

NOTAS ETNOGRÁFICAS: A (RE)(DES) TERRITORIALIZAÇÃO DO RIBEIRINHO DA COMUNIDADE SÃO SEBASTIÃO, NA RESEX MAPUÁ-BREVES-PA, ENTRE CASA, MATO E RIO

Leonne Bruno Domingues Alves  

Instituto Federal de Educação, Ciência e tecnologia do Pará | Campus Castanhal - Pará - Brasil

submissão: 27/08/2022 | aprovação: 12/06/2024

RESUMO

Este artigo é uma reflexão sobre o espaço ribeirinho da comunidade São Sebastião, na Resex Mapuá-Breves-PA, e sua relação com a casa, o mato e o rio, tendo como base de coleta de dados o caderno de campo e a pesquisa etnográfica. Orientado pelo prisma teórico oferecido por filósofos e antropólogos pós-estruturalistas, como Deleuze e Guattari, Pierre Bourdieu e Roy Wagner, apresento o espaço ribeirinho com um espaço complexo e sobreposto ao outro, um mundo aberto, sem fixidez, movimentado e dinâmico, um território ribeirinho criado e/ou inventado como um corpo sem órgãos.

Palavras-chave: Espaço. Território. Desterritorialização. Reterritorialização. Ribeirinho. Mapuá.

ETHNOGRAPHIC REFLECTIONS AND NOTES: (RE) (DE) TERRITORIALIZATION OF THE RIVERINE OF THE SÃO SEBASTIÃO COMMUNITY IN RESEX MAPUÁ-BREVES-PA AMONG HOUSE, FOREST AND RIVER

NOTAS ETNOGRÁFICAS: LA (RE)(DES) TERRITORIALIZACIÓN DE LA COMUNIDAD RIBEREÑA DE SÃO SEBASTIÃO EN EL RESEX MAPUÁ-BREVES-PA ENTRE CASA, MATO Y RIO

ABSTRACT

RESUMEN

This article is a reflection on the riverine space of the São Sebastião community in the Resex Mapuá-Breves-PA, and its relationship with the house, the forest and the river, having as basis of data collection the field book and the ethnographic research. Guided by the theoretical prism offered by post-structuralist philosophers and anthropologists such as Deleuze, Guattari, Pierre Bourdieu and Roy Wagner, I present the riverine space with a complex space and superimposed on the other, an open world, unfixated, bustling and dynamic, a riverine territory created and/or invented as a body without organs.

Este artículo es una reflexión sobre el espacio ribereño de la comunidad de São Sebastião en la Resex Mapuá-Breves-PA, y su relación con la casa, el Mato y el río, a partir del cuaderno de campo y de la investigación etnográfica. Guiado por el prisma teórico ofrecido por filósofos y antropólogos postestructuralistas como Deleuze y Guattari, Pierre Bourdieu y Roy Wagner, presento el espacio ribereño como un espacio complejo superpuesto al otro, un mundo abierto, sin límites fijos, bulliciosos y dinámicos. un territorio ribereño creado y/o inventado como un cuerpo sin órganos.

Keywords: Space. Territory. Desterritorialization. Reterritorialization. Riverine. Mapuá.

Palavras-chave: Espaço. Território. Desterritorialização. Reterritorialização. Orilla. Mapuá.

1. INTRODUÇÃO

Este trabalho trata-se de uma revisão da monografia de minha pós-graduação em Agricultura Familiar e Desenvolvimento Rural na Amazônia, realizada na Universidade Federal do Pará (UFPA), a partir de visitas de campo, ocorridas entre os meses de abril, junho e julho de 2015¹. A reflexão aqui proposta é sobre a espacialidade e a territorialidade ribeirinha, tendo como corrente teórica a perspectiva pós-estruturalista de Deleuze. Os ribeirinhos, sujeitos deste trabalho, (re)(des)territorializam-se na comunidade São Sebastião, na Reserva Extrativista Mapuá, situada no município de Breves, na mesorregião do Marajó.

