Velho. Tenho outra filha que mora lá, tem irmã no Humaitá, mas não gosta. Porque aqui os filhos vai e volta, com saúde, com vida, sem violência, sem coisa assim... Volta. Mesmo com as dificuldades. Remédio não precisa porque tem eu: chá caseiro, xarope caseiro, jatobá, casca de manga.

Então uma coisa que eu não gosto é violência, principalmente na frente das criança. Lá, tem que ficar tudo trancado em casa, fora que na cidade a gente tem cada exemplo. A gente fica horrorizada! Ela tá aqui comigo desde a época que o pai morreu, aí que não quis me largar mesmo. A outra mora em Manaus, aí fica só ela comigo e com os filhos. “A mamãe tá velhinha, ela tem problema de coração e eu tenho medo de ela morrer assim, longe da gente.”

Eu gostava mais de Calama antigamente. Era fácil, naquele tempo tinha peixe, tinha tudo, tinha fartura. Agora tem que vir de Porto Velho, tem que comprar, ganhar, produzir. Na

cidade tem que trabalhar senão ninguém come. Mas aqui todo mundo come. Hoje me deram farinha e peixe. Cacho de pupunha, dão para gente cacho de banana, Deus traz pra dentro de casa. E o pai dos meninos dá a mesada. Os dois menino que tá com a Morena são meus neto. Eles tão pra lá. Se eles quiser vir que venham, se não quiser... Tenho outra filha que mora lá no Nacional. Tem seis filho, são tudo escadinha, tudo pequenininho. Daí ela deixou comigo. Eu falei:” minha filha, deixa essas crianças pra mim”. Aí ela deixou.

Naquele tempo, nossa! Eu era nova, tinha força. Esse pedaço aqui, quando eu era nova, era cheinho de abóbora, tomate, couve. Agora eu não presto pra nada. Acabou porque chegou a água. Eu tinha tudo no quintal, mas quando chove a água vem bem aí e acaba com tudo.

Olha a comadre ali, lutando... Ela vai me trazer peixe. Eu vou aqui na beira e chamo a comadre: “hora de pescar, Vão bora!” Eu pesco aí no perto, com anzol. Gosto quando tá puxando a linha. Mas pra mim tendo a carne... Ave Maria, eu adoro! Qualquer tipo de carne. Mas também, se a pessoas traz o peixe eu trato tudinho, como. E todo o pessoal que traz, mas eu prefiro a carne, verdura, tomate, essas coisas assim, mas adoro mesmo!

Minha menina tá pra Manaus. Aí eu disse pra ela que se eu pudesse ir com ela, eu ia. Eu só tô esperando minha aposentadoria. Vem agora, eu tô esperando. Aí eu vou passear um pouco. Eu tenho uma filha que mora no Humaitá, em Nazaré. Ela compra carne e peixe. Carne ela não gosta não. Aquele bife com tomate... Quando a Morena tem (carne) ela não se esquece da gente. Ela manda pra mim, aí eu pego e faço aqueles cozido, pirão escaldado que eu gosto. Carne de caça aqui é difícil. Aí não dá. Não dá pra comer carne. Tem que comer peixe mesmo. E peixe tem também uma época que não dá muito! Não dá mesmo! Compramos arroz, feijão, macarrão, óleo, conserva (enlatados). O ovo também eu não gosto muito não. E tinha galinha, mas a água carregou. Mas eu vou criar de novo, se Deus quiser. Com a aposentadoria eu compro a galinha de granja.

4.1.2 Dona Sinhá, aproximadamente 90 anos, aposentada e foi parteira:

“O único perigo mesmo é o jacaré na hora do banho.”

Agora a vida tá mais fácil: tudo era na beira do rio. Eu tinha medo de bicho quando ia dar banho na criançada. Medo de jacaré, quando ele ia mergulhar aparecia e todo mundo voltava para trás. Pra banhar menino eu ficava com medo. Uma vez eu fui pra casa do velho, meu sogro e quando nós ia tomar banho, nós foi em casa, elas tiraram a roupa e correram. Chegaram no rio. Uma chamou a outra. O jacaré foi ao lado da outra e ela pulou no meio. Ai meu Deus, pelo amor de Deus livre minha menina da boca desse bicho! Aí eu fiquei com coragem. A perna tremia tanto. Eu fiquei com medo. Aí uma mergulhou para cima e a outra para baixo pra se afastar dele. Ele ficou arrondando. Chegando em casa eu falei: vou fazer vocês apanhar. Aí o velho pegou. Olha! Eu até não concordo com essa, mas você pegue e dê uma pisa nelas porque me fez raiva. Outros bicho que tinham era cobra, mas cobra não mora na água. O único perigo mesmo é o jacaré na hora do banho.

Depois que o meu marido morreu eu pesquei muito. Pegava isso aqui, botava na canoa, levava as bolinhas... Pegava jatuarana, pegava tudo que é peixe. Os meninos trabalhando aí eu dizia: já peguei o almoço. Às vezes ia um menino, às vezes eu ia sozinha. Eu pegava o peixe e vinha pra cá... Pescar era bom demais, eu ainda gosto de pescar, mas não tem mais jeito. Meus filhos tavam trabalhando e eu pescando para eles. Agora já não tem tanto peixe. Naquela época, tinha um homem que comprava carne, conserva, arroz, trazia comida pra mim.

Eu não sei quantos netos tenho. Moram todos os filhos em Porto Velho. Eu queria morar só aqui por que tem um tanto de gente que vem me ver, eu sou viúva.. Daí um filho me pediu para morar comigo, eu não mando em ninguém não, a vontade é dele. Graças a Deus nunca me aconteceu nada. Como tô aposentada eu dou dinheiro para ele e ele vai lá e compra o que precisa.

4.1.3 Zinha, 42 anos, professora de Ensino Fundamental, casada:

“O meu marido não trabalha, só eu.”

Moro aqui desde os três anos, não tenho vontade de sair daqui. Sou casada e trabalho na escola desde 1986. Trabalhar na escola é uma coisa boa pra mim, porque eu tenho um salário, é pouco, mas a gente sabe que no final do mês recebe. Dá para pagar, aqui quase não tem empresa, negócio de pagar ônibus, essas coisas. O gasto é só com comida. Na escola tem alguns professores que são daqui e outros são cearenses, amigos do Tié, eles dão uma força pra gente muito grande, alguns são emergenciais e outros já são contratados e estão no PROHACAP (Programa de Habilitação e Capacitação de Professores), lá em Porto Velho. Eu tô estudando muito, eu pretendo mudar. Eu comecei na quinta série e, ano passado, fiz a sétima e a oitava. Aqui só tem supletivo do primeiro grau. Pro supletivo do segundo grau, tem que ir pra fora. Eu só sairia daqui para estudar, só pra terminar o segundo grau, não tenho vontade de sair não.

O meu marido não trabalha, só eu. Ele não tem trabalho fixo. Eu tenho dois filhos, mas dois já são casados, e um neto que eu crio: tá com seis anos. Antigamente, só o marido que trabalhava.

Eu acho que Calama tá melhor hoje em algumas coisas: a comunicação ficou melhor, por causa do telefone. O transporte também melhorou: hoje tem duas, três vezes na semana, tem barco que vem até aqui⁷. Quando eu preciso ir pra cidade eu dificilmente vou à Humaitá, apesar de ser mais perto, prefiro Porto Velho porque é mais fácil. Tem o expresso, é bom, chega no mesmo dia, não tem que viajar à noite, aquela agonia. Agora, a questão de saúde é meio complicado ainda, por conta que não tem médico por causa do feriado, o hospital tava fechado: aí não tem remédio, não tem médico. Mas os livros pra escola e a merenda chegam direitinho na escola. Esse colégio é privilegiado, tem vaga pra todo mundo, atende a toda comunidade. E tem dois colégios: o João Batista e o Adelaide, que é até a quarta série e o outro é até a primeira série do segundo grau.

⁷ Atualmente não existe mais o “Expresso”, uma voadeira que fazia o percurso PVH-Calama em um terço do tempo do que os barcos grandes. Há barcos saindo de Porto Velho para Calama às terças-feiras (10:30h) e às sextas-feiras (12h), sendo a duração média da viagem de 12 horas, ao preço de R\$ 30,00.

4.1.4 Helena, 88 anos, aposentada, foi farinha, viúva:

“...aqui, era muito farto: tinha bicho, tinha caça, tinha tudo.”

Eu nasci no rio chamado rio Moderno, no distrito de Manicoré. Mas já tem muito tempo que eu estou aqui: uns trinta, trinta e cinco, por aí. Quando eu vim eu já era viúva. Meus filhos não nasceram aqui, só meus netos. Eu já vim para cá com os filhos, eu já tenho bisnetos. Eu vim pra Calama porque o meu cunhado veio pra cá, aí tem que o meu marido morreu, aí eu fui lá, aí ele me convidou pra vim passear com ele, meu cunhado sabe... Pra conhecer. Aí eu vim a primeira vez e gostei, aí eu fui até os filhos. Quando já fazia quatro meses aí eu fui pra lá de novo. Quando fazia um mês e quatro dias que eu tinha chegado ele mandou me chamar de novo, pra ver se eu ia passear com ele de novo, aí eu vim e quando eu vim já trouxe os filhos pra cá. Eu tenho um casal. Eu gosto daqui. Dá pra mim viver, eu tenho minha aposentadoria. Aqui não precisa de muito dinheiro para viver, aqui o que precisa é negócio de comida, sabe? Aqui já foi melhor, agora tá um pouco ruim. No tempo que eu cheguei aqui, era muito farto: tinha bicho, tinha caça, tinha tudo. A gente caçava com espingarda, ia pescar. Mas agora tá difícil!

Eu fazia farinha, agora a filha faz. Ajuda mesmo, ajuda pra comer, a gente não faz pra vender: a gente troca. Quando dá pra trocar a gente troca, quando não dá mais pra comer. É difícil pra fazer porque não tem mais material, tem que ter máquina pra fazer, não tem como buscar.

Minha filha teve oito filhos, eles dois, ela teve onze, não teve mais porque foi operada. Essa que tá aqui é filha dela, essa outra ali. Mora tudo aqui. Os netos mora tudo por aqui. Só tem um casal em Porto Velho. Ah! Tem um casal de neto, tem uma casada, outra solteira. De vez em quando eu resolvo ir lá. Era pra mim tá lá com meu sobrinho sabe, mas assim, eu não saio muito de minha casa. É tão distante da minha casa, que quando eu chego, tá tudo no mato, tudo sujo.

Já não enxergo bem. E ainda mais que eu não faço o almoço só pra mim, eu faço ainda, é, mas pra todo mundo. Mais outras coisas eu faço: lavo a minha roupa ainda, ainda limpo a minha casa.

Eu gostava, antigamente de ir apreciar o Carnaval, mas nunca gostei depois que meu marido morreu, não. Quando ele era vivo, não. Aí eu vim pra cá, fazendo farinha, trabalhando para os outros. Trabalhei aqui também como empregada doméstica do senhor que morava aqui, o seu I. Ele mora aqui ainda. Ele mora aqui em Calama. Ele tem um comércio. Aí eu ajudava

ele trabalhar na roça, fazer farinha, capinar roça. Eu ia trabalhar com eles também. Tudo na roça. É uma vida muito cansativa, depois não dá tempo nem pra passear, fazer festa, fica trancada em casa. Eu aproveitava pra dar uma limpeza feita na casa, fazia uma coisa na manhã, fazia outra coisa à tarde. Também eu nunca tive uma vida muito de sair. Sempre tomava banho, varria a casa e ia dormir. E assim ia passando, passando, passando até que chegou o tempo de me aposentar.

Depois de eu me aposentar, fui recebendo meu dinheiro. E aí já não tenho ido, mas é por causa da minha vista. Se não fosse a minha vista... Aqui não encontra remédio, o paciente vai lá se consultar, mas é por que não tem remédio. Chega lá não tem ninguém. Não é uma vida fácil! Até tenho vontade de sair daqui, mas aqui eu tenho minha casa.

4.1.5 Sarita, “aproximadamente 60 anos”, parteira/benzedeira, casada:

“Porque mulher num é que nem homem.”

Eu sou a médica. Faço benzedura! Coisa! Hoje, o menino tava brincando daí gritou: “Dona Sarita me ajude aqui!” Eu perguntei o que ele queria. Se a mulher tão gestante. Mas ele queria que eu puxasse ele. A mão dele, num sei nem lhe dizer como ficou. Isso aqui tava pra cá assim, chega tava inchado! Ele disse num ia pro médico... Foi bola!

Eu me atrasei agora porque fui comprar material dos meus netinhos. Já fez três meses que ele deixou quatro filhos, quatro filhinhos, e eu disse pros meninos que tem que ajudar. A maioria é empregado. Então, graças a Deus, até agora eu não... Eu digo: “meu filho, não fique assim... Deus vai dar um jeito!”

A Inês mandou me chamar que tá com dois dias que não levo chá para ela, pra endireitar a criança. Eu sei quando a criança tá enforcada, tá de banda! Sei quando tá de pés, tudo isso eu sei!... Eu sei fazer xarope, eu sei fazer pomada, remédio assim de planta. A pomada pra dor pra passar.

Quando eu assisti a primeira mulher, o meu filho tava com sete dias de nascido, eu tava com sete dias de resguardo dele. A primeira mulher... eu assisti sozinha. O papai dizia que era muito bom a gente ajudar as pessoas, mas assim de resguardo...! Tenho fé em Deus, em Jesus, e não me acontece nada. Quando cheguei eu rezei no ventre del: “ hei, você vai ter um filho não demora muito e é um homem...” Aí não demorou ela teve um tamanho de um menino. Dali nunca mais parei. Mas eu quero parar, mas o pessoal não deixa. Parar é uma coisa muito ruim.

Tudo é meu dom, nunca ninguém me ensinou, porque o meu pai era assim, praticante, ele não assistia às mulheres. No tempo dele, tinha vergonha de ver uma mulher assim, aí nós somos treze irmãs, treze irmãs e só que quem ficou com o que ele sabia sem que ensinasse fui eu. E aí tinha um monte de mulher de resguardo. O papai só queria saber qual era o nome da mulher, onde o bebê tava com a cabeça, os pés, aí ele rezava a mesma oração que eu rezo e mulher ganhava. Pois é, tudo foi dom mesmo, graças a Deus! Você acredita, mas tem que demonstrar não ter medo.

Às vezes, não dou jeito... Às vezes, até na mão de médico morre. Se eu vejo que ela não tem passagem, aí eu abro parênteses e digo: “olha, eu não vou conseguir fazer, só Deus de fato. Eu vou deixar lá dentro do hospital”. O doutor médico disse que quando eu vou deixar é porque não tem jeito mesmo!

Eu disse pra comadre Santa que a menina ia dar uma mão-de-obra pra nós por causa da eclampse, eclampsia. Quando o dia amanheceu, era seis homens para agarrar, ela começou apertar, pegou pra morder a minha barriga, eu tenho a marca, daí levamos pro doutor. Mas, hoje já tá grandona, a menina, graças a Deus!

Eu vejo, pego na pessoa, rezo, aí eu vejo o que precisa. Eu tenho uma planta que se chama marcela, a criança depois que nasce você pega ela, ferve com a folha de lima e lava a criança, não demora muito sai aquela descarga e é muito bom pra aquilo, vai experimentando e vai dando certo.

Eu sei que a criança tá doente, de noite, eu dormindo, eu tenho aquele sonho, eu digo eu não tô dormindo, eu tô acordada, eu digo... meu Deus! Que remédio que eu colocaria, então eu tenho muita planta por causa disso. Aí chega no outro dia aqui, paro, rezo. Muito remédio é difícil faltar porque agora a minha casa tá arrumando. Não é fácil construir uma casa.

Ainda não arrumei meio de me aposentar, pejejo... Têm muitos que me pagam pelo meu trabalho, mas outros... nem muito obrigado, é como os meus meninos não querem, eu já tô quase deixando, assim, de parteira. É uns pagam, outros num pagam, uns vem e me dá uma coisa, assim, eu vou recebendo porque pra de tudo não ficar.

Eu disse pras meninas aprender porque já sou de idade, vocês devem aprender, aí quando sei que tão doente, hum... Quando eu fico doente daquela doença que chama virose, eu digo: “meu Jesus, me dê força, me alimente porque eu não quero ir pra Porto Velho... A gente fica tão nervosa de hospital, sinceramente, eu já perdi duas sobrinhas, duas irmãs dentro do hospital, agora perdi meu filho que não tá com três mês. Meu filho queria que eu esquecesse era do que eu sei. Eu to ruim desde quando eu perdi meu filho; ele foi pra Porto Velho, bom de saúde e aí... Eu já agüentei tão firme, não é agora que vou perder a fé. A mulher dele trabalhava, a casa, ela vendeu a casa, ela disse que não suporta. Mas que ia andar arrumada. Eu acho muito bonito. Toda vida ele gostava era muito de ver mulher andar bem arrumada, ele nunca empatou ela andar assim. Eu acho muito feio uma menina nova andar fedorenta.

Eu moro aqui com meus dois filhos só. O meu marido trabalha lá na fazenda, ele vem de oito mês e pouco, porque ele luta com os gados lá, aí ele não pode ficar pra lá e pra cá. Porque todo mundo pensa que eu sou viúva, a maioria do pessoal, só quem não me conhece. Ah! Mas eu gosto disso, só sai escondido. No meu tempo, filha do meu pai não saía de casa assim.

Eu nasci lá na Central, um lugar que tem lá no fim mesmo. Eu gosto daqui, eu gosto. Se eu gostasse de Porto Velho eu morava lá, porque meu filho mora numa casa tão boa. Mas eu gosto daqui porque é calmo, meu umbigo não é enterrado aqui, eu gosto demais daqui.. Num

tem violência. Ano passado, eu fui passar o Natal na casa da minha filha e vim de lá corrida. Era um nervoso, nervoso, bem pertinho da casa dela: dois meninos, um rapazote, um de treze, outro de doze, dois, aí mataram uma velha. Daí, pegaram um pau e se meteram na casa da velha. Pra tomarem as jóias e a coitada velhinha, tinha muita jóia, tinha recebido dinheiro de três meses de aposentada. Num fico em Porto Velho não: um medo, um medo. Aqui ninguém vê isso. Tudo calmo. Na cidade a gente corre risco. Ainda mais agora já tem meus netinhos que perderam o pai deles... Tem mais é que ajudar no sustento deles. Tudo pequeno. Minha filha vai trabalhar numa casa, num sei o quê vou fazer, mas aí tem que ajudar. A mulher vai pagar um salário pra ela, eles ficam aqui, eles num sai daqui, tem que ajudar porque mulher num é que nem homem.

4.1.6 Lélia: 23 anos, estudante, solteira:

“As pessoas acham que aqui a gente vive que nem índio, que aqui só tem peixe...”

Tem gente que tem vergonha de dizer que mora em Calama. Toda vez que eu tava com ela (referência a uma amiga), ela tinha vergonha, eu dizia: essa aqui também morou em Calama. Ela ria toda sem jeito, não gostava de dizer que morava em Calama. Aí ele (um rapaz que nunca esteve em Calama): como é que é lá? Eu falei: é interior, é legal, só que não tem carro, nem moto. Aí ele disse que queria trazer a moto. A moto dele na beira do rio. Não, amor, lá não tem moto, só têm duas Bis, lá não tem. Ele já deu risada. Ali só tem peixe. As pessoas acham que aqui a gente vive que nem índio, que aqui só tem peixe... Mas não pode julgar quem nunca veio aqui. O lugar é legal, é uma ilha. Calama realmente é uma ilha, se você for observar, cercada de água. Porque é um lugar moderno sabe, a gente fica despreocupada. Não tem preocupação com nada. Por isso eu gosto daqui.

Ele falou que não vinha aqui por que não tem festa, não tem som. Ele disse que nós ficamos isolados do mundo e que nós devemos achar o máximo vir para a cidade. Grandes coisas Porto Velho! Eu não me admiro em nada porque eu adoro isso aqui, eu passo um tempo aqui e depois eu volto pra lá. Eu não minto, eu gosto daqui. Reclamo, às vezes, por causa da solidão, que eu me encontro com ela.

Ele agradeceu o almoço e disse pra gente não dar o endereço pras pessoas de Porto Velho porque elas têm medo de conversar com o povo do lago. Eu fiquei arrasada. Não tive nem ação de responder. O preconceito é porque a gente é ribeirinho. É interior. Eles avaliam pelo seu jeito de se vestir, pela maneira de você agir. E a gente acaba se surpreendendo, é totalmente diferente do povo do lado de lá.

Lá em Porto Velho, eu ficava assim na janela, mas a saudade que eu tinha daqui era totalmente diferente. Aqui é a cultura da gente. E eu volto a repetir, sair daqui só pela necessidade. Eu vou terminar o 2º grau, daí eu peço transferência e faço um cursinho em Porto Velho pra poder estudar. Se eu tivesse uma boa situação financeira eu não saía daqui não. Viajava, mas o meu ponto certo era aqui. Passear, mas voltava. As pessoas que vem de fora, lá eles imaginam que os “índios”, nós, “transam” na beira do rio e vivem procurando (sexo)... É assim que eles imaginam. Como em 1500. Eu dava tanta risada porque, às vezes, eles ficavam me perguntando. Às vezes, ficava o dia inteiro. Fazia aquela roda pra perguntar como era aqui: “Por que lá é tudo índio, tudo nu no meio da rua”. Mas aí quando chega é aquele impacto!

Mas quando se está namorando ninguém respeita. Porque quando aparece um cara interessante assim, pra namorar, todo mundo o acha interessante, todo mundo dá em cima. É porque a gente já conhece os meninos daqui... É por isso que tem mais homem. Se você for ver realmente, só você ver no fundo, ver aquela turma de homem no São Francisco, tem mais homem que mulher. Mas, também, vá ver os homens bom!

Uma vez, chegou uns rapazes... porque, realmente, quando você vem num lugar você tem uma visão, uma opinião diferente, então você já julga logo. Pré julga. Então essas pessoas chegaram, foi antes do Natal... Depois do Natal! E eram professores! Gente, dá licença: eu achei uma baixaria ! Chegaram aqui... um rapaz... ele chegou tomando. O rapaz chegou e perguntou onde ficava o Xeriquepau. Eu quero ver se esse Xeriquepau é pau mesmo! Quero ver se esse xerica é pau. E nós estávamos ali em frent, no supermercado. Tava eu mais uma colega minha e mais uma turma de colegas, que tava assim afastada. Aí eles subiram falando onde é que tá o Xeriquepau. E perguntava onde é que pegava o metrô aqui, e o ônibus. “Hey! seu idiota, Porto Velho nem tem metrô !” Foi terrível, sacaneei com ele, mas fiquei chateada. Mas já chegou assim... Nem conhecia, já chegou debochando das pessoas. Essas pessoas são pobres de mente e de espírito. Esse tipo de visão, esse deboche é muito chato. Acho que eles não pensaram.

Eu respeito a pessoa sincera. Quando eu faço um convite a um amigo meu e ele diz que não gosta do interior, tudo bem. É opinião, ele cresceu ali. O engraçado é que eles criticam, mas tão sempre por perto. Tão sempre por aqui. Interessante isso! Nunca aconteceu de alguém que a gente convida chegar aqui e querer ir embora porque a gente já avisa logo: lá não tem mercado, frutas assim... É interior mesmo. Se você gosta de aventura, pescar, essas coisas... lá é bom! Sempre as pessoas que eu convidei amaram e gostariam de morar aqui. Tá vendo! Vem a primeira e, talvez, a segunda. Aí a gente se contradiz porque têm pessoas que moram aqui querendo ser de outro lugar e existem outras de cidade grande que dão o maior valor. E muita gente já deixou outros lugares pra vir morar aqui. O T. é um. Taí a prova viva. Ele não tinha precisão de... uma pessoa estudada. Não teria precisão de estar aqui não. Eu acho assim, que a pessoa, no fundo, ela acaba se acomodando. O E., um rapaz que eu namorei, quando ele veio pra cá sofreu muito. Ele chorava. Ele não se acostumou, ele sentia saudades da terra dele, da turma. No começo, você sofre muito, mas depois você acaba se acomodando, gostando, se acostumando.

Interferência da amiga Mariinha (Professora leiga de inglês da Escola General Osório e vendedora da Avon)

E é verdade, quando cheguei aqui, uma semana, a minha vontade era de voltar. Mas tendo

que ficar, tendo que trabalhar, eu acabei me acostumando. Mas isso é natural porque você saiu do seu lugar. Nossa! Seis meses eu sentia aquela dor, eu chorava sozinha. Porque estava na Calama, então. Mas têm pessoas que adoram Calama e dizem que não vão pra lá. As pessoas que vêm a trabalho, viajar, no começo sofreram. As pessoas que vieram pela primeira vez sofreram!

Incomoda algumas coisas aqui. Mas você sempre dá um jeitinho. Um salão, por exemplo. Dá uma massagem com um produto natural. Na depilação usa barbeador mesmo. É assim, quando a mulher é vaidosa dá um jeitinho. E é engraçado que aqui a gente consegue. Na cidade não, tudo você tem que comprar, aqui não. Você dá um jeitinho pra tudo. Tudo dá-se um jeito. Eu fazia decoração lá em Jacareí (SP). Nossa! Se eles vissem a decoração de Calama iam dizer: “nossa que luxo!” E tudo improvisado! E fica ótimo. Acho que é um dom que as pessoas têm. Meu cunhado, ele pinta. Faz umas pinturas sensacionais. Ele pinta super bem! É um sistema de troca. Às vezes você faz isso aqui e leva isso ali.

Eu teria filhos aqui até certo ponto, porque eu queria valorizar o trabalho da parteira, mas assim, fazendo um pré-natal, em acompanhamento médico e se eles dissessem que eu poderia ter com a parteira sim, mas, senão, eu teria lá. Para valorizar, para fazer aquela coisa assim bem...

4.1.7 Morena, 51 anos, comerciante, ex-agente da Pastoral da Criança, divorciada:

“Porque antes eu trabalhava no comércio, trabalhava na cozinha, cuidava de menino e não tinha minha liberdade pra nada.”

Melhor pra mim é o trabalho que eu ocupo. Eu gosto, gosto mesmo do meu trabalho, de ser dona do hotel, e eu acho que pra mim é melhor, porque, se eu ganhasse salário não daria. Isso é incerto sim, mas é garantido pra mim, rende mais. Sou comerciante desde setenta e quatro. Eu tive o supermercado maior que tinha aqui na Calama, era o nosso. Mas depois aconteceu tanta coisa que já passou e acabou, aí depois já comecei a trabalhar com Pousada, com refeição e, com isso, eu vivo, e gosto porque eu conheço gente nova. A gente começa a conversar, se comunicar mais, conhecer as pessoas, tem muitas pessoas que quando a gente chega em Porto Velho e vê a gente, é uma alegria e é bom a gente rever as pessoas amigas também que sempre procuram a gente, é muito bom.

Tem coisas que a gente se sente mais difícil porque tem coisas que o homem faz que a mulher não pode fazer. Eu acho que vai do homem: é como no meu caso, que já fui casada, hoje sou separada há nove anos. O homem é o cabeça da casa, é o esteio. A gente só, a responsabilidade é muito grande, você ser mãe e ser pai no mesmo tempo. E homem não. Quando está junto da mulher, já pega a parte pesada e a mulher já pega a mais leve. Eu já era comerciante, eu fazia por que ele trabalhava fora. Sempre trabalhou fora e eu cuidava sempre do comércio, dos filhos e de mais pessoas que aparecia na minha casa, porque, na época, eu tinha aquele hotelzinho lá de trás e tinha vez que chegava um bocado de gente de malária, do Machado, inclusive morreu duas crianças, lá no hotel, de malária. Tinha vez que o hotel ficava cheio, eu era como uma enfermaria. E meu cunhado que cuidava, passava os remédios e, à noite, eu ia cuidar, já dava sopa, dava leite, você entrava num quarto, tinha um doente, entrava no outro, era só de doente de malária. Hoje, já me afastei um pouco, as coisa já ficaram mais difíceis, eu já sozinha, mas na época que eu tinha marido era assim! Quem adoecia dentro do Machado, vinha tudo pra casa. E a despesa era toda nossa: remédio, refeição. Quantas vezes eu levantei a noite pra fazer sopa, leite pra esse cunhado que hoje é do meu ex-marido. Cuidei muito dele, da mãe dele, da sogra até agora dele, tudo isso eu fazia.

Eu peço assim, muito a Deus, que ele me dê assim muita saúde pra mim poder enfrentar as coisas que vem. É assim como a gente pensa também de conseguir a coisa fácil, a gente pensa também de vir coisa difícil. A gente tem que ter muita força de espírito pra poder conseguir. Eu achava que não ia conseguir, quantas vezes eu chorei, chorava, chorava, de

pensar como é que eu vou conseguir cuidar desses meninos, sustentar assim do pão, do leite, de tudo. No começo, eu sofri muito, mas hoje, graças a Deus! Hoje pra mim... é assim, sabe, tudo é fácil, hoje já chego na minha cozinha quando eu abro a minha geladeira, que eu vejo assim com minha porta, chegar e pegar pra comer, eu me sinto muito feliz, muito, muito mesmo e, além de tudo, eu me sinto assim, de eu ter minha liberdade. Porque, antes, eu trabalhava no comércio, trabalhava na cozinha, cuidava de menino e não tinha minha liberdade pra nada. Meus pais moravam em Humaitá, eu passava de dois anos sem ver meus pais porque eles não deixavam eu ir. Então, pra mim, hoje, quando eu me levanto de manhã, a primeira coisa que olho e penso é “meu Deus, obrigado pela minha liberdade, por mais uma noite que eu passei”. Só isso eu já me sinto alegre, sinceramente. Hoje, eu tô sentada com você conversando, antes, eu não podia sair de casa. Era tomar banho e já ir deitar pra no outro dia me levantar ali e passar o dia no trabalho. E, agora, o jeito de atender as pessoas é sorrindo, conversando, antes, quando ele entrava, as pessoas sentiam a diferença em mim: eu já ficava séria, eu já atendia de outra maneira. Se ele me encontrasse sorrindo, que fosse homem, ele dizia que eu me arreganhava toda quando via um homem. Hoje, eu chego aqui com você, converso, se tiver, três, quatro amigos, converso e vou pra minha casa, e pronto! Eu sou feliz. A gente é feliz, mas sempre tem um pouquinho assim que falta preencher. Não é totalmente feliz, mas me sinto realizada, graças a Deus!

Quando eu me separei, o caçula tinha oito anos, isso foi em noventa e três. Na minha casa um tinha oito, outro tinha treze, a L. tinha dezesseis, o outro já tinha dezoito, o outro já tinha vinte, era o mais velho: vai fazer trinta e dois em março. Meus filhos, no começo, sofreram, porque viram o que aconteceu: tanto eles como eu sofria. Quando eles viam o pai era um desespero, nenhum queria tomar a benção, o segundo já buscava para querer agredir, eu não deixava. Eu dizia “não, é teu pai. Ele é que vai responder pelos atos dele, vocês são filhos e não podem fazer isso”. Eu fui conversando, esse meu mais novo não tomava a benção e ele foi, foi. Hoje são todos amigos, conversam, discutem, depois já tão amigos de novo, mas foi muito difícil no começo. Agora eu reconheço que a gente, depois da separação, (passamos nove anos sem falar). Falamos aquele dia, foi assim, discutindo não tem como mais, nem pra conversar num dá. Fiquei dezesseis anos da minha vida com ele. Minha mocidade, minha juventude, num tinha nada de dizer. Eu fiquei, passei, fui passear, ou então, dancei muito, porque eu tinha dezesseis anos e, o namoro de sessenta e seis, você nem podia ficar se beijando que a mãe já dizia que já deu, que é puta. Então a gente tinha aquele medo e minha mãe dizia que quando o homem beijava na boca a gente ficava grávida e eu tinha medo dessa história, por isso que eu me casei logo, mas se fosse numa época agora, que pinta e borda...

Eu comecei a trabalhar, com oito anos, em casa de família pra me sustentar porque meus pais eram pobrezinho e eu queria comprar meu sapato, meu vestido. Quando fiz dezesseis anos apareceu uma boca melhor: o casamento era um emprego.

Tô em Calama desde sessenta e oito e, em setenta, me casei, em setenta e um, nasceu meu filho. As casas, naquela época, já eram de palha, a casa que era essa, tinha a casa paroquial, aquela casa lá, que era uma usina de motor, e outra que era bem aqui, que era de piso também, eu acho que era umas quatro casas. A família do Joaquim Rocha manda reformar a casa, eles é que mandam consertar. Eles mantêm a casa porque eles nasceram aqui nessa casa, pra manter a tradição de onde eles nasceram, aí, eles mandam reformar pra não acabar e nem ficar diferente, eles não querem que faça diferente!

Calama era totalmente diferente! Era o que eu tava falando: casas maiores, de palha. E o padre era quem sustentava a maior parte das famílias pobres. Quando eu cheguei já era o Padre R., era um padre muito bom, eu, inclusive, trabalhei com ele, muitas coisa de religião eu aprendi com ele, fui trabalhar na parte da Pastoral das senhoras, pra aconselhar, e ver como é que a gente poderia criar os filhos, como a gente poderia fazer e tal, então, trabalhei com o Padre R, depois trabalhei com o Padre V. Lembro de uma briga que peguei com o Padre V, que eu tava grávida da L. e eu usava os vestidos assim, feito só o sutiã e a renda tão fininha e pegando bem daqui feito um godê, ficava bem grande. E eu já trabalhava quando tinha trinta mulheres e precisava fazer a reunião e tal, aí eu vinha caminhando, dali, passando, ele tava na janela, aí ele me chamou e me perguntou: “Se um dia que a sua filha nascer, e você se vestir na frente dela desse jeito, como é que você vai dar o exemplo pra sua filha se ela lhe ver desse jeito, com os peitos quase todos de fora” Fiquei com trauma, com uma vergonha. Eu passei a usar roupa de manga, aí eu tinha que ir trabalhar na igreja com as mulheres e não podia ir com roupa de alça. Hoje, eu já uso, porque é muito quente.