Com a finalidade de refletir sobre o espaço das comunidades ribeirinho-extrativistas São Sebastião,

na Resex Mapuá, a partir de uma etnografia de seus modos de fazer cotidiano² no espaço, este trabalho procura compreender e descrever os processos de (re)(des)territorialização do espaço, tendo como ponto de partida a relação que o ribeirinho-extrativista estabelece com a casa, o mato e o rio. Dessa forma, acredito que assim é possível entender os processos de interação simbólica³ entre os meios social, natural e imaginário, bem como os seus processos de (re)invenção⁴. Como a casa e o mato – lugar onde o ribeirinho vai extrair boa parte de seu sustento – são pensados por ele? Como o rio influencia a dinâmica de criação da territorialidade caboclo⁵-ribeirinha na relação casa-mato? Ou seja, a problemática que perseguimos busca entender de

1 Este trabalho foi realizado com apoio do Instituto Amazônico de Agriculturas Familiares (INEAF), da Universidade Federal do Pará, através de financiamento do CNPq.

2 O cotidiano, na obra *A invenção do cotidiano 1 e 2*, de Michel de Certeau, representa a forma como as pessoas internalizam a cultura, alterando, assim, pequenas coisas, inventando uma configuração estrutural “micro”, uma “microrresistência” à estrutura cultural vigente. A noção ceriteauriana de microrresistências tem relação com a noção de micropolítica de Foucault. Cf. Certeau, Michel. 1994. *A invenção do cotidiano I: as artes do fazer*. Petrópolis: Vozes. Para micropolítica, cf. Foucault, Michel. 1997. *Microfísica do Poder*. 11. ed. Rio de Janeiro: Graal.

3 As relações sociais, como relações estruturadas e estruturantes, são interações entre símbolos que os indivíduos trocam em uma cultura, que variam desde objetos até as palavras da língua. Para Lévi-Strauss, as relações entre sistemas de símbolos são dotadas de uma eficácia simbólica em uma cultura. Cf. Bourdieu, Pierre. 2009. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 12. ed. (português de Portugal). Sobre eficácia simbólica, cf. Lévi-Strauss, Claude. 2012. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.

4 A invenção de Roy Wagner, antropólogo pós-estruturalista, é um conceito sobre a dinâmica que a cultura tem de se estruturar de maneiras completamente diferentes, em diferentes lugares e diferentes perspectivas. Sobre a cultura como invenção, cf. Wagner, Roy. 2010. *A invenção da cultura*. Tradução Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify.

5 Na literatura Antropológica, o termo “ribeirinho” assume diversas conotações. Algumas pejorativas, com características negativas; outras mais técnicas, na busca de um apanhado histórico e étnico. Nesta pesquisa, os moradores referiram-se a si próprios como caboclos, porém, como já apontado por Lima (1999), é possível que seja um uso político por parte do discurso do ribeirinho em relação ao pesquisador. Contudo, isso mostra, seguindo a linha epistemológica adotada neste trabalho, um uso rizomático no conceito, em que, no limite da estrutura “caboclo”, não é algo dado e fixado, mas um fazer-se constante, como já apontado na vasta literatura antropológica. Esta razão ainda justifica o uso constante de hífen neste trabalho quando mencionado o caboclo, uma vez que, mantendo a coerência epistêmica assumida no texto, o conceito (caboclo) não “é”, ele “é”. Sobre o conceito de caboclo, cf. Richard Pace (2006), Deborah de Magalhães Lima (1999) e Carmem Izabel Rodrigues (2006).