Na época, a luz aqui só era até onze e meia, num tinha luz de vinte e quatro horas, era até onze e meia e, nesse tempo, eu já tava no mês pra ganhar ela. Já era vinte e sete de março, aí eu tinha juntado uma carne de porco do mato e num jantei. Quando eu acordei, uma duas horas da manhã, aquela dor no meu estômago que enrolava. Aí meu marido pegou a lanterna e saiu pra pegar a parteira, a Dona Sinhá. Aí, me deu uma dor que quando eu fui sair da cama, assim, só afastei um pouquinho da cama, que eu fui, dei passada, veio uma dor assim na cabeça, só vi que minha orelha desceu, peguei, menina, o pinico, quando eu peguei o pinico, a cabeça da menina. Dentro do pinico. A vela caiu não sei pra onde, eu fitei, peguei a cabeça dela, tirei o pinico daqui de baixo, peguei a cabeça dela e segurei e fiquei encostada na parede e eu com medo dela morrer afogada, que vem com aquela sujeira e eu

fiquei segurando ela aqui, aí a Dona Sinhá, de longe, já ouviu o choro. E eu lá no escuro, mana. A vela tinha voado e a Dona Sinhá chegou com a lanterna. A menina já estava chorando e a cabeça: “olha o nó na cabeça dela! Passou mais de oito dias pra poder ficar normal, que caiu dentro do pinico.

É! As coisas eram difíceis. Hoje não: tem voadeira, a pessoa tem até helicóptero pra levar, já tem enfermeiro, dois, três, quatro enfermeiros já pode acompanhar, levar para Humaitá, já tem o telefone, luz vinte e quatro horas, a gente já pode usar o ar-condicionado que não tinha, você já dorme bem, graças a Deus!

É como eu te falei, antes, as pessoas eram mais crentes, freqüentavam mais a igreja, depois que Padre V. chegou, espantou todo mundo. As pessoas, por mais que falava uma da vida das outras, mas, dia de domingo, tava na igreja! Todo mundo acompanhava, e era aquela coisa, no fundo, ele acabou indo mais pelo lado político, então todo mundo começou a desanimar, mas, no fim, aconteceu essas histórias, assim, na verdade essa história⁸ foi real, aí acabou. Não soube respeitar a crença das pessoas, acabou assustando de uma certa forma.

Conheço muito Calama porque eu trabalhei só na Pastoral da Criança, quatro anos. Eu visitava todas as mães, eu acho que a minha missão: eu sempre peço a Deus, se um dia, eu tivesse o poder de construir uma casa pra mim pra colocar as crianças abandonadas, mesmo em Calama, essa crianças fica, assim, me pedindo, chega lá, me pedindo um prato de comida, um short, uma blusa ou alguma coisa. Um dia, chegou um moreninho vendendo peixe e perguntou se eu deixava ele morar comigo, falei que já tinha tanto menino aqui. Se eu pudesse, eu fazia isso, embora que eu não cuidasse, mas eu pagava alguém pra cuidar, pra dar alimentação, pra ver as crianças.

Há muito tempo, eu trabalhava em cortar lenha, trabalhei na Pastoral da Criança, trabalhei na comunidade de base também mais de seis anos, trabalhava com as senhoras, fazia reunião. Além dos meus sete filhos, eu criei mais cinco adotivos. Aí, depois, suicidou meu rapaz de vinte anos, com a espingarda, eu sofri muito já na minha vida. Só a morte desse filho... Ele deu um tiro tão grande no olho dele, que a pólvora ficou toda aqui. Quando eu cheguei lá, que peguei ele pelo braço, os olhos dele parecia que ia sair. Ele ia matar a namorada e se matar porque ele tava com um cartucho na espingarda e tava com outro no bolso e, na noite que ele ia fazer isso, ela tava dentro chorando e meu filho foi e falou pra mim que o J. tava batendo na namorada dele porque ele queria casar com ela e a família dela era preconceituosa, eram brancos, e ele era índio, índio mesmo, que era filho da Dona

⁸ A narradora refere-se ao caso da menina desaparecida e encontrada dias depois à margem do rio, descrito no subcapítulo “O real e o sobrenatural: mitos em conflito”, intitulado “A mulher da Mata”.

J., eu peguei dois filhos dela pra criar e, além de tudo, ainda dava rancho pra ela, tirava do meu rancho e dava pra ela, como eu faço até hoje! Então ele se sentia muito humilhado dele ser índio e ela não querer casar com ele, ele não aceitava. E ele tava com dois cartuchos: um na espingarda e outro no bolso pra matar ela, só que eu cheguei lá, tirei ela e fui deixar lá na casa dela. E ele foi e se matou. Ele foi à noite, a faca tava quebrada em cima da mesa, essas faca de serra. No dia que ele se matou, eu achei a faca de serra quebrada. Depois que ela disse que ele pegou ela pra furar, só que eles quebraram a faca, ela lutou muito com ele e quebrou o cabo da faca, aí num tinha como ele pegar, Mas ainda machucou ela, que ela era bem branca, ela ficou toda marcada. Aí, quando foi de manhã, acho que era umas oito horas da manhã, ele se matou! Atirou dentro do quarto dele. Ele deixou a carta que ele dizia que não culpasse nem eu, nem o P., porque ele não queria mais viver, a vida pra ele não importava, só importava pra ele a morte! Aí, depois dele, eu devolvi os outros que tinham mãe, outros que tinham pai eu também devolvi. Inclusive eu fui numa casa de um homem lá no Maici, ele me recebeu, eu até fiquei de mandar um ranchinho pra ele, porque eu criei o filho dele, há quatro anos, e depois que ele se matou, aí eu devolvi um afilhado meu pra Porto Velho, entreguei esse outro rapaz, aí eu falei que nunca mais eu pegaria o filho de ninguém pra criar, mas tem aquela história: os homens num tem esse carinho, assim, essa coisa de vim, mas isso já vem da gente mesmo, desde pequena, porque na minha família, só tem eu assim: a minha mãe conta que eu, com cinco anos de idade, não podia ver ninguém dizer que tava com dor, que eu pegava chá, qualquer mato, era folha de mangueira, folha de qualquer coisa, fazia chá e tinha que levar onde as pessoas tavam. Inclusive essa minha irmã que morreu, quantas vezes eu fazia chá de mato velho e dava pra ela quando ela tava com dor no estômago. Eu sou apaixonada por pessoas idosas e por crianças. Eu fui visitar uma comadre minha lá, conversei com ela até sete e meia, que ela não anda. Ela pegou osteoporose, diabetes, sei que ela pegou uma queda e quebrou a perna em três lugares. Aí eu fico lá com ela, tem dia que vou visitar Dona Sinhá. Quando é dia de domingo eu tiro um pedaço de carne pra uma, aí mando os meninos deixar, pra comerem uma carne num dia de domingo porque só é peixe demais aqui. Aí, eu mando meus taquinhos.

Quando eu fui pra essa viagem de seis meses, quando eu cheguei em Porto Velho, eu fiquei lá em cima no barco. Quando as pessoas me viu, tem um rapaz que vendia aquele monte de rede, quando ele me avistou lá em cima, “como as pessoas me gostam e eu não sabia”, ele deixou um monte de rede e saiu. Chegou lá, me abraçou, me rodava: “agora vou pra Calama”, ele dizia: “porque a senhora não está em Calama? A gente chega em Calama, não tem ninguém”. Todo sábado fazia um panelão de sopão, dava, distribuía todinho! Quando

dava três horas, num tinha mais uma sopa dentro da panela. Aí eu fui, elas vinham buscar nas panelinhas, os netos, os filhos vinham buscar. Sei que foi ficando um pouco difícil, eu deixei. Mas quando vem (de Porto Velho) carne pra mim, eu tiro pras meninas um pedaço, vou levando as sacolinhas e mando deixar. No dia que eu não dou almoço pra alguém, eu num tô bem, é num tô bem. Tem dia, em casa, dia de domingo, dia de sábado, que é cinco, seis pessoas, chega lá, eu me sinto tão bem com isso, bem mesmo. Eu me sinto mal se alguém chegar na minha casa pra pedir ou emprestar, que eu não tenho! Eu me sinto bem quando tem pra mim ajudar ou dar ou emprestar!

A gente tem que ter esperança, pra ter esperança a gente tem que ter fé, as duas coisa juntas: fé e esperança. Eu sabia que eu, que eu não ia viver a vida toda na igreja católica, o padre não fala comigo, o padre é intrigadíssimo comigo, ele passa e se desvia de mim, se eu for na calçada ele desce e num fala comigo. A nossa religião católica, a que eu tava, é muito boa, só que ela é muito bagunçada, pode prestar atenção, é uma religião muito bagunçada! Se você é católica, então conserve sua religião, respeite ela pelo menos. Eu pregava o evangelho, as mulher já dizia que eu tava virando crente. Maria não foi crucificada pro céu quando Jesus foi crucificado, Maria foi lá chorando por ele, rezando por ele, a mãe! Só que Maria foi aquela mulher corajosa, que via dos filhos descendo sangue, mas ela nunca se desesperou, ela sempre, ali, orando e pedindo porque ele vencesse tudo. Nós, ser humano, qualquer coisa se desespera, no entanto, Jesus passou tanta coisa pra nos salvar, pelos nossos pecados, ele enfrentou tudo e morreu pra provar pra que nós vamos ressuscitar também. Eu me sinto bem agora, que estou na igreja Batista há dois anos, eu não sou batizada ainda, mas vou renovar meu batismo. Sou feliz quando começo a louvar a Deus, que eu chego lá, todas as coisas que passa na minha vida, eu me sinto muito bem, louvando a Deus, agradecendo e sei que vou vencer essas minhas dificuldades, como já o meu filho é empregado: os dois trabalham no Bradesco. Eu peço todo dia a Deus que Deus dê a força pra eles. Livre todo mal. Essa aí também já vai assinar o contrato dela. Eu vendo eles, todo mundo trabalhando, eu tenho certeza que eu vou ter uma vida mais favorável.

5 A ANÁLISE DOS DISCURSOS

5.1 A contraposição entre Calama e Porto Velho: afeto, tradição e preconceito.

“Ali, na ilha, no paraíso, a existência passava fora do tempo e da História: o homem era feliz, não condicionado...”
(Eliade)

A contraposição entre Calama e Porto Velho é formação discursiva recorrente, constituindo um paralelo entre o modo de vida em Calama e o modo de vida na cidade, cujo referencial ideológico é Porto Velho. As metáforas como “tranqüilo” e seu sinônimo calmo, não violento, seguro surgem com frequência para se descrever Calama, em que se evidencia ser a cidade, de acordo com as vivências das ribeirinhas, violenta, insegura e agitada. Na cidade, se fica trancado em casa, no espaço privado, restrito ao doméstico.

A preocupação com a criação das filhas e dos filhos justifica o “eu gosto demais daqui”. “A valorosa função de Mãe – âncora e esteio da estrutura familiar da sociedade personalista brasileira” (Belém: 2000, p. 31), também se apresenta aqui. Incluindo-se o carinho e a dedicação aos netos e à mãe idosa. Apesar de “não ter o umbigo enterrado lá” ela não vai embora, justamente por que são as “qualidades” de Calama racionalmente apontadas que a faz permanecer no local, mas não podemos desconsiderar a metáfora aí presente: o umbigo liga o filho à mãe que o nutre através deste. Elas se sentem, portanto, protegidas, “vivas” em Calama.

O constante emprego do advérbio de lugar “aqui”, ao invés do substantivo Calama, sugere uma intimidade com o Distrito, um estreitamento na relação com o lugar: não é Calama, é aqui, o lugar onde se está no exato momento, onde se pisa. Lá é Porto Velho, cuja designação ideológica é o “povo do lado de lá”.

Percebe-se um conflito discursivo entre as mais idosas e as mais jovens no que se refere ao distanciamento com as culturas tradicionais e o deslocamento do que se avalia como importante: para as primeiras, a fartura e, talvez, mais do que isso, a memória da fartura, da tranqüilidade; e para as mais jovens, a educação e o intercâmbio com a capital. A educação formal de Zinha e a autonomia de Morena, proveniente do divórcio e da profissão, como vimos em seus discursos, vai interferir diretamente na concepção destas sobre Calama. Os pontos que elas apresentam como positivos são resultantes da modernização: comunicação, transporte, energia. Confirmando o fato que: “a identidade da mulher não está mais

circunscrita à maternidade, à criação de seus filhos, aos deveres de esposa”. Na realidade, “ela emancipou-se do estreito e limitador imperativo social que a restringia à esfera feminina”. (Kolbenschlag: 1990: p. 169)

Os verbos ‘adorar’ e ‘gostar’ “daqui” se complementam para descrever o sentimento que se tem do lugar. Percebe-se, entretanto, uma necessidade de convencer a ouvinte e (talvez) a si mesma deste sentimento: “eu não minto” ou “taí a prova viva”. O verbo reclamar contradiz o sentimento de adoração, da mesma forma o fato de o lugar causar solidão: eu adoro, mas reclamo; eu gosto, mas me sinto só. As hipérboles são empregadas também como recurso para elogiar o modo de vida em Calama: “Mas aí quando chega é aquele impacto!” ou “Ele não tinha precisão de viver aqui, uma pessoa estudada”. É tão importante convencer a ouvinte e a si do quanto é bom viver em Calama que ela apresenta uma “prova viva”. Ou “Não se tem preocupação com nada” em Calama. Hipérbole utilizada quando a autora expressa a ausência absoluta de problemas para valorizar a vida local, como espécie de Pasárgada⁹.

Mesmo as pessoas falando “uma da vida das outras”, elas se encontravam na Igreja. Este comentário ressalta a familiaridade, a cumplicidade entre os moradores de Calama. Exceto pela escassez da comida e pela falta de remédio, é bom morar em Calama. Apesar de serem apontados elementos negativos sobre a vida em Calama, ainda assim, é melhor do que a cidade.

Outro aspecto a ser destacado é a necessidade do remédio enquanto artigo manufaturado industrialmente e a escassez de comida numa localidade em que se vive do extrativismo e da qual a cultura cabocla de subsistência, por suposto, deveria manter a fartura. Luíza, ao mencionar: “tinha tudo em Calama e agora tem que comprar” nos faz perceber uma crise na reprodução social. O modo de vida ribeirinho vem sendo transformado e desvalorizado pelas suas inserções na sociedade urbana.

A palavra “moderno” surge com um significado antagônico: as características apontadas do lugarejo não refletem os sinais de modernidade: “é interior, não tem carro, não tem moto”. Ao comentar sua mágoa com as pessoas que têm vergonha de dizer que nasceram ou viveram em Calama, Lélia, talvez justifique o emprego do termo moderno (relacionado comumente ao urbano) em defesa do Distrito. Gosta-se da cidade porque é moderna, mas Calama também é. Surge, aí, uma aproximação, uma similaridade decorrente do fluxo de

⁹ Referência ao poema de Manuel Bandeira “Vou-me embora pra Pasárgada”. O paraíso terrestre criado pelo poeta, onde tudo é perfeito.

experiências vividas nos espaços urbano e ribeirinho, evidenciada nos discursos ribeirinhos de tal modo que as diferenças são constantemente reconhecidas em um permanente jogo de contrastes.

O salário, consequência de uma relação social monetarizada, típica do “lado de lá” (Porto Velho) é mencionado como uma vantagem de se viver e trabalhar em Calama, visto que ali a troca de dádiva pode fornecer recurso extra-monetário substituindo o salário ou fazendo-o render. Percebe-se uma estratificação social definida pelas distintas funções que elas desempenham e de acordo com os dados apresentados no capítulo 1 a taxa de natalidade é alta, ratificada pelo índice do IBGE apresentado anteriormente, e registra-se inclusive a presença de crianças “abandonadas”, segundo Morena que atuou junto à Pastoral da Família.

A expressão “as pessoas do lado de lá”, é alusiva aos moradores de Porto Velho, designando paralelo entre os modos de vida do povo “do lado de cá” e o “do lado de lá” muito além do físico: os ribeirinhos são, reconhecidamente, diferentes e, por isso, sofrem preconceitos dos moradores da cidade. A exceção de uma das entrevistadas, todas as outras são amazônidas. A ancestralidade indígena é marcante na formação étnica dessas mulheres.