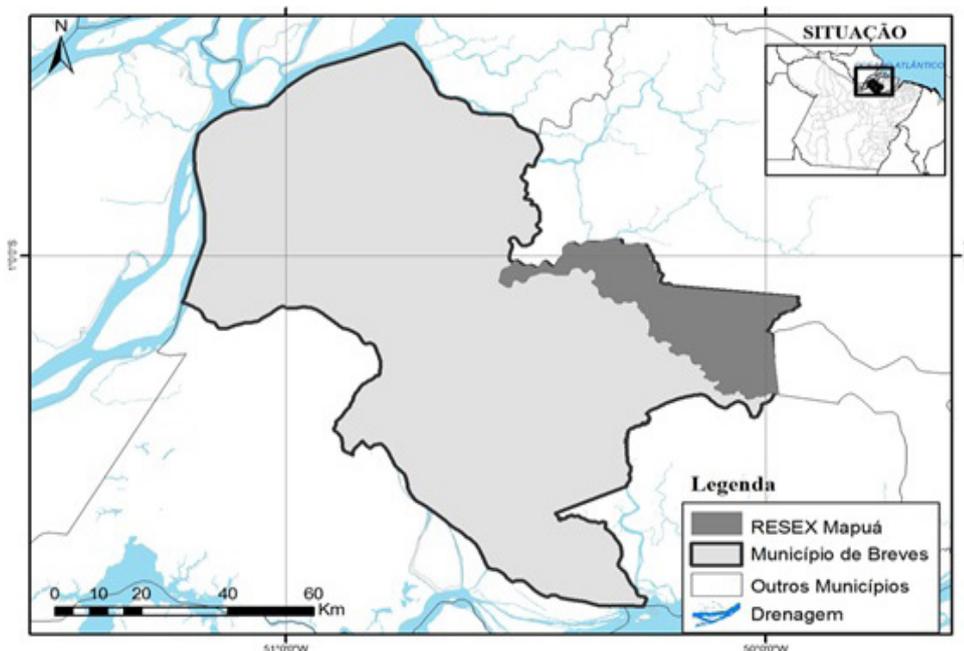
que maneira a cultura ribeirinha do rio Mapuá, na comunidade de São Sebastião, cria seus territórios, desterritorializando e reterritorializando os espaços geográficos e suas representações destes.

Entendo que uma sociedade ribeirinha é, fundamentalmente, uma sociedade que mantém uma relação com o meio aquático (o rio), estabelecendo uma organização social, imaginária, econômica e ambiental com a ictiofauna local. Se, nas sociedades pesqueiras, o pescador é a figura central (Torres 2004), em uma sociedade ribeirinha, o caboclo-ribeirinho-extrativista é a figura central, em torno da qual outros atores sociais convergem para que seus modos de vida e atividades desenvolvidas constituam o centro desse espaço. Esses grupos humanos,

estabelecidos nas margens dos rios, à medida que agem sobre a natureza para a obtenção de recursos, criam esse espaço (e também criam um território) como um espaço de práticas culturais, instituindo um universo simbólico nessas sociedades.

Constituído por dezesseis municípios, o Arquipélago do Marajó forma a maior “ilha” fluviométrica do mundo, com 49.606 Km². Com base em modelos internacionais, a partir da década de 1980, o Brasil começa a adotar uma política de conservação, tendo por base principalmente dois modelos, a saber: unidades de proteção integral e unidades de uso sustentável. A partir do Art. 13, da Constituição do Estado do Pará de 1989, parágrafo 2º, tornou-se área de proteção ambiental (Pará 1989).

FIGURA 1 – Mapa de localização da Resex Mapuá - Município de Breves. Fonte: Laboratório de Análise e Informação Geográfica – LAIG/ UFPA.



O município de Breves faz parte da mesorregião do Marajó, que abrange uma área equivalente a 58.915 km²; integra a microrregião do Furo de Breves, dividido em quatro distritos: Breves, Antônio Lemos, Curumuru e São Miguel dos Macacos. Criada em 20 de maio de 2005, via decreto presidencial s/n, a Reserva Extrativista Mapuá é uma Unidade de Conservação localizada no município de Breves-PA, fazendo divisa com os municípios de Anajás, São Sebastião da Boa Vista e Curalinho. Distribuem-se, na Resex, aproximadamente 729 famílias, em 14 comunidades. Entre os próprios moradores da reserva, é comum ouvirmos falar de três distinções do rio Mapuá, a saber: boca do Mapuá, Mapuá e cabeceiras. Na região da boca do Mapuá, encontra-se a comunidade de São Sebastião, *locus* deste trabalho.

Para a arqueóloga Denise Schaan (2009), essa região era habitada por índios, sobretudo os Mapuás, que chegaram à região por volta de 1610. Dessa história passada do Mapuá, hoje restam apenas tesos e sítios arqueológicos, presentes principalmente no cemitério indígena, na comunidade de Vila Amélia, no rio Mapuá. Não obstante, as práticas indígenas ainda estão presentes nos fazeres cotidianos e saberes locais dos povos ribeirinhos da região. Toda essa região era rica em seringueiras (*Havea brasiliensis*); mesmo antes do apogeu da borracha em 1850 (Petit 2003) (Alves Filho et al. 2000), apresentou uma mo-

dalidade de extração gomífera denominada “seringal caboclo” (Oliveira 1979)⁶.

A extração de borracha com a agricultura de subsistência permaneceu na região do Mapuá até meados dos anos de 1970, quando houve a entrada da exploração da madeira, coincidindo com o período do ciclo da madeira no estado do Pará, fomentado pela política desenvolvimentista do governo militar (Petit 2003, Alves Filho et al. 2000). Usando o método da história oral para auxiliar a etnografia no resgate da memória (Silveira 2007), catalogamos o seguinte depoimento a respeito das terras do Mapuá:

...em 77, foi quando entrou a primeira extração de madeira aqui no Mapuá. Que essa terra foi primeira habitada pelos índios Mapuás e os cabanos. Ai segundo veio os portugueses, que também fizeram a vida deles aqui, dizendo que compravam a terra. E aí era no tempo dos coronéis, que ainda tinha uns dois coronéis aí dentro, o Lourenço Borges...e depois veio os outros portugueses, que foi Antônio Joaquim, e dos Nascimento. Aí foi comandado pelos português e os cearenses que chegaram pra botar o povo pra trabalhar a comando de patrão. Não podia vender nada pra fora. Depois disso que veio o corte da madeira em 77, que foi quando a gente começou...que eles venderam as terras pros japonese, as terras do lado de lá, quem comprou foi uma companhia japonesa, segundo foi a Eidai do Brasil, depois passou pra esse que está que é o Lapicham. E do outro lado, o outro, que era o cearense, o Antônio Joaquim, já os filhos dele, depois da morte dele, Raimundo nascimento e Espedito nascimento, e outros que ficaram traba-

6 Segundo Oliveira (1979), o modelo de exploração que predominou na região do município de Breves foi um modelo em que a população extratora era de origem local, por isso denominado “seringal caboclo”, aliando a produção de subsistência com a extração de produtos da floresta. A pequena propriedade, explorada pela população pobre local, era predominante no município de Breves, que, embora detentora de certa autonomia, ainda estava sobre o controle do sistema de aviamento. Trata-se de uma forma de extração que contrariava a elite latifundiária local, que via o extrativismo como uma dispersão da população (Weinstein 1993).

lhando ai no local que era do pai dele, negociaram com outra empresa que fazia parte do São Miguel dos Macacos... CAPM, CAPM era a companhia que comprou do outro lado, justamente tinha empresa madeireira, ai passou pra ser empresa de palmito, já outra empresa comprou da CAPM pra montar sua empresa de palmito, ai que entrou a corte do palmito, daí, 78 foi que começou o corte do palmito, aqui. Que era tirado justamente pelos patrão. Foi tirado assim: pegava pro patrão o patrão revendia pra empresa... (Antônio Gonçalves – Galo).

A empresa japonesa Santana Madeireira foi quem comprou as terras dentro da área que hoje é reserva. Sebastião Felix continuou como patrão, fiscalizando as terras para a empresa japonesa. Em 1999, a propriedade da empresa Santana Madeireira passa para uma empresa de capital chinês, Ecomapuá Conservação LTDA, que proíbe a extração de madeira e palmito (Herrera 2003).

Sobre a criação da Reserva Antonio Gonçalves, dá-nos o seguinte depoimento:

Falei pra eles lá, Nós vamos em Breves; uns dois, ou três, ou quatro, nos vamos lá e conversa com o presidente, e provavelmente que nós precisamos de fazer um desfile em breves, junto com uma comitiva, fazendo a reivindicação do que tá acontecendo com nós, que nós não aceitamos. Aí a gente foi. Chegamos em Breves, aí reunimos o Lapicham, reuniu as secretarias, tudo pra lá, sindicado, e a gente foi justamente pra câmara dos vereadores. Aí foi a discussão justamente pra definir o que nós deveríamos fazer. Ele não se contentou, e a gente voltou conversando com o sindicato, o presidente, aí ele disse: 'o que nós podemos fazer, um abaixo assinado, todo mundo assina e a gente encaminha pra Brasília pedindo a criação da reserva'. Aí sim, voltei já com os papeis prontos, fui nas comunidades e deixei em cada