Em Calama, “não tem mercado, não têm frutas, mas tem aventura e pescaria”, práticas de lazer capazes de incrementarem inclusive um fluxo turístico na região. Há sempre uma presença que compensa a ausência para esclarecer porque é bom viver no lugarejo. Essa presença parece ser a sociabilidade tecida na relação próxima com a natureza, a família, a vizinhança e o compadrio. Observa-se que o fato de não ter frutas é mencionado como negativo, tanto quanto não ter mercado. O “supermercado”, que aparece no discurso é uma hipérbole, visto que em Calama tem uma “venda”, pequeno estabelecimento comercial típico de vilarejos. Ao dizer da ausência de frutas, se desconsidera as frutas típicas, ‘do mato’. “Comparamos arroz, feijão, macarrão, óleo, conserva”, consumo básico da família calamense, obedecendo a uma prática típica da economia doméstica local. O “jeitinho pra tudo”, a criatividade, o “dom” dos calamenses remete à prática da dádiva em que a troca minimiza os obstáculos impostos pela distância de um centro urbano. As trocas circulam pelo parentesco e pelo “compadrio”, citado por Diegues (1998). A realização de solenidades como a formatura escolar deflagra a absorção das práticas da cidade.

As mais jovens percebem o Distrito como um lugar que se contrapõe à cidade e tentam realçar suas qualidades sem o cuidado de evitar a comparação, demonstrando inferiorização referente ao modo de vida urbano. As diferenças significativas entre o que se tem em Calama e na capital, Porto Velho, enquanto bens físicos e simbólicos podem ser desconfortáveis, mesmo que isto se apresente apenas ocultamente. Os preconceitos são ressaltados. Os turistas,

segundo estas narradoras, vêem as moças de Calama como promíscuas. Lélia, a narradora mais jovem, utiliza da ironia, em diversos pontos, como recurso para enfatizar o quanto é tolo quem não julga Calama como um bom lugar para se viver: “É assim que eles imaginam, como em 1500”, diz Lélia. O que confirma a teoria de que “um pensamento não tem um equivalente imediato em palavras, a transição do pensamento para a palavra passa pelo significado. Na nossa fala, há sempre o pensamento oculto, o subtexto.” (Bakhtin: 1990, p.186)

O subtexto denuncia o erro de percepção do “povo do lado de lá” sobre Calama como um lugar parado no tempo. O recurso discursivo que remete a temporalidades do passado pontuam os discursos com expressões como “antigamente”, “tinha”, “naquele tempo”, “caçava” ao se referir à fartura de alimentos em Calama. O uso constante do tempo pretérito denota o fato de que os recursos alimentares já foram mais abundantes e que, em decorrência de agentes endógenos, exógenos ou pelo próprio avanço da idade que impede às mais velhas de executar tarefas como o cultivo da horta, teriam se tornado escassos. Mas não só por isso: não havendo uma preocupação dos ribeirinhos na produção de excedentes, a utilização, mais ou menos adequada, dentro da lógica da sustentabilidade da natureza utilizada por estes povos, está relacionada à intenção de uso ou de troca imediata, no âmbito da sociabilidade local, daquilo que está sendo produzido. “E eles me dão farinha, peixe, me dão o que vocês quiser, eles dão”, afirma Luíza. É comum nos discursos a presença da hipérbole para marcar suas competências (sempre muito eficazes) e as qualidades de Calama, caracterizando a formação discursiva com a constante utilização do termo tudo, que absolutiza as afirmações.

A repetição do verbo passar descreve a vida feminina em Calama como de inércia, à mercê do tempo, da natureza, até a aposentadoria que, talvez, permita o deslocamento para outro lugar, alterando a condição de vida habitual. “Se acomodando, gostando, se acostumando.” A narradora neste trecho ordena de forma dialética os estágios da vida em Calama, sintetizando o que se entende como sendo o decorrer do tempo do “lado de cá”: “e assim ia passando, passando, passando até que chegou o tempo de me aposentar”.

Muitas mulheres que recebem atualmente aposentadorias rurais, anteriormente nunca receberam qualquer remuneração monetária pelo seu trabalho. O dinheiro obtido pelas mulheres é gasto principalmente com o sustento da família. Inclusive porque mais da metade delas não têm companheiros sendo elas as mantenedoras do lar. Nesse contexto, a previdência assume, para as mulheres, também um importante valor simbólico ao ser compreendida como reconhecimento do seu trabalho (invisível na maioria dos casos), inserindo-as em um campo de discussão e ou de participação política conforme atesta

Heredia(2006).

A partir das definições de Diegues (1998) sobre a cultura e as sociedades tradicionais, o quadro seguinte apresenta o paralelo definido pelas mulheres ribeirinhas em seus discursos entre o modo de vida em Calama e o modo de vida na cidade, cuja referência é Porto Velho.

ELEMENTOS	DISTRITO DE CALAMA (o lado de cá)	CIDADE DE PORTO VELHO (o lado de lá)
▪ Referência	Tranqüilidade	Violência
▪ Relação	Proximidade com a natureza	Distanciamento da natureza
▪ Sabedoria	Popular: conhecem a natureza e seus ciclos, o corpo das pessoas, das plantas e dos animais.	Científica: “doutor médico”
▪ Espaço	Noção de “Território” onde se reproduzem social e economicamente.	Dispersão
▪ Moradia e Ocupação do Espaço	Querem se manter no lugar, por várias gerações, mas precisam estudar e “arranjar” emprego na cidade.	Dispersão
▪ Relação de Mercado	Importância das atividades de subsistência (pesca, castanha, roça) e uma pequena produção de farinha.	Produção de Mercadoria
▪ Capital	Reduzida Acumulação	Ampla Acumulação
▪ Relação Social	Compadrio – interfere no exercício da atividade econômica, social e cultural.	Assalariamento
▪ Simbologias	Mito e ritual	Religião Formal
▪ Tecnologia	Simples, de pouco impacto (artesanal).	Avançada, de muito impacto (industrial)
▪ Política	Pouco poder	Muito poder
▪ Auto-identificação	Seus habitantes se reconhecem como pertencentes a uma cultura distinta.	Cultura escolar

5.2 O natural e a natureza: a água, o peixe, a caça, o parto e os remédios.

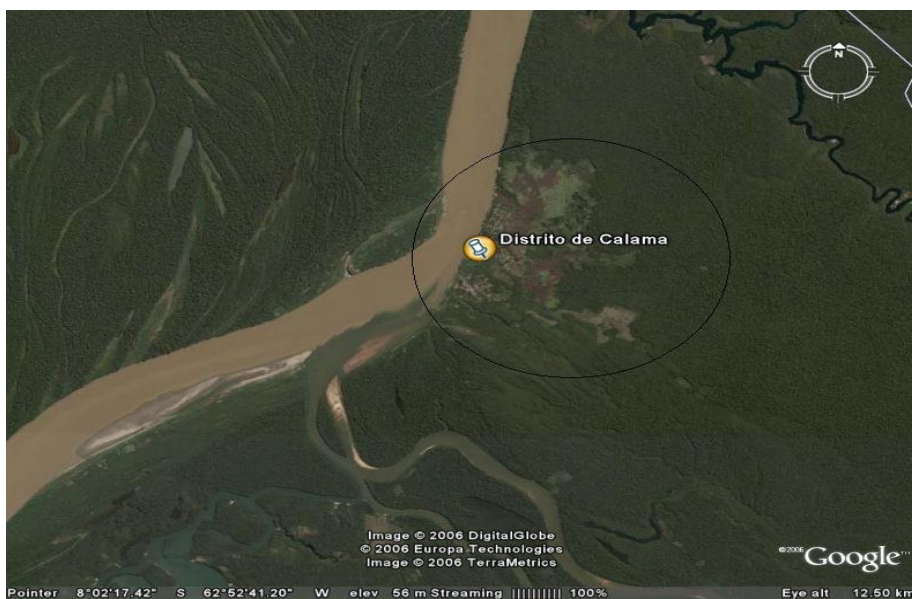
*A natureza nada mais é do que cera na mão dos homens.
(Antônio Augusto P. Videira)*

Bachelard afirma que começamos a amar a natureza “sem conhecê-la, sem vê-la bem, realizando nas coisas um amor que se fundamenta alhures” e que “todas as formas de amor recebem um componente do amor por uma mãe” (1989, p.119).

A relação das mulheres ribeirinhas com os elementos naturais refere-se à preocupação com a reprodução social da família; por isso, os discursos destacam o conhecimento da “farmacologia” local, à crença no poder curativo das ervas e no saber das parteiras. A

diminuição da fartura, a dependência do rio, o conflito com a origem étnica frente ao colonizador, bem como a experiência de contato com o modo de vida urbano, expressa um complexo e contraditório movimento de distanciamento e auto-reconhecimento étnico.

Calama não é uma ilha, enquanto definição geográfica, conforme pode ser verificado no mapa apresentado a seguir. Entretanto é assim percebida pela moradora, remetendo a duas interpretações: o grande volume de água que “cerca” o lugar, sobretudo do rio Madeira, do rio Maici, e o fato de Calama ser isolada, “ilhada”. “Ilhas, onde a mente humana pode se proteger da devastação da sociedade urbano-industrial”. (Diegues: 1998, p. 52).



Para se compreender a importância da água para as comunidades ribeirinhas, é necessário vinculá-la ao peixe. A cheia do rio, provocada pela chuva abundante, é que vai trazer o peixe mais facilmente. A percepção do ribeirinho sobre tal fenômeno não é científica: “na concepção mítica das sociedades primitivas e tradicionais existe uma simbiose entre o homem e a natureza no campo das atividades do fazer, das técnicas” (Diegues: 1998, p. 53), ou seja, são associadas às simbologias, aos mitos e aos rituais que regem a pesca. As sociedades ribeirinhas entendem que tudo no cosmo é cíclico e, portanto, o nascer, a morte e o renascer são marcados por estes elementos, manifestados por meio do aparecimento de determinada lua, da chuva, da vegetação e do comportamento dos animais. Ao mencionar que em determinadas épocas não dá peixe, fica claro o reconhecimento por parte delas sobre a função cíclica e dadivosa da natureza. Expressões referentes à ação da água sobre o solo como “acaba com tudo” e “carregou” permite o entendimento de que a água nem sempre é benéfica como na limpeza e no lazer, podendo também ser destrutiva.

Ser ribeirinho é viver na e da água, como aponta Gawora (2003). Elemento fundamental para a vida e para a economia local, é fonte de onde se retira o alimento. “O rio comanda a vida”, como afirma uma clássica interpretação da Amazônia, título da obra homônima de Leandro Tocantins. O “tudo era na beira do rio”, citado por Sinhá, tem o mesmo sentido. O rio se apresenta como elemento essencial à vida dos ribeirinhos. “Os ribeirinhos são habitantes dos rios, (...) eles não moram sobre a terra, assim como também não moram sobre as águas: eles moram entre ambos os mundos e em ambos”. (Pabst: 1988, p. 122). Água e mata, com suas representações simbólicas, constituem os dois universos ribeirinhos.

Pescar, apesar da idade, é motivo de orgulho e auto-afirmação. As mulheres pescam, não só para se alimentar, mas também pelo lazer, pela sociabilidade, espaço simbólico de reforço dos laços sociais, tal como chamar a comadre para buscar peixe. A limpeza e a descamação do peixe é tarefa considerada feminina. A pescaria praticada pela mulher é vista como emocionante e isso também justifica o seu apego àquela atividade e ao espaço ribeirinho.

Na frase “Já peguei o almoço” verifica-se a não comercialização do alimento: os ingredientes do almoço não são comprados, são pegos no rio, na horta caseira, nos ciclos de reciprocidade entre vizinhas e comadres, ato que distancia os ribeirinhos de uma lógica de mercado capitalista, aproximando-os, portanto, de um modelo arcaico de trocas e de contratos nos termos de Mauss (1974). A lógica da reciprocidade: dar, receber, retribuir aparece nos discursos das benzedeadas como desejo de caridade e de doação, pois seus dons são dádivas divinas. Os bens, vistos como dons, são sempre bem-vindos. A prática de troca, na maioria das vezes de alimentos, implica, inclusive, uma exigência de retribuição.

O tratamento “comadre” revela a relação familiar entre os membros da sociedade ribeirinha. O peixe não é vendido, é adquirido pela prática da troca, a “dádiva” entre iguais. A tendência dos ribeirinhos à prática da troca, a comercialização apenas dos excedentes, o respeito aos ritmos sazonais (sobretudo aos relacionados à água) e a proximidade com a natureza os tornam reconhecidamente mais aptos a adotarem uma forma de relação com o ambiente natural bem menos destrutiva, segundo alguns autores, a exemplo de Gawora (2003) e Diegues (1998).

Ao referir-se à carne de caça com as expressões “não tem”, “não dá mais como antigamente”, Luíza atesta a escassez de determinados animais na região ou o distanciamento da prática da caça entre os ribeirinhos, inclusive, em decorrência da possibilidade de aquisição da carne de gado vinda de outros lugares, ainda que com preço não acessível à maioria delas.

No discurso sobre a carne de gado, as narradoras se utilizam de hipérbole, redundância e da função emotiva da linguagem, ratificando o prazer e a raridade deste alimento. O consumo da galinha de granja ratifica a necessidade ou vontade de incorporar à mesa um alimento diferente, ou um cálculo de custo benefício, que pode ser o responsável pela diminuição da prática de criação de aves no quintal. Isso descreveria uma não resistência ao rompimento com a forma de produção usual, nem com a substituição do pagar pelo pegar.

A Formação Discursiva Ideológica no tratamento dispensado aos animais e às plantas denota afetividade para com eles. A utilização das ervas, dos peixes e dos animais silvestres é restrita ao necessário para a saúde ou para a subsistência da família. O quintal assume, além do enriquecimento da dieta alimentar, a importante função do espaço de recursos para o tratamento de doenças.

O conhecimento sobre medicina popular é tipicamente transmitido pelo “ouvir falar” e o “ver fazer”, por intermédio dos vizinhos e da família, sendo capazes de curar “quase tudo”. O ofício é repassado entre gerações, entre amigos ou entre vizinhos. “Tudo é meu dom, nunca ninguém me ensinou, porque o meu pai era assim”. Nas receitas são utilizadas, principalmente, plantas e se inscrevem no âmbito do empirismo médico, prevendo uma relação dual entre o “benzedor” e o doente. O poder da cura se situa às margens da medicina oficial. Nota-se nos discursos das parteiras uma necessidade de prestígio. Transmitida pela eficácia (simbólica) das suas atuações enquanto “médicas”. Elas têm fé em si e no sistema de cura com o qual operam.

O chá é o remédio. A planta é remédio. Luíza faz chá para tudo. Não há doença que ela não possa curar. Novamente, a utilização da palavra “tudo” para destacar as habilidades das ribeirinhas e dos elementos que favorecem seu espaço. Ao assumir a competência para curar a moça de São Paulo, coloca seu conhecimento num patamar comparável ou superior ao conhecimento daqueles da ‘cidade grande’. O tratamento é apresentado como bastante eficaz sob vários aspectos: “vai ficar curadinha”; “bebeu, pronto”. Há uma supervalorização do seu conhecimento “medicinal”, uma auto-suficiência: “remédio não precisa”. O fato de “às vezes não dar jeito” nas doenças denota uma relatividade do saber que é legitimada pela equiparação com o médico: “às vezes até na mão de médico morre”.

Fica evidente um conhecimento da natureza por parte de algumas ribeirinhas, típico das populações tradicionais, mas, a não possibilidade de realização do parto por Sarita só pode ser substituída pelos desígnios de Deus: apenas Deus pode salvar, a ciência é tão falha quanto a sua sabedoria. “Eu sou a médica” remete a uma formação discursiva em que a autora ocupa a posição de outra e a entende como legítima. Não há qualquer preocupação da

narradora em manter suas “receitas” em segredo. A divulgação das mesmas é uma forma de perpetuá-las. “Custa a disocupar” é uma metáfora utilizada para se referir à eliminação da placenta das parturientes e “a mãe do corpo” é como uma espécie de ‘resíduo’, de ‘sujeira’, seguindo o diagnóstico tradicional, que ocupa o corpo da mulher após o parto e, ao ser cuidada, a permite eliminar a “sujeira que ainda não saiu”.

As parteiras, existentes desde a Idade Antiga, cuidavam, não das parturientes, mas de todos, pois acumulavam a função de curandeiras, benzedeadas. Por possuírem saber ancestral, unido ao conhecimento das plantas e a uma certa magia, possuíam um grande prestígio social. Foram, inclusive, reconhecidas pelos povos bárbaros como as primeiras médicas consoladoras. O desenvolvimento da medicina científica e o fortalecimento da Igreja, no século XII, transformaram a parteira numa ameaça, que passariam a ser chamadas de bruxas e perseguidas e massacradas, passando o poder da cura às mãos masculinas, gerando uma hierarquização e um controle social.

A Formação Discursiva e a Formação Ideológica religiosa se manifesta por uma autoconfiança (por que o dom é divino) por parte das benzedeadas/parteiras no exercício de seus ofícios, como na expressão “passava os remédios”. Elas são competentes inclusive para receitar, o verbo aparece no mesmo sentido em que é utilizado entre os médicos. A expressão “fazer parto” também é utilizada pelos médicos, não havendo aí a presença da polissemia, mas sim da literalidade: no qual mundos tão distintos podem fazer uso de uma mesma denominação para se referir a um mesmo procedimento. Também podem existir termos técnicos específicos ao universo ribeirinho, como na expressão endireitar a criança: “a Inês mandou me chamar que tá com dois dias que não levo chá para ela, pra endireitar a criança”. Endireitar a criança, um outro exemplo de polissemia que também evidencia a confiança em seu ofício e a necessidade de prestígio por parte das narradoras.

O diagnóstico é feito depois que se pega e se reza a “paciente”. “Vai experimentando e vai dando certo”: o dispositivo utilizado pelas benzedeadas/curandeiras é o experimento, o ensaio e erro, o teste. O cultivo da planta, no quintal das casas, está relacionado ao preparo dos remédios, não há qualquer intermediação entre a matéria-prima e o produto que não seja a dela.

Os saberes femininos se apóiam na experiência, desconfiam do teórico, que aparece às mulheres como sedutor e ao mesmo tempo pouco confiável. Essa desconfiança em si não é teorizada, mas vivida de maneira obscura, mais sentida que pensada, mais experimentada que afirmada. (Oliveira: 1999, ps. 78/79)

A forma de tratamento “doutor médico”, utilizada pela autora, indica uma certa reverência ao profissional. Entretanto, não inferioriza o seu conhecimento em relação ao do médico. Ao descrever os diagnósticos por ela realizados, enfatiza o seu vasto conhecimento sobre o ofício que exerce. A repetição da expressão “eu sei” ratifica isso. A paciente com suposta “eclampsia, eclampsia, eclampsia?” (tentativa de utilizar corretamente um termo médico) precisou “ser agarrada, amarrada e apertou”, mas o parto foi bem sucedido apesar das inúmeras dificuldades. Entre as mais jovens, a confiança na cultura tradicional ribeirinha sofre interferências nítidas da medicina oficial, ainda que haja uma preocupação com a valorização das práticas ribeirinhas: “eu queria valorizar”, “para valorizar”. Ela buscaria outros recursos para ter seus filhos, mas se preocupa com o afastamento de uma prática ribeirinha, então pede autorização, aval do médico para tal: “se eles dissesse que eu poderia ter meu filho com a parteira”.

Em Calama, o programa de saúde para atender à população é deficitário, o que coloca as parteiras/benzedadeiras como alternativa de cura. Seus conhecimentos de rezas, ervas e de crenças colabora com a conservação do grupo comunitário e as colocam, em certos momentos, como necessárias à sobrevivência. As interferências diretas ou indiretas de suas ações quanto à exploração do ambiente são visíveis e mesmo antigas, pois as sociedades primitivas estabeleciam uma relação muito próxima e interdependente com a natureza. Entretanto, Foladori e Taks (2004) indicam que “a fragmentação do habitat, resultante da derrubada de matas, a caça indiscriminada e a introdução de espécies predadoras exóticas são causas que não diferem, qualitativamente, daqueles que, hoje, são identificadas como responsáveis pela extinção de espécies.” (p. 02)

A relação com o ambiente é representada como forma de vinculação da coletividade com o espaço explorado, pois quando “a natureza aparece como uma extensão do corpo do grupo” (Foladori e Taks: 2004, p. 04), o que se retira dela é dividido entre todos, contrário à prática hierárquica que prevê um dono do espaço, com autonomia para arbitrar sobre o destino do que irá ser retirado do ambiente natural. Acontece, portanto, uma exploração relativizada da natureza, conseqüência da forma de ocupação do espaço privado ou coletivo e da forma de sua distribuição como valor de uso ou valor de troca, ou seja, “do modo como ocupam, exploram e concebem sua relação com a natureza” (Lima e Pozzobon: 2000, p. 02). Não existe, assim, “nenhuma civilização ecologicamente inocente”. (González Alcantud e González de Molina: 1992, p. 30). E o que vai indicar maior ou menor atributo de ser uma sociedade detentora do comportamento ideal em relação ao meio ambiente é a “conjugação particular de suas características sociais em um dado momento e lugar” e isto independe de

ser branco, índio, ou caboclo.

“A familiaridade do homem com a Natureza vai sendo atenuada, à medida que os recursos técnicos se interpõem entre ambos e que a subsistência não depende mais de maneira exclusiva do meio circundante. O meio artificial, elaborado pela cultura, cumulativo por excelência, destrói as afinidades entre homem e animal, entre homem e vegetal” (Cândido: 1964, p. 138)

A proximidade com a natureza não impede as mulheres ribeirinhas de reconhecerem os riscos que ela oferece. Eliminar um animal tido como perigoso com uma arma de fogo é normal. Mas cabe ao homem à caça, marca das atribuições de cada sexo “em uma determinada relação com o meio ambiente”. (Oliveira: 1999, p. 30) O uso da espingarda aproxima a prática da caça ribeirinha a do homem branco e não a do índio. Calama não é mais tão produtiva quanto antes e essa condição a torna menos interessante no discurso das mulheres de Calama. Pois “a relação sociedade-espço é uma relação valor-espço, substantivada pelo trabalho humano.” (Moraes e Costa: 1999, p. 123).

Animais como o jacaré e a cobra surgem como elementos ameaçadores embora dividam com a comunidade o mesmo espaço. A cobra d’água para o ribeirinho amazônico é relacionado ao mito da “Cobra-Grande”, conhecido, em Calama, como “Cobra-Honorato”, ente que protege os rios das embarcações de predadores conforme descrita na lenda transcrita do capítulo 3.2. Sinhá ao dizer que cobra “não mora na água” despreza a existência de cobras aquáticas e realiza aí uma transferência de sentidos ao fazer uma relação mítica deste animal nas comunidades do Baixo Madeira, confirmando a função do mito como regulador natural (Gawora: 2003, Diegues: 1998, Silva: 1994).

As comunidades ribeirinhas têm referenciais míticos surgidos da natureza em geral, da mata e da água: o boto e a cobra Honorato. Afinal, “a água doce é a verdadeira água mítica”, conforme nos afirma Bachelard. (1989, p.158), por isso o mito se faz presente nas histórias de Morena. Ao mesmo tempo, o mito é dinâmico como as culturas, por isso polissêmico e de difícil apreensão:

“É sempre difícil descrever um mito; ele não se deixa apanhar nem cercar, habita as consciências sem nunca postar-se diante delas como um objeto móvel. É, por vezes, tão fluido, tão contraditório que não se lhe percebe, de início, a unidade. (...) É um ídolo, uma serva, a fonte da vida, uma força das trevas; é o silêncio elementar da verdade, é artifício, tagarelice e mentira; a que cura e a que enfeitiça; é a presa do homem e sua perda, é tudo o que ele quer ter, sua negação e sua razão de ser.” (Beauvoir: 1986, p. 93)

5.3 O real e o sobrenatural: mitos em conflito

O amante do mito é, em certo sentido, um amante da sabedoria, pois o mito se compõe de admirações.
(Michel de Certeau)

“A magia é um ato de fé, um princípio de harmonia que se opõe à tendência de dissociação do homem, da natureza e da cultura.” e vem sendo combatida pela ciência e pela Igreja desde o século XVI (Laplantine: 1999, p. 50). O mito para as comunidades ribeirinhas do Baixo Madeira é “uma narrativa que ordena e mantém simbolicamente e estrutura natural e social do lugar ao relatar a história de um tempo primordial, onde se iniciam as formas de caça, pesca, plantio e classificação do mundo natural e social. (...) uma estratégia de sobrevivência do grupo” (Silva: 1994, pp. 57/58), demonstrando a relação que o homem deve ter com a natureza e preservando as tradições sociais.

A presença das religiões cristãs na formação discursiva das mulheres de Calama indica a formação ideológica de culpabilidade por comportamentos tidos como reprováveis por padres e pastores que estimulam o repúdio aos mitos tradicionais na tentativa de manter a proposta das igrejas de banir qualquer crença ou credence antagônicas aos seus preceitos.

O padre surge como um repressor, remontando o que o pensamento cristão defendeu que “a mulher só é imagem de Deus em segundo grau” (Gebara: 2000, p. 94). Apesar de a Igreja ter transformado a mulher em um ser assustador e temido, ela (a mulher) continua garantindo e perpetuando a religiosidade no lar: “é o principal esteio da igreja e dos clérigos, ou seja, dos próprios poderes que impossibilitam sua emancipação” (Kolbenschlag: 1990, p. 248).

Mesmo com o caráter repressor das religiões imposto às mulheres (ainda), isso não a impede de ter uma fé inabalável em Deus e menos ainda atribuir a ele todo e qualquer benefício. “A palavra de Deus faz parte do cotidiano da miséria das mulheres. Está associada ao cuidar das crianças, à busca de sustento, de trabalho, à doença, à cura, à alegria, ao desespero e à esperança. A palavra Deus está em toda parte, como se fizesse parte da respiração das pessoas” (Gebara: 2000, p. 205).

Como vimos, o conhecimento de Sarita é proveniente de Deus, é um dom que lhe foi dado por Deus, portanto. A confiança que tem na hora de exercer seu ofício é proveniente da fé. Basta rezar, acreditar que tudo dará certo. O conhecimento empírico é tido como obra de Deus. O parto bem sucedido só se dá em função da “companhia de Deus” durante as suas intervenções enquanto parteira. “Deus é o aliado que estará sempre do nosso lado, onde quer

que estejamos, mesmo que não chegue aquele ou aquilo que é tão intensamente esperado como salvação” (Gebara: 2000, p.206) Cabe a Deus a fartura, a saúde e o alimento.

A confiança depositada, a fé nas curandeiras é a garantia dos bons resultados. Repara-se uma mudança de foco na análise do tratamento dispensado pelas parteiras-benzedadeiras, que tem resultados positivos por que o ‘paciente’ tem fé na pessoa que o está atendendo. O paradigma da Dádiva sugerido por Mauss (1974) refere-se também a uma relação com o sagrado, com o mítico. A dádiva: os espíritos dão e, portanto, precisam receber, isto se faz em forma de troca contínua entre os espíritos e a humanidade.

O dito não autorizado merece ser perdoado ou castigado por Deus. Não gostar de Calama é quase uma heresia. Ao mesmo tempo o reconhecimento da existência do “diabo”, apresentada no trecho da narrativa abaixo, evidencia a força da crença no mito católico, do mesmo modo que a narrativa seguinte, a “mulher da mata” atesta a existência de seres míticos próprios da cultura indígena e ribeirinha. No conjunto, as duas narrativas expõem o conflito entre as mitologias indígena, ribeirinha, católica e protestante.

A História do Diabo

A história do diabo... É o dia inteiro essa história, é uma história!.. Eu num sei, foi assim meio, uma coisa que... passou. Hoje, eu num gosto assim de ficar lembrando... Na época eu tinha o L. pequeno, ele tinha uns seis meses de nascido e tava tendo um Carnaval, um Carnaval mesmo bem forte! Bem bacana. Aí eu falei, à tarde, pro meu marido, quando ele disse que só ia chegar de manhã cedo porque ele tomava conta do clube, que eu ia também e ele não deixou.

A gente discutiu, brigamos, quebramos um bocado de pratos e tudo, aí, quando ele saiu, à tarde, eu falei assim: “eu só acredito que existe o diabo, se ele vim me buscar pra levar pra essa festa.” Chegou à noite, começou uma chuva bem grossa e a minha casa, nessa época, era de assoalho e a porta pra cozinha era com chave, só a porta da frente que eu deixei aberta pra ele não me chamar quando chegar, pra eu não falar com ele. Aí eu peguei, e a cortina do quarto era uma cortina de plástico que pegava assim no meio das coxas pra cima, pra baixo a gente via tudo. Eu tinha um farol, na época se chamava o candeeiro, bem pequenininho que a manga era de vidro, e eu colocava do lado de fora da porta pra num ficar muito claro. O menino era pequeno, que eu peguei, me acordei umas horas da madrugada, aquela chuva grossa, grossa, mas aí eu acordei, eu sentia algo estranho, assim em mim, e aquilo crescia, sabe? Parecia que eu tava bem grande, a minha cabeça, o meu

cabelo parecia que tinha alguém escondido, eu sentia aquela coisa bem grande, ruim, aí eu pedi assim: “Ó meu Deus, me dê força pra me virar pra porta!” Que eu tava de costas pra porta, aí eu peguei, tive aquela coragem e virei. Quando eu virei pra porta, que eu olhei, vi aquelas pernas pretas, umas pernas preta, eu sentia também o pisado no assoalho, por que casa de assoalho se tiver uma tábuia falsa, ela faz zoada. Quando eu vi aquelas pernas, eu pensei que era o P, o meu marido, aí eu chamei, mas me sentindo mal. Eu tornei a chamar. Quando eu falei, aquele braço levantou e aumentou, em vez de ter abaixado, aumentou a luz, quando aumentou a luz, eu gritei, aí eu lembrei do que eu tinha falado, aí eu gritei por uma vizinha que eu tinha. Aí quando fez um barulho e apagou a luz eu enlouqueci: eu gritei, gritei, gritei, e não tinha ninguém pra me salvar, e aquela chuva grossa, e eu... pedindo socorro, pedindo socorro! Eu sei, quando percebi, eu senti, assim, meu corpo leve, sabe, eu senti aquela coragem, peguei um fósforo e risquei um palitinho de fósforo! Fui lá, peguei o farol, risquei, acendi o farol, quando eu acendi, sério! Procurei dentro do quarto, eu juro pra ti, que nessa época, Calama era cala, era lama! De você andar com a sandália na mão, descalça, pra sandália não ficar atolada na lama, não tinha essas calçadas, você só andava atolada. Tinha gente que a unha caia do pé, de tanta lama! Aí, eu peguei e acendi aquele farol, olhei que a chuva tava grossa e pra chegar na minha casa, tinha uma parte que só era terra vermelha que eu capinava, e ficava aquele barro vermelho, menina, eu olhei dentro de casa, nada! Nenhum sinal de nada! Fui na sala, a porta da cozinha trancada, fui na sala, a porta tava aberta, mas não tinha sujeira na escada, de dizer assim, passou alguém de sapato. Aí ia passando um rapaz e eu falei pra ele, aí ele me levou na casa da minha cunhada que fica bem perto lá do clube do Carnaval. Aí eu fui e o homem disse que aquilo não foi nada, que eu tava era mentindo, que aquilo era macho que tava dormindo comigo. Eu passei uns três dias com febre, com febre. Acho que aquele susto que eu peguei. Dos gritos que eu dei, acho que inflamou a garganta. O policial foi por lá revistar a escada e num tinha um sujo de sapato. Só sei dizer que eu falei isso e a noite apareceu esse negão. Agora eu não sei se tinha ido pra me pegar ou... Depois dessa história foi que eu fui começar a ler a bíblia, eu fui saber como é que é era o evangelho, eu num sabia, primeira leitura, se era o evangelho de João, de Lucas, não sabia nada! Aí depois, eu me dediquei mesmo! E hoje, pode perguntar dela se eu chamo nome assim, diabo, essas coisas, não chamo. E falo pra elas, não brinque com coisa séria, porque é ruim, depois que você se vê sozinha, numa escuridão ainda vendo um negão. “Tá louca!”

A oposição entre Deus e o Diabo, o bem o mal, o belo e o feio, o permitido e o não-permitido, o profano e o religioso estruturam o relato de Morena, ao associar Carnaval e o diabo, ratifica a presença e legitimidade de outros textos no seu, além de ser um indício não re-conhecido e inconsciente da presença dos elementos míticos na formação ideológica desse grupo social. Pois, conforme nos alerta Pêcheux, “toda formação discursiva dissimula, pela transparência do sentido que nela se constitui, sua dependência com respeito ao complexo das formações ideológicas” (1995, p.162).

“Encarar a face do Demônio fora do universo religioso é talvez, a tarefa mais árdua no mundo contemporâneo. Significa encarar o lado obscuro de nossa própria face. Ela nos remete aos problemas concretos do poder, da soberania, da vigilância das consciências, da repressão sexual, das identidades entre outras pessoas”. (Veloso: 2005, p. única)

A indignação com a ordem do marido provoca a “visita do Diabo” pelo duplo pecado: querer, enquanto mulher casada e de respeito, ir ao baile de Carnaval (festa da carne) e duvidar da existência do diabo. Ele é o significante do conflito entre o lar e o clube. “A tradição cristã demonizou a sexualidade e o prazer sexual se apresenta libertador e integrador, no imaginário, restabelecendo a identidade entre a natureza e a cultura” (Veloso: 2005, p. única). O evangelho apresenta-se como o mecanismo para fazer o Diabo retornar às trevas, é a própria recuperação da presença de Deus advinda dos ‘bons pensamentos’. Demonstrando que “o mito não é aquilo que ele diz, mas a estrutura psíquica que ele produz” (Certeau: 1984, p. 70).