um e marquei um prazo: tal dia quero tudo de volta, que vocês passe um ano pra assinar esse documento, mas eu quero pelo menos umas 300 assinaturas, se der mais, melhor pra mim. Aí todo mundo concordou e todo mundo assinou. Deu setecentas e muitas assinaturas. Aí a gente encaminhou pro sindicato, o sindicato fez a avaliação, envelopou e encaminhou pra Brasília, que foi em 2003, foi quando a gente colocou o documento pra Brasília, justamente foi na época que o Luis Inacio ganhou, que foi o presidente Lula. Aí em 2005 foi chamado o Índio, que era o presidente do sindicato, eu foi chamado, mas eu não pode ir por motivos de doença, de saúde, aí eu não pode ir, mas aí, foi o Índio e mais o tesoureiro do sindicato, e foram em Brasília pra receber já o decreto. Quando a gente recebeu o decreto, ele assinou em 20 de maio de 2005, e 11 de agosto, a gente arrecebeu já na mão entregue pelo conselho nacional e o sindicato dos trabalhadores, então, aí que começou a história da Resex (Antonio Gonçalves – Galo).

2. UM NOMADISMO ANTROPOLÓGICO: CONSIDERAÇÕES SOBRE GEOFILOSOFIA E ANTROPOLOGIA

Ao tratar das relações sociais comunitárias (*gemeinschaft*), o sociólogo Tönnies a define por toda a vida social de conjunto, íntima e/ou exclusiva. Ao contrário, as relações definidas por ele como societárias (*gesellschaft*) se encontrariam no domínio público, pertencem ao mundo exterior. As relações sociais encontradas na comunidade São Sebastião e Bom Jesus podem ser descritas como as relações gregárias, definidas por Tönnies como comunitárias, marcadas pela forte sociabilidade entre parentes, cônjuges, vizinhos e amigos. Também, podem ser encontradas nestas comunidades, as quais se

encontram dentro e no entorno da Resex⁷, relações que o jargão sociológico de Tönnies define como sociabilidade comunitária de consanguinidade (comunidade de sangue – parentesco), de coabitação territorial (lugar) e de afinidade de espírito (amizade). Todo esse *ethos* das relações sociais, sejam elas primárias, secundárias ou míticas⁸, dos ribeirinhos da comunidade São Sebastião tem como matriz gregária os espaços da casa, do mato e do rio; o ribeirão tem, portanto, um território.

O território, em sua definição naturalista, pode ser feito a partir da sua relação com o comportamento dos animais, ou mesmo pela ideia de comportamento “natural” dos humanos. O geógrafo sueco T. Malmberg, em *Territorialidade Humana*, é um exemplo dessa corrente naturalista de território. Para ele, a territorialidade comportamental humana é um fenômeno ecológico etológico de manifestação instintiva, em que os seres humanos estão ligados de maneira emocional, tornando certos espaços exclusivos (Malmberg 1980 apud Heasbert 2006: 46).

Antropólogos como José Luis Garcia criticam o naturalismo aplicado ao entendimento do comportamento humano, seja pelo aspecto ecológico, seja pelo aspecto genético. Diz ele:

(...) não sabemos e dificilmente poderemos chegar a saber algum dia,

até que ponto observações extraídas do comportamento animal podem ser aplicadas, ainda que analogicamente, ao homem. Faltam-nos dados objetivos sobre o significado real da conduta animal, sobretudo se nos introduzirmos no mundo motivacional, e naturalmente o antropólogo, que experimentou em seus estudos transculturais o grave perigo do etnocentrismo, dificilmente pode se convencer de que salvará o incógnito espaço que separa a espécie animal da humana sem submergir, por sua vez, no antropocentrismo mais descarado. (...) Não queremos com isso desconsiderar os estudos do comportamento animal, mas simplesmente prevenir sobre a inadequada aplicação de suas conclusões ao mundo humano (Garcia 1976: 17-18 apud Heasbert 2006: 52).

As concepções materialistas, como as do antropólogo Godelier (1984), enfatizam um território também na natureza, porém, em uma relação de recursos, a partir de processo de controle e usufruto desses recursos. Para Heasbert (2006), essas concepções materialistas do território são muito comuns em trabalhos de antropólogos e historiadores que se dedicam principalmente aos estudos de sociedades tradicionais, como as indígenas.