“A obediência à cultura é apresentada como minha felicidade, mas quase sempre esta obediência não passa de um aspecto formal de felicidade ou, em outras palavras, ela não é minha felicidade. Obedecer me torna infeliz e desobedecer me torna culpável e culpada.” (Gebara: 2000, p. 140)

A chuva grossa, a lama, a noite (trevas) são elementos compósitos desta história “apavorante” e da que seguirá. A chuva e a seca tem representações simbólicas significativas para os ribeirinhos, inclusive na marcação do tempo. O real torna-se sobrenatural: é uma transição de mundos. Ressalta-se que a luta entre o bem e o mal é representada por Deus e pelo Diabo que pode se apresentar sob vários aspectos, justamente por ser cercada de ambigüidades, conforme menciona Cousté (1996): cavalheiro, bode, tronco de árvore, mosca ou mariposa, serpente, macaco, etc., depende de onde e quando se manifesta. Ele assume “forma humana sem humano ser, por meio dele o invisível se torna invisível” (Martins: 1993, p. 22).

A Mulher da Mata

Eu vou contar uma história pra ti. Eles moravam na a boca do Machado, num sitiozinho, que hoje existe. Nesse tempo, andava o pessoal, chamava o mata mosquito, então quando eles chegava na casa com aqueles negócio que fazia chii! chii! Então, as crianças ficavam com medo. Ficava longe, distante, não conhecia nada, aí chegou esse barco da malária que matava os mosquitos, quando ele chegou, em casa, com aquele negócio, as criança correu. Uma menina de sete anos. Ela correu pro mato. Envenenaram a casa toda, passaram veneno na casa toda, aí que a V. foi procurar a neta, procurou, a mãe dela mora em Porto Velho, “cadê fulana?” Isso era umas quatro horas da tarde. Não encontraram essa menina, vieram, aqui em Calama, no outro dia de manhã, pegaram doze homens, doze, entraram na mata, vasculharam essa mata por todo canto, foram andar... Teve gente que andou de três dias, procurando essa menina, dizem que a mata ficou quebrada. E não acharam essa menina. E era no inverno. Chovia todos os dias. E essa vó desesperada, veio a mãe de Porto Velho, veio os tios de Porto Velho, menina, veio um bocado de gente de Porto Velho procurar essa criança e chovia todo dia, todo dia chovia. Tava com oito dias certinho. Então essa vó fez uma promessa pro São João, que é dessa igreja aqui, e se a neta dela aparecesse, viva ou morta, ela vinha trazer o corpo ou a criança viva, aqui nessa igreja, até ela assistir uma missa todinha de joelho e ir, em procissão, daqui pro São Francisco. Depois da missa, fazerem uma procissão daqui pra igreja do São Francisco. Só que quando foi passando os dias, eles já foram acostumando. Tava com oito dias, e o tio dela saiu pra pescar de três horas da manhã, que a lua sumiu. Aí disse que, na beira do rio, focando com a lanterna, pra vê o peixe, e aquele, aquela coisa que eles pega, a flecha. Aí disse que ele focou, tinha parado a chuva também, que tava caindo a chuva daquele mato, disse que ele focou assim pra debaixo de uma árvore, em cima d’água, aquela árvore caída assim pra dentro do rio, da água. Que ele focou: “Aí, menina, chega me dar um arrupeio, pelo amor de Deus!” Eu te juro! Quando ele focou, ele ouviu aquela voz: “Tio! Venha me buscar!” Aí disse que ele ficou, que quase que more na proa da canoa! Aí disse que ela falou assim: “Tio, não fique com medo! É eu! Eu tô aqui, venha me buscar!” Que ele focou, ela tava no galho do pau, aquela árvore bem grande virou pra dentro do rio e ela sentada em cima daquele pedaço de pau. Que ele focou, que viu ela, foi em cima: chegou lá, pegou ela, botou dentro da canoa, molhadinha, que a chuva tinha parado. Aí botou ela dentro da canoa, e chegou, subiu a ladeira, chegou lá em cima, chamou a mãe dele, aí chamou a mãe dele e disse: “Mamãe! Venha ver que eu trouxe? Ela levantou, “olha o desespero de alegria!” Foram trocar a roupa

dela e foram perguntar dela, aonde que ela tava. Andaram tão longe, tão longe e ele foi encontrar acima do porto dele. Aí foram perguntar o que ela comeu e ela disse que comia areia. Uma mulher dava farofa e dizia que era farofa de ovo, mas não era farofa de ovo, era areia. Ela não sabe que mulher era essa. Ela só sabe dizer que ela correu de casa e essa mulher já pegou ela pela mão, aí ela já correu pro mato, com medo. Quando ela chega no mato, ela encontra essa mulher, e a mulher, cobria ela de tudo: colocava ela pra não pegar chuva, dava farofa de ovo pra ela todo dia. Mas aí foram dar remédio pra ela, ela botava só pedra, só areia, então farofa de ovo, era areia que ela comia com as pedrinhas bem miudinhas. Essa menina, hoje, tá em Porto Velho, e ela é linda, dos olhos que nem de gato, olhos difíceis de encontrar. Essa história que foi, sinceramente, abalou todo mundo. Quando a vó chegou com essa menina, aqui em Calama, foi um milagre.

Formações Discursivas míticas e religiosas, provenientes de diferentes formações ideológicas, permeiam toda a narrativa: anjo da guarda, mulher da mata, milagre, padre. A relevância da água, mencionada anteriormente, surge aqui como importante elemento do “cenário” para o “desenrolar” da história: chuva, rio... Sendo a mata o próprio *locus* do milagre realizado por um ser sobrenatural que também é da mata. “A religião e os mitos se ocultam no inconsciente, voltando à tona, de tempos em tempos. E quando desaparecem é para serem substituídos por novas mitologias” (Diegues: 1998, p. 51).

A reflexão de Morena sobre as duas vertentes cristãs existentes em Calama: evangélica e católica demonstra que, apesar da localidade ter origem étnica indígena, a influência das religiões “oficiais” é grande. A falta de sensibilidade do padre em relação ao universo mágico-religioso ribeirinho é apontada como responsável pelo afastamento do catolicismo. Em seu discurso, ela refere especificamente ao caso da “mulher da mata”: “essa história foi real”, diz ela ressentida com o padre que “não soube respeitar a crença das pessoas”.

5.4 Gênero e Sociedade: família, etnia e reprodução social.

*“Tomar decisões pertencem ao âmbito do masculino; a imanência é o destino das mulheres.”
(Madonna Kolbenschlag)*

Outra formação ideológica importante nos discursos das mulheres de Calama é a que define o lugar do homem e o da mulher: porque tem coisa que a mulher “não pode fazer”. A condição dela é sempre determinada em relação ao parentesco: o pai, o filho, o marido ou pela conjugalidade: a viúva, a casada, a solteira.

O masculino, apesar de se opor ao feminino, também o complementa, e o que averiguaremos a seguir, é como o masculino é percebido pelas mulheres de Calama e o quanto às relações de poder (que são as próprias relações de gênero) se revelam, pois, não podemos ignorar que o “patriarcado, com sua rede de conceitos e controles, transforma então os laços afetivos existentes entre homens e mulheres, entre mães e filhos e entre as mulheres entre si em relações de poder” (Muraro: 1992, p. 65). Os discursos são permeados de censura moral.

O patriarcado aparece como típico nas formações discursivas das mulheres de Calama, definindo a diferença entre os gêneros e marcando os seus ditos. A “dominação masculina” (Bourdieu: 2003), se mantém bastante presente mesmo sofrendo transformação conforme atestado em alguns dos discursos apresentados (Morena, Lélia, Zinha) por conseguirem vislumbrar alternativas de sobrevivência diferentes do matrimônio. O casamento representava, para Morena, muito trabalho e tolhimento da liberdade desencadeado pelo ciúme e pelas restrições estabelecidas pelo marido.

O conhecimento étnico do ambiente, anteriormente desprezado, é visto agora pelos ecologistas como um caminho para a preservação ambiental. A proximidade das mulheres ribeirinhas com a cultura indígena as permite, inclusive, ter um domínio na arte de utilização dos recursos naturais. Entretanto, o homem tem mais poder e mais prestígio. A peculiaridade da organização social ribeirinha apresenta, geralmente, um masculino dominador, doador ou cerceador da liberdade. A dependência e ou subserviência da mulher ao parceiro, ao pai, ao filho, ao outro está manifestada na formação discursiva apresentada, pois “a reificação sexual é o processo primário da sujeição das mulheres. Ela alia o ato à palavra, a construção à expressão, a percepção à coerção e o mito à realidade. O homem come a mulher: sujeito, verbo, objeto” (Mackinnon apud Scott: 1995, p. 06). Morena faz um contraponto entre liberdade e casamento, entendendo, neste sentido, a separação do marido como algo benéfico, porque libertador. O fato de trabalhar, desde os oitos anos de idade, facilitou seu desempenho

quando se tornou mantenedora de si e dos filhos, considerando a pouca ajuda disponibilizada pelo marido após o fim do casamento. “Porque, antes, eu trabalhava no comércio, trabalhava na cozinha, cuidava de menino e não tinha minha liberdade pra nada”. Mas não só o marido tirava a liberdade, o trabalho excessivo também. A vida tem que ser rearticulada, resignificada com a separação do marido.

Evidentemente, há uma tentativa de ruptura, sobretudo, entre os mais jovens, com essa dominação pré-estabelecida, mas este movimento é doloroso e permeado de reações conflitantes, de dúvidas e de contradições.

A relação com o marido se apresenta de forma dependente, a dominação do homem sobre a mulher é nítida em algumas narrativas. Há, inclusive, um tratamento maternal dispensado por Luíza ao marido bem mais velho. Morena, por não ser mais casada, percebe essa dominação como algo negativo, podendo levar ao enfrentamento (pretendido) do ex “dono”. Mas, mesmo quando vislumbra as injustas desigualdades da relação com o parceiro, a mulher continua vítima da sua “inferiorização”.

“Na perspectiva feminista, a afirmação da diferença, necessária à manutenção de toda vida, também pode ser a afirmação de um estado de relações injustas, produtoras e geradoras de violência. Há uma concepção da diferença que ainda acentua a dominação e a exclusão das mulheres” (Gebara: 2000, p.125).

A subalternidade encontra raízes e respaldo nas relações étnicas e etárias desiguais. O pai “pegou”, “amansou” a mãe índia, discurso que denuncia as técnicas de caça aos índios. O índio é tratado como selvagem; ao homem cabe a sua “domesticação”. O pai é forte e civilizado, condição atestada para seu ofício de “amansador de índio”. O casamento na adolescência é peculiar nestas sociedades. O casamento de Luíza, aos treze anos de idade, não é um exemplo isolado nem específico das mulheres índias.

A presença do indígena na formação étnica dos ribeirinhos aparece destacada. Luíza ao referir-se ao nome Maria Auxiliadora, dado à mãe, na civilização, demonstra sua clara percepção das diferentes instâncias culturais que ocupam brancos e índios. A substituição do nome da mãe retrata como o “colonizador” ressignifica a cultura do colonizado. “Com o resultado do “amansamento”, os índios passam a trabalhar também para os seringalistas e começam a executar tarefas como caça, pesca e corte de lenha” (Silva: 2004, p. 36). O batismo do índio também caracteriza a sobreposição da cultura branca.

Mesmo quando o pai/marido deixa para a família um patrimônio, uma herança para seus descendentes como no caso de Luíza, que herdou o lugar denominado Bela Vista, a

tradicional divisão técnica do trabalho entre gêneros impede o desfrute da herança. “A gente tem o luar da gente lá”: o verbo “ter” significa a posse, ainda que de algo intangível como o luar (não lua). Esta metáfora remete ao aprazível, mágico, sublime, da relação afetiva com o espaço. A Bela Vista é deles, herança/presente do pai/marido para a família, mas que só pode ser usufruído junto aos homens, pois a força masculina é necessária para garantir a integridade e a funcionalidade do patrimônio da família, nos moldes da organização social tradicional.

A garantia de tornar o patrimônio herdado produtivo fica comprometida diante da ausência da força de trabalho masculina e a perda do saber ribeirinho, provocando o desmonte das unidades produtivas, comprometendo a reprodução social da família em bases tradicionais. Cabe ao homem quebrar a castanha, pois detém a força física e as habilidades necessárias para tal. Este fato gera conseqüências porque esta prática é típica da unidade de produção familiar ribeirinha. Saber andar na mata, enfrentar seus perigos é também característica considerada masculina.

O pai surge como aquele que retém a força, o poder e é visto com admiração. A ele cabe castigar fisicamente os filhos, conceder o dinheiro, proteger a família e decidir o destino dela. Afinal a “figura do pai, é a fonte da dependência doméstica, social e religiosa das mulheres” (Kolbenschlag: 1990, p. 224). O dom para a cura também pode ser herdado do pai. Sarita herdou do pai o dom de ser parteira/benzedeira, ainda que este ofício seja “coisa de mulher”.

A aposentadoria, como vimos, é formação discursiva recorrente para as mulheres mais idosas em Calama, onde aparece como propiciadora de uma outra relação entre trabalho e família. Com o dinheiro da aposentadoria ela pode comprar produtos manufaturados, entre eles a “conserva” (carne industrializada e enlatada). Essa renda permite um novo modo de vida, não só quanto à alimentação; pois, ao se aposentar, Sinhá torna a cuidar do filho adulto que volta para casa, reproduzindo a relação de dependência familiar. Dar ou receber assistência dos filhos ratifica a reciprocidade familiar e o importante lugar que a mulher ocupa na reprodução social de família, seja amparando seus filhos adultos, criando os netos e adotando crianças dentro e fora de sua rede de parentesco.

A afetividade e a proteção aos filhos são citadas em quase todas as narrativas. Observa-se que, independentemente da idade, o vínculo entre mãe e filho se mantém estabelecido, o que caracteriza o mencionado por Rose Muraro ao afirmar ser “o grupo mãe/filho a unidade nuclear universal das espécies mamíferas e que as sociedades primatas são matrifocais quase que por definição” (1992, p.14).

O padre, representante religioso, exerce bastante influência na comunidade ribeirinha. A ele é permitido opinar, doutrinar e criticar o comportamento de todos e particularmente o da mulher, corroborando textos teológicos escritos por padres ao longo do tempo de que “os seres femininos são não apenas inferiores aos masculinos, mas sua ‘malignidade’ é maior.” Pois, “(...) para os homens, o mal é um ‘fazer’ que se pode, de alguma forma, ‘desfazer’. Mas, para as mulheres, o mal está em seu ser” (Gebara: 2000, p.31).

A violência étnica e de gênero aparece no discurso de Morena, no caso de seu filho adotivo ser capaz de matar ou morrer para garantir a manutenção de um relacionamento impedido pelo preconceito com o indígena; isso em uma sociedade ribeirinha, cabocla. A agressividade do homem, em relação à mulher, é uma forma de ratificar a superioridade típica das sociedades patriarcais e já analisadas pela perspectiva feminista quando se entende a diferença social entre os gêneros como a “afirmação de um estado de relações injustas, produtoras e geradoras da própria violência. Há uma concepção da diferença que ainda acentua a dominação e a exclusão das mulheres” (Gebara: 2000, p. 125). É feita uma distinção hierárquica clara entre ser mulher e ser homem. “O homem é o cabeça da casa, é o esteio”. O homem surge como a figura central da família, ao fazer esta metáfora Morena atribui a ele um super valor.

As mulheres mais jovens conseguem visualizar sua condição e impor alteração ao *status quo*. O casamento, visto anteriormente como solução para os problemas da mulher ou como o seu emprego, já não tem este valor, ainda que esteja presente, em determinados discursos, uma análise conflitante entre o que se quer fazer e o que é permitido fazer, o desejo de independência e liberdade é coagido pela necessidade (socialmente construída) da presença do marido ou de um homem para tornar a vida da mulher digna e respeitada. O discurso de Lélia indica inclusive disputa entre as mulheres no que se refere ao casamento, dada a escassez de homens considerados adequados, pois elas passam a ser respeitadas quando deixam de ser solteiras.

“O corpo feminino é um corpo-objeto por excelência e, para que seja efetivamente assim, percebeu-se que é preciso que as próprias mulheres integrem as estruturas segundo as quais o corpo delas é percebido. Elas continuam em grande parte a comportar-se como objetos porque, no fundo, a maioria acredita na sua inferioridade existencial, inferioridade de uma certa maneira legitimada pela cultura” (Gebara: 1999, p. 123).

Os obstáculos enfrentados pela mulher para se separar dos mandatos parentais e firmar um território próprio e singular no que se refere ao seu sexo e ao seu desejo foi mencionada

por Belém, que ressalta “a dificuldade feminina de se desprender das ilusões narcísicas de segurança e garantia” (2000, os 13/14). De fato é isso o que nos diz Morena sobre a sua vida anterior de casada: “é uma vida muito cansativa, depois não dá tempo nem pra passear, fazer festa, fica trancada em casa” Neste trecho, fica evidente a submissão feminina, pois o seu comportamento é alterado de acordo com a presença ou ausência do marido.

O atendimento à gestação e à parturiente, além da transformação das ervas em chás medicinais, denota uma intimidade com as questões da mulher, instituindo um viver feminino, dando-lhes um lugar funcional nas sociedades ribeirinhas: “numa perspectiva patriarcal, transformar produtos, cozinhar, preparar medicamentos com ervas, saber limpar e costurar, tudo isto não era considerado como obra de cultura, mas como algo inferior” (Gebara: 2000, p.128).

As mulheres assumem funções múltiplas dentro da sociedade de forma a garantir a sobrevivência dos seus: pesca, planta, faz remédio, cozinha, trabalha fora. Ainda que este exercício possa se apresentar como algo penoso, cansativo: “Olha a comadre ali, lutando, ela vai me trazer peixe” ou “Ele luta com o gado”. O verbo lutar, aparece em situações de desproporcionalidade entre seu significado e as atividades a que ele se refere e ao mesmo tempo designa a penosidade do trabalho, caracterizando tanto uma polissemia quanto uma literalidade.

Apesar de comerciante, de exercer uma função fora de casa, Morena mantém as atribuições de mãe, dona de casa, “de enfermeira” (no caso do atendimento aos doentes de malária) da família e “dos agregados”, marcando um acúmulo de funções que lhe dá orgulho. A mulher vive para trabalhar e cuidar dos filhos e, muitas vezes, também dos filhos dos outros: ato também de caridade, de troca-dádiva.

A “socialização” dos filhos revela uma relação familiar própria aos ribeirinhos: família extensa e comunidade de vizinhança e compadrio por onde circulam as crianças, de modo que, os verbos “pegar” e “devolver” são utilizados em referência a crianças indicando a familiaridade de todos com tal prática. Tanto os netos quanto os filhos das vizinhas são criados como filhos, não ocorrendo uma distinção nítida entre os filhos naturais e os adotivos.

Há tendência de obtenção da renda familiar por meio do trabalho assalariado, fixo. Neste contexto, o trabalho feminino é, normalmente, entendido como ajuda, incluindo a roça, a produção da farinha, a pesca, mesmo que garantam a dieta diária: enquanto os filhos “trabalhavam”, a mãe “pescava”. Conforme menciona D’Incao (1997), as mulheres amazônicas indígenas e caboclas têm o trabalho visto apenas como complementar ao trabalho

masculino.

O cotidiano das mulheres é marcado por tarefas gratuitas que interessam à família. O cotidiano dos homens por um trabalho remunerado que interessa à sociedade. “Essa fronteira demarca claramente um universo privado onde se movimentam as mulheres e um universo público onde se movimentam os homens” (Oliveira: 1999, p. 98).

Com o acesso de algumas mulheres ao trabalho assalariado junto com a desagregação dos ofícios tradicionais, o trabalho de professora pública estadual, obviamente remunerado, de Zinha é contraposto em seu discurso ao trabalho não fixo do marido, apontando para o não reconhecimento dela ao trabalho extrativista ou dos afazeres esporádicos que ele realiza e que são típicos das comunidades ribeirinhas.

A rotina diária da mulher é descrita como tomar banho, varrer a casa e dormir, fazendo uma analogia entre as etapas da vida dos seres humanos (grosso modo): nascer, crescer, reproduzir e morrer. O tempo vai “passando, passando, passando, passando...” O verbo passar cria a expectativa do tempo como algo externalizado, ela é uma observadora, a ação do tempo independe dela. O gerúndio dá a idéia de continuidade.

Manifesta-se em dois discursos a dor pela perda da filha e a criação dos filhos e filhas como sendo exclusividade da mãe e a maternidade como algo extensivo às relações sociais. A atitude em relação aos filhos é altruísta e preocupada: “chorava, chorava, chorava” reflete a angústia sobre a responsabilidade com a criação dos filhos. O que explica o fato de Morena ter se sentido impotente para criar filhos adotivos após o suicídio de um deles.

“O papel da mãe na educação dos filhos é mais marcante que o do pai. Em geral, o pai tem um papel apagado, e às vezes inexistente dentro do lar. A mãe tem a função não só de assegurar a reprodução familiar no sentido biológico, mas também no sentido cultural” (Gebara: 2000, p. 149). A preocupação com a prole define o rumo da vida da mulher e o seu estado de espírito. O cuidado maternal se estende aos netos e à mãe. Há uma busca pela manutenção da proximidade dos filhos. A morte do filho é lembrada com profundo sofrimento e inconformismo. “As mulheres brasileiras desde sempre tiveram que encarnar: o mandato de representar uma Mãe exemplar e protetora dentro do sistema patriarcal que domina as relações familiares no Brasil” (Belém: 2000, p. 15).

A distribuição do alimento está presente no cotidiano ribeirinho em forma da dádiva. Há entre as mulheres mais idosas de Calama uma colaboração mútua. Percebe-se um compartilhamento da comida, do remédio, do serviço. A doação de carne de gado é muito valorizada. Morena, ao dizer que tira um pedaço de carne para presentear a vizinha denota uma doação de si, fazendo uma menção aos preceitos bíblicos, confirmando o que nos diz

Mauss (1974) sobre a dádiva: se presenteia com “alguma coisa de si”.

A formação discursiva referente ao cuidado com o corpo, no discurso de Sarita, aparece relacionada ao interesse de agradar ao homem e como algo que ele permite e a mãe aprova: “toda vida ele gostava era muito de ver mulher andar bem arrumada, ele nunca empatou ela andar assim. Eu acho muito feio uma menina nova andar fedorenta, uma mulher não pode estar fedorenta.” O sujeito não é livre para dizer o que quer, a própria opção do que dizer já é em si determinada pelo lugar que ocupa no interior da formação ideológica à qual está submetido (...)” (Mussalim e Bentes: 2001, p. 137).

Alternativas surgem para garantir cuidados com o corpo que, inclusive, são hábitos similares aos adotados nas cidades. Alternativas garantidas pelo “dom” das calamenses e pela rede de reciprocidades. A auto-ornamentação é orientada pelo modismo ditado pelos centros urbanos. “Se a interpretação desvenda o que acontece com o desejo, a construção tem, portanto, alguma relação com a fantasia inconsciente: o que ela restitui é uma verdade que se enraíza na questão das origens” (Mannoni: 1988, ps. 54/55). A questão da origem, como vimos, é perpassada por conflitos em razão do preconceito étnico que atinge as populações ribeirinhas.

5.5 O projeto para o futuro

*Mas o que é o futuro, senão sombra movediça e misteriosa?
(Eça de Queiroz)*

O afeto pelo lugar surge em todos os discursos. Percebe-se, entretanto, que as perspectivas diferem pela idade e que permanecer em Calama não é mais importante do que a busca de uma realização pessoal, embasada na escolaridade, e no crescimento profissional, como o caso de Zinha, Lélia e Marquinha. A necessidade de exercer uma função social determinada pela divisão de trabalho está presente na concepção das mulheres ribeirinhas, que procuram a perpetuação do ofício passado de mãe e pai para filha e filho.

Estudar para mudar é uma meta das mais jovens. “Eu tô estudando muito, eu pretendo mudar.” O termo mudar é polissêmico quando a narradora atribui ao estudo a possibilidade de alteração da sua qualidade de vida apontando para um fluxo recorrente de moradia entre Porto Velho e Calama. O “precisar estudar” deflagra uma transformação nos hábitos ribeirinhos, colocando a educação formal como algo imprescindível e denotando um deslocamento da cultura tradicional para o modo de vida urbano.

As narrativas enfatizam essencialmente duas perspectivas de futuro em concordância

com a idade: estudar ou aposentar. Permanecer ou sair de Calama está relacionado ao que se pretende: passear, estudar, trabalhar, se estabelecer na capital. Não há um apego excessivo ao local, capaz de impedir essas mulheres de saírem de Calama no futuro, apesar de preferirem à tranquilidade do local e da presença de uma certa nostalgia nas falas quando contam sobre a vida no Distrito.

Os discursos apontam para uma Formação Discursiva que enfatiza o alimento. A própria necessidade de uma aposentadoria é porque esta garante principalmente o alimento, mas também o remédio, o transporte e o material escolar para filhos e netos. O fim da fartura do alimento retirado diretamente da natureza é apontado como responsável pelo desejo da aposentadoria, obtida por meio da Instituição Previdenciária. Ou seja, diferentes formações ideológicas indicam modos distintos de relação com a natureza. O termo “tudo” também aparece para ratificar essa visão hiperbólica sobre o alimento em Calama: “tinha tudo, tinha fartura”, “*Eu tinha tudo no quintal*” (Luíza), “*Pegava tudo que é peixe*”. (Sinhá) “*Aqui, era muito farto: tinha bicho, tinha caça, tinha tudo.*” (Helena)

Deus se apresenta como onipresente, onipotente e onisciente, sobretudo nos discursos das mais velhas. A Ele se deve o conhecimento (o dom) sobre medicina e a definição dos destinos, o que de certa forma, justifica o comportamento sossegado e tranquilo das calamenses e uma resignação às determinações de Deus. A fé surge como uma fuga ou rejeição das suas condições histórico-sociais. “É a possibilidade de afirmar uma esperança, um sonho, uma aspiração, um suspiro, um desejo que abre o mundo, que traz outras alternativas, por mais frágeis que sejam” (Gebara: 2000, p. 208).

O destino, o futuro é entregue a Deus. Percebe-se um conformismo associado à crença de que cabe a Deus trazer o alimento, o emprego, a casa nova, o material escolar... “Deus aparece como último recurso ou recurso no meio de tudo que faz parte da vida” (Gebara: 2000, p. 205). A fé é inabalável. Apesar das decepções e do entendimento de que cabe a si ter determinação e esperança para garantir o sucesso. Na última narrativa, é feita uma associação da fé com a esperança. “A gente tem que ter esperança, pra ter esperança a gente tem que ter fé, as duas coisa juntas: fé e esperança”.

O trabalho exercido pelas novas gerações não é característico das populações amazônicas tradicionais, já não trabalham mais para si e nem apenas para sua subsistência, ratificado por Sarita ao demonstrar sua insatisfação com a falta de retribuição financeira pelo seu trabalho e pelo empenho das mulheres jovens na obtenção de escolaridade e profissionalização em ofícios não tradicionais: pesca, coleta, extrativismo, e, casamento, pois afinal, nos moldes tradicionais, como diz Morena casamento é emprego: “Eu comecei a

trabalhar, com oito anos, em casa de família pra me sustentar porque meus pais eram pobrezinho e eu queria comprar meu sapato, meu vestido. Quando fiz dezesseis anos apareceu uma boca melhor: o casamento era um emprego”.

CONCLUSÕES

No fundo são misturas. Misturam-se almas nas coisas: misturam as coisas nas almas. Misturam-se as vidas, e é assim que as pessoas e as coisas misturadas saem cada qual de sua esfera e se misturam: o que é precisamente o contrato e a troca.
(Marcel Mauss)

O que pretendi com esta pesquisa, a partir dos discursos das mulheres de Calama, foi analisar uma sociedade ribeirinha amazônica, visando perceber nas formações discursivas e ideológicas o modo de vida dessa população tradicional da Amazônia, objetivando a discussão de políticas públicas embasadas nos princípios de Desenvolvimento Sustentável. Constatamos a existência de uma visão pré-conceituosa da sociedade urbana com relação ao modo de vida das populações tradicionais, sobretudo, as mulheres, pois a modernidade super valoriza a produção de bens e “tanto a natureza como o trabalho de subsistência, principalmente o de mulheres, são definidos como improdutivos” (Gawora: 2003, p. 24). Em conclusão destacamos alguns pontos:

1. Todo grupo tem um saber cumulativo de si oriundo da memória e este pode ser apreendido na linguagem, pois o tipo de cultura é determinado pelo uso da memória feito por uma sociedade. As tradições orais colaboram com a manutenção dos costumes e servem de alicerce para a constituição da história. Mesmo sendo incertos, os destinos dessas tradições, podem sobreviver incompreensivelmente ou desaparecerem; a reminiscência, entretanto, impedirá o extermínio da tradição. O ponto de convergência dos discursos é decorrente da relação entre formação discursiva e memória discursiva oriundos das formações ideológicas que lhes são próprias.
2. A sabedoria ecológica do grupo indica a utilização da natureza de forma preocupada com a garantia da preservação do espaço que o alimenta, dada a percepção da sua dependência vital da terra e do rio. Entretanto, o cotidiano dessas mulheres em um espaço físico rodeado pela floresta e pelo rio não garante a sustentação de uma ideologia isenta de interferências de um modelo adotado pelas sociedades urbanas. A mentalidade que se descobre já perdeu muitas percepções inerentes e exclusivas das populações tradicionais ribeirinhas amazônicas.
3. Os ribeirinhos têm uma ligação temporal com o espaço e o entendimento de que o mau uso deste implica na sua esgotabilidade, logo, na impossibilidade de sua permanência

nele. Em decorrência dos discursos construídos no âmbito urbano estarem interpelando as populações tradicionais ocorre uma descaracterização da formação discursiva fundante ribeirinha amazônica. Em compensação registra-se uma tendência de vários grupos a retornarem à utilização da cultura tradicional, pois os laços tradicionais são enfatizados e buscam-se formas de articulação entre os espaços ribeirinho e urbano.

4. O ecossistema possui uma lógica interna natural e as populações primitivas seriam portadoras dessa lógica por respeitarem conscientemente as leis regentes do equilíbrio dos ecossistemas. Portanto, as práticas tradicionais ribeirinhas podem conduzir à conservação da biodiversidade, inclusive por possuírem um conhecimento prévio sobre os ciclos naturais. As sociedades ribeirinhas têm relações sociais singulares que funcionam como verdadeiras relações de produção, a exemplo do parentesco, do compadrio e dos reguladores míticos o que também promove um maior respeito pela conservação dos recursos naturais enquanto bens partilhados coletivamente.
5. O fato de que a ordem social é um produto eminentemente humano implica que a discriminação entre os sexos é socialmente construída. Quando se associa mulher e natureza se tem como elo fundamental a maternidade, o cuidar, o nutrir. Mas não é o fato de ser mãe que faz da mulher a eterna generosa e protetora nem de seus filhos e nem da natureza, visto que é a cultura socialmente construída que orienta a relação com a natureza. O tratamento dispensado aos animais e às plantas é perpassado de afetividade e a sua utilização é restrita ao necessário para a saúde ou para a subsistência da família. A distribuição do alimento está presente no cotidiano ribeirinho em forma de dádiva. Há entre as mulheres de Calama uma colaboração mútua. Percebe-se um compartilhamento da comida, do remédio, do serviço, que pode fornecer base para programas associativas de geração de emprego e renda.
6. É possível se entender as práticas econômicas desenvolvidas a partir do conhecimento das ribeirinhas como mais próximas de um modelo de desenvolvimento sustentável se levarmos em consideração a prática de uma economia de subsistência, incluindo a elaboração de remédios, que inclusive poderia ser ampliada, nos moldes dos programas de farmácia popular, com base no conhecimento tradicional.
7. Os princípios de Desenvolvimento Sustentável como fundamento das políticas públicas, exigem que sejam respeitadas as características socioculturais, econômicas e ambientais dos grupos. Um novo padrão de desenvolvimento, calcado no saber das

ribeirinhas poderia valorizar o ofício de parteira, prática indispensável em uma localidade que recebe visita do médico a cada quinze dias. Experiência desenvolvida em Melgaço/PA, em programa de oferta de curso de treinamento para as parteiras, além de constituir-se como uma chancela política para o exercício do ofício, registra que elas passam a atender melhor, encaminhando mais partos complicados para o Hospital, sociabiliza a comunidade para a importância do pré-natal biomédico: para o registro do recém-nascido e para a esterilização de mulheres multíparas que o assim o desejam. Ou seja, transformam as parteiras em elo de ligação entre as políticas de desenvolvimento e a população. Esses cursos, segundo Fleischer, (2006) lhe renderiam um importante capital simbólico, por aprenderem a catalisar perfis questionadores que as conduziriam aos espaços públicos com mais desenvoltura. Elas, portanto, retomam, a partir do Curso, o prestígio reclamado e vão muito além da assimilação eficiente das técnicas ensinadas.

8. O desenvolvimento de programas de capacitação, modelos de crédito e a formulação de políticas públicas que estimulem às mulheres ao manejo dos quintais agroecológicos, cujo objetivo é a complementação alimentar das famílias e dos animais de criação a partir da produção de frutas, grão, hortaliças e também de ervas medicinais, teriam a importante função de retirar às mulheres da invisibilidade na qual estão inseridas, por combinarem aspectos econômicos, políticas de gênero e ecológicos. Além de promover a permanência das mulheres ribeirinhas em seus espaços, por meio de prática de atividades que garantam a sua sobrevivência de forma sustentável dentro de uma proposta agrícola que preveja “os usos sociais da biodiversidade, a agrossilvicultura, a diversificação da produção e o significado econômico e social do auto-consumo.” (Pacheco: 1997, p. 07).
9. Linhas de crédito capazes de financiar hortas, roçados, criação de animais, produção de farinha, agroextrativismo, garantiria a segurança alimentar da família e a promoção da qualidade de vida, conforme pode ser vislumbrado nos benefícios Programa Fome Zero¹⁰ que deu preferência às mulheres enquanto titulares na proporção de 93% do

¹⁰ Programa Fome Zero é um conjunto de ações que estão sendo implantadas gradativamente pelo Governo Federal. O objetivo é promover ações para garantir segurança alimentar e nutricional aos brasileiros. As iniciativas envolvem todos os ministérios, as três esferas de governo (federal, estadual e municipal) e a sociedade. Garantir segurança alimentar e nutricional à população de um país significa proporcionar a todos os cidadãos e cidadãs o acesso a uma alimentação digna com regularidade, qualidade e quantidade suficientes. O Ministério Extraordinário de Segurança Alimentar e Combate à Fome (MESA), ligado diretamente à Presidência da República, foi criado para articular e implementar as várias ações previstas no Programa. <http://www.braseduopa.be/ResumoPFZ.htm>.

total de beneficiados. Além de assistência técnica e pesquisa a fim de implementar o potencial produtivo dos ribeirinhos, evitando a migração compulsória e as práticas danosas ao meio ambiente.

10. A participação das mulheres ribeirinhas em movimentos e organizações sociais e o reconhecimento da sua importante participação em atividades econômicas, poderiam incluí-las no processo de elaboração de políticas públicas, sobretudo, as relativas a gênero, considerando que as políticas são “respostas a demandas e reivindicações efetivas dos movimentos sociais” (Heredia: 2006, p. 21)

REFERÊNCIAS

- AGARWAL, Bina. Gender and command over property: A critical gap in economic analysis and policy in South Asia. *World Development* 22 (10) 1455-1478, 1994.
- ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos Ideológicos de estado*. Rio de Janeiro: Graal Editora: 2001.
- ALVARES, Maria Luzia Miranda e D'INCAO, Maria Ângelo. *A Mulher Existe? Uma contribuição ao estudo da mulher e gênero na Amazônia*. Belém: Gepem, 1995.
- ARAN, M. Os destinos da diferença sexual na cultura contemporânea. *Revista Estudos Feministas*, 2003, 399-442.
- ARAÚJO, Maria de Fátima. Difference and equality in gender relations: revisiting the debate. *Psicol. clin.*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010356652005000200004&lng=en&nrm=iso>
- BACHELARD, Gaston. *A água e os sonhos*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- BANDEIRA, Manuel. *Poesia Completa e Prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1993.
- BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1990.
- _____. *Questões de literatura e de estética: a teoria do romance*. São Paulo: Hucitec, 1988.
- BARROS, Diana Luz Pessoa de e FIORIN, José Luiz (orgs). *Dialogismo, polifonia, intertextualidade: em torno de Mikhail Bakhtin*. São Paulo: EDUSP, 1994.
- BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- BELÉM, Marisa. *Mulher no Brasil - nossas marcas e mitos: ensaios da psicanálise*. São Paulo: Escuta, 2000.
- BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- CAJKA, F. Antropologia ecológica: una manera de ver el mundo. In: *Antropologia y Marxismo*, n° 3; abril-set.
- CAPRA, Fntjof. *A teia da Vida*. São Paulo: Editora Cultrix, 1995.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1984.
- COUSTÉ, Alberto. *Biografia do Diabo: O Diabo como a sombra de Deus na história*. Rio de Janeiro: Record/Rosas dos Ventos, 1996.
- CRUVINEL, Maria de Fátima e KHALIL, Marisa Martins Gama. Intertextualidade: Subjetividade e alteridade no discurso: variações de uma velha história. In: *III Encontro Nacional de Língua Falada e Escrita: 1999, Maceió*. Os múltiplos usos da língua. Maceió: EDUFAL, 1999.
- DI CIOMMO, Regina Célia. *Relações de gênero, meio ambiente e a teoria da complexidade*. Ver. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 11, n° 2, 2003.
- DIEGUES, Antônio Carlos. *O Mito moderno da natureza intocada*. São Paulo: Hucitec, 1998.
- D'INCAO, Maria Ângela. "Mulher e Modernidade na Amazônia". In: SANTOS, E.F. et al. *A*

- Mulher e a Modernidade na Amazônia. Belém: GEPEN/CFCH/UFPA, 1997.
- DUCROT, Oswald. O dizer e o dito. Campinas, SP: Pontes, 1987.
- FOLADORI, Guilherme; TAKS, Javier. Um olhar antropológico sobre a questão ambiental. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p. 323-348, out. 2004.
- FOUCAULT, Michel. A Ordem do Discurso. 5ª ed. São Paulo: Loyola, 1999.
- _____. A Arqueologia do Saber. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1986.
- _____. O que é o autor? O que é um autor? Lisboa: Veja, 1992.
- FREUD, Sigmund. Os chistes e sua relação com o inconsciente. Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- FRIEDAN, Betty. Mística feminina. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1971.
- GADET, Françoise e HAK, Tony. Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux. 3ª ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1997.
- GAWORA, Dieter. Urucu: impactos sociais, ecológicos e econômicos do projeto de petróleo e gás. Manaus: Editora Valer, 2003.
- GEBARA, Ivone. Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- GEERTZ, Clifford. A interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GLOSSÁRIO DE ANÁLISE DO DISCURSO. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. <http://www.discurso.ufrgs.br/>.
- GODBOUT, J.T. Introdução à dádiva. *Rev. Brasileira Ci.Soc.* São Paulo, v. 13, nº 38, 1998.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J.A. e GONZÁLEZ DE MOLINA, M. 1992. "Introducción". In: J.A. González Alcantud e M. González de Molina (eds.), *La tierra. Mitos, ritos y realidades*, Barcelona: Anthropos.
- GOUVEIA, Taciana e CAMURÇA, Sílvia. O que é gênero? Caderno SOS Corpo. Recife, 1997.
- GREGOLIN, Mª do Rosário Valencise. Filigramas do discurso: as vozes da história. Araraquara, SP: FCL/Laboratório Editorial/UNESP-SP/ Cultura Acadêmica Editora, 2000.
- HEREDIA, Beatriz Alásia de. Gênero e acesso a políticas públicas no meio rural brasileiro. In: *Revista Nera*, ano 9, nº 8, 2006.
- INGERSON, A. 1997. "Comments on T. Headland, 'Revisionism in ecological anthropology'". *Current Anthropology* 38(4):615-6.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/economia/perfilmunic/default.shtm>.
- JUCANDELLA, Imma Llorc i. Ecofeminismo(s): o feminismo ecologista: estado del debate em la Índia. Disponível: http://www.geocities.com/equipasia/Art_ecofeminismo_Imma.htm, 1997.
- KOLBENSCHLAG, Madonna. Adeus, Bela Adormecida: a revisão do papel da mulher nos dias de hoje. São Paulo: Saraiva, 1990.
- LAPLANTINE, François. Aprender Antropologia. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- LÉVI-STRAUSS, C. As estruturas elementares do parentesco. São Paulo: Editora da

USP/Editora Vozes, 1976.

LIMA, D.M.; POZZOBON, Jorge. Amazônia Socioambiental - sustentabilidade ecológica e diversidade social. In: M. Angela D'Incao; Ima Célia G. Vieira; José Maria Cardoso da Silva; David Oren. (Org.). *Diversidade Biológica e Cultural da Amazônia Hoje*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi./MCT: 2001, v. 1, p. 195-251.

LOUREIRO, João de Jesus Paes Loureiro. *Cultura amazônica: uma poética do imaginário*. Belém: CEJUP, 1995.

MAINGUENEAU, Dominique. *Novas tendências em análise do discurso*. 2ª ed. Campinas, SP: Pontes, 1993.

MANNONI, Maud. *Da paixão do ser à 'loucura' de saber: Freud, os anglo-saxões e Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

MARCONI, Maria de Andrade e PRESOTTO, Zélia Maria Neves. *Antropologia: uma introdução*. São Paulo: Atlas, 1998.

MARCUSE, Herbert. *Contra-revolução e revolta*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

MARTINS, José de Souza. *A Aparição do Demônio na Fábrica, no meio de produção*. Tempo Social: Revista de Sociologia da USP, São Paulo. Nº 5 (1-29), 1994.

MAUSS, M.. *Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*. In : _____. *Sociologia e Antropologia*. v. II. São Paulo: Edusp, 1974 [1923-24].

MINISTÉRIO PÚBLICO DO ESTADO DE RONDÔNIA – Centro de Apoio Operacional da Infância e Juventude. *Diagnóstico das condições sociais, pedagógicas e das estruturas físicas dos edifícios públicos existentes nas comunidades do Baixo Madeira*, 2006.

MONTENEGRO, Antônio Torres. *História oral e memória: a cultura popular revisada*. 3ª ed. São Paulo: Contexto, 2001.

MORAES, Antônio Carlos Robert e COSTA, Wanderley Messias da. *Geografia Crítica: a valorização do espaço*. 4ª ed. São Paulo: Hucitec, 1999.

MURARO, Rose Marie. *A mulher no terceiro milênio: uma história da mulher através dos tempos e suas perspectivas para o futuro*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1992.

_____. *Homem mulher: início de uma nova era*. Rio de Janeiro: Artes e Contos, 1994.

MUSSALIM, Fernanda e BENTES, Anna Christina (orgs.). *Introdução à lingüística: domínios e fronteiras*. V. 2. São Paulo: Cortez, 2001.

OLIVEIRA, Rosiska Darcy de. *Elogio da diferença: o feminino emergente*. São Paulo: Brasiliense, 1993.

ORLANDI, Eni Pucinelli et al. *Discurso e leitura*. Campinas: Pontes, 1998.

_____. *Análise de Discurso: princípios e procedimentos*. Campinas: Pontes, 1999.

PABST, Eije. *Die Riberinhos in Amazonien – Leben zwischen den Welten*. In: Projektgruppe "Okologie und Entwicklung" der Ghk, Kassel, 1998.

PACHECO, Maria Emília Lisboa. *Sistemas de produção: uma perspectiva de gênero*. Revista Proposta - FASE, Rio de Janeiro, (71), dez/fev de 1997.

PÊCHEUX, Michel. *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1995.

POSSENTI, Sírio. *Discurso, estilo e subjetividade*. São Paulo: Martins Fontes Editora, 1993.

_____. Apresentação da Análise do Discurso. Campinas, s.d. (b). Mimeografado.

SCHERER, E. F. O defeso e a defesa do meio ambiente. In: II Congresso da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ambiente e Sociedade: 2004, Iadaiatuba. II Congresso da Associação de Pesquisa e Pós-Graduação em Ambiente e Sociedade. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para a análise histórica. Recife: SOS corpo, gênero e cidadania, 1995.

SEGATO, Rita. Os percursos do gênero na antropologia e para além dela. Série Antropologia nº 236. DAN/ICS/UNB, 1998.

SHIVA, Vandana. Das Geschlecht des Lebens, Frauen, Ökologie und Dritte Welt. Berlin, 1989.

SILIPRANDI, Emma. Ecofeminismo: contribuições e limites para a abordagem de políticas ambientais. Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável, v.1, nº 1, p. 61-71, 2000.

SIENA, Osmar. Desenvolvimento Sustentável: histórico e discussão conceitual. In: José Januário do Amaral; Maria das Graças Silva Nascimento Silva; Mariluce Paes de Souza. (Org.). Pesquisa na Amazônia: Intervenção para o Desenvolvimento. 1ª ed. Porto Velho: EDUFRO, 2001, v. 1, p. 103-116.

SILVA, Josué da Costa. Cuniã: Mito e Lugar. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana: USP, 1994.

SILVA, Maria das Graças Nascimento. O Espaço Ribeirinho. São Paulo: terceira margem: 2000. v. 1, p. 103-116.

SOUZA, Solange Jobim e. Infância e linguagem: Bakhtin, Vygotsky e Benjamin. 2ª ed. Campinas, SP: Papyrus, 1985.

SOUZA FILHO, T. A. Desafios para Agricultura Sustentável nas áreas de Várzeas do Baixo Madeira em Rondônia. In: José Januário do Amaral e Fabíola Lins Caldas. (Org.). Pesquisa na Amazônia: Intervenção para o Desenvolvimento. Porto Velho: Edufro - Editora da Universidade Federal de Rondônia, 2000, v. 02, p. 25-60.

SORJ, Bila. "O feminino como metáfora da Natureza". Estudos Feministas, CIEC, Escola de Comunicação – UFRJ, v. 0, nº 0, p. 143-150, 1992.

SPINOLA, Henriqueta Barbosa. O Ribeirinho ontem e hoje na defesa do peixe no Amazonas, Dis. Universidade de Campinas, São Paulo, 1997.

TOCANTINS, Leandro. O rio comanda a vida: uma interpretação da Amazônia. 9ª ed. Manaus: Valer/Edições do Governo do Estado do Amazonas (1952), 2000.

VELOSO, Sainy C. B. Arte (manhas do Demônio no estampadinho da cortina: identidades e representações. Labirinto: Revista Eletrônica do Centro do Imaginário. Nº 7. UNIR, Rondônia, 2005.

VESENTINI, José William. Geografia, Natureza e Sociedade. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

VIDEIRA, A.A.P. Natureza e Ciência Moderna. Ciência & Ambiente, Santa Maria, nº 28, p. 121-134: 2004.

VYGOSTSKY, Lev Semenovitch. Pensamento e linguagem. São Paulo: Martins Fontes: 1998.

WOOLF, Virginia. Mulheres: Vida intelectual. São Paulo: Paz e Terra: 1997.

ZUMTHOR, Paul. A letra e a voz. São Paulo: Cia. das Letras: 1993.

_____. Tradição e esquecimento. São Paulo: Hucitec. 1997.

GLOSSÁRIO

Apretar – arroxear.

Bela Vista – Distrito ribeirinho amazônico.

Descarregar – Liberar a placenta ou a menstruação.

Desocupar – Parir.

Expresso - Voadeira usada para transporte comercial de passageiros Calama-Porto Velho-Calama em um terço do tempo das barcas.

Folha de Lima – Folha da limeira em infusão, utilizada para combater enxaqueca, aplicando como cataplasma, junto às têmporas.

Jatuarana - Peixe de escamas; corpo alongado e um pouco comprimido. A coloração é prata uniforme. Alcança cerca de 1m de comprimento total e 8 kg. Consome frutos, sementes, insetos e, às vezes, pequenos peixes.

Marrequinha – Erva medicinal. Nome popular.

Mata-mosquito – Denominação dada a funcionário da Fundação Nacional de Saúde que pulverizava veneno para mosquito nas residências durante a década de 90.

Matuquinha - Erva medicinal. Nome popular.

Macela (Marcela) – Herbácea, perene e daninha, cujo chá é indicado para problemas digestivos, azias e cólicas abdominais.

Mãe do Corpo – “Órgão êmico que, embora sempre presente dentro do corpo, manifesta-se principalmente durante a gravidez, cuidando do bebê no ventre, e, após o parto, movendo-se de um lado para o outro dentro da barriga da mulher a procura do bebê que já nasceu”¹¹.

Nazaré – Distrito ribeirinho de Porto Velho.

Parintintim - Povo indígena, da família tupi-guarani, ocupantes do alto e médio rio Madeira, no Amazonas.

Pupunha - Frutos consumidos depois de cozidos em água e sal. A casca da pupunha pode ser vermelha, amarela ou laranja, quando o fruto está amadurecido, de acordo com a variedade plantada dessa palmeira.

Quermesse – Festa de caridade e paroquial, com bazar ao ar livre e bingo.

Agrossilvicultura - sistema racional e eficiente de uso da terra. Nesse sistema, árvores são cultivadas em consórcio com culturas agrícolas e/ou criação animal que propicia, entre outras vantagens, a recuperação da fertilidade dos solos, o fornecimento de adubos verdes e o controle de ervas daninhas.

Sova – Planta sem haste, lenhosa que não dá madeira.

Voadeira – Embarcação de lazer, com motor, utilizada para navegação fluvial ou lacustre.

Xeriquepau – Bar tradicional da localidade, com música dançante. O nome é pejorativo, de apelo sexual.

¹¹ www.ufes.br/~cisoufes/gts/gt03.htm - 46k

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)