As relações entre territórios e fundamentos materiais do estado, envolvendo povos tradicionais e questões fundiárias, são objetos de antropólogos como Paul E. Little (2002), para quem a concepção de território é baseada no uso material da terra, porém,

⁷ “Resex” é o termo dado para uma área utilizada por populações tradicionais, cujo modo de vida é baseado no extrativismo e, complementarmente, na agricultura de subsistência e na criação de animais de pequeno porte. Objetiva proteger os meios da vida e a cultura dessas populações, assegurando o uso sustentável dos recursos naturais da unidade.

⁸ Estamos chamando aqui de relações primárias e secundárias as relações desenvolvidas pelos processos de sociabilidade que o indivíduo constrói na sociedade, recebendo, nos conceitos clássicos da sociologia, essas tipologias, compreendidas por Jean Beachler (1995) como produtoras de laços fortes e fracos, respectivamente. Quanto às relações míticas que aqui mencionamos, fundamentamo-nos nas concepções de Lévi-Strauss (2006, 2011, 2012, 2013), para quem o mito estabelece representações simbólicas que fornecem modelos estruturais da organização social das sociedades.

versando sobre a relação que emerge da problemática quanto à identidade de comunidades tradicionais, rurais autóctones, locais e mesmo residentes em áreas protegidas, na realidade fundiária do Brasil.

Para Little (2002), a noção de “tradicional” tem uma dimensão empírica, manifestada na história e no que poderíamos chamar de *habitus* de determinados grupos; e, por outro lado, uma dimensão política, em que esse conceito de “tradicional” tem sido utilizado para a construção e reivindicação do controle de territórios.

Para a análise deste trabalho, entretanto, a abordagem de Little (2002) se apresenta demasiadamente macro, pois não nos possibilita analisar os diversos espaços citados acima e a relação deles com o ser ribeirinho, assim como as abordagens centradas em um naturalismo; as materialistas também se apresentam insuficientes. Não obstante, o conceito de território do qual lanço mão é bem menos arborescente, e mais rizomático, como preferem Deleuze e Guattari. Para eles, o território é constante movimento, é sempre construção e desconstrução de territórios, é desterritorialização e reterritorialização (Deleuze & Guattari 2010). O território deleuze-guattariano é um processo contínuo fundamental para a compreensão das práticas humanas (Heasbert 2006), do devir humano, que Deleuze afirma pertencer à geografia, portanto, territorializado (Deleuze & Parnet apud Heasbert 2006).

Tem-se por base, desse modo, o trabalho etnográfico do antropólogo, que, para Geertz, deve buscar fazer uma descrição densa, para, com isso, poder interpretar a cultura, desvendando, assim, os seus significados (Geertz 2014). Contudo, ao recorrer ao estruturalismo filosófico ou ao pós-estruturalismo como base epistemológica e conceitual para as reflexões aqui expressas, busco fazer uma tentativa de estreitar a “Antropologia social clássica (o estudo dos sujeitos e objetos minoritários)”⁹ e os conceitos deleuzianos, aproximação que Viveiros de Castro considera ainda tímida na Antropologia.

Dessa forma, o nômade – personagem conceitual de Deleuze em *O que é filosofia?* –, em sua trajetória e costumes, possui um território. Entendo que assim, também, é o antropólogo. Os territórios do nômade e do antropólogo são abertos, marcados por traços singulares que se modificam com outros traços. Diz Geertz que a Antropologia deve ser uma descrição densa, para que se possa interpretar a teia de significados da cultura, não obstante, creio que a Antropologia deve fazer mais que descrever densamente. Por isso, ao descrever densamente, procuramos fazer mais que observar a estrutura, ou procurar uma estrutura fixa e primeira, mas atinar com os movimentos, a existência do corpo cultural e seus agenciamentos¹⁰ maquínicos, buscando o sentido de seus enunciados, analisando densamente. Por conseguinte, somando-se aos conceitos deleuze-guat-

9 Sobre a relação da filosofia deleuze-guattariana com a Antropologia social e cultural, cf. Castro, Eduardo Viveiros de. 2007. *Filiação Intensiva e aliança demoníaca*. São Paulo: Novos Estudos.

10 Um agenciamento é o acoplamento de um conjunto de relações materiais e de um regime de signos corresponden-

tarianos de território, agenciamentos e corpo sem órgãos, utilizo autores como Roy Wagner (2010), Michel de Certeau (1994), Pierre Bourdieu (2009, 2011) e Georgio Agamben (2013).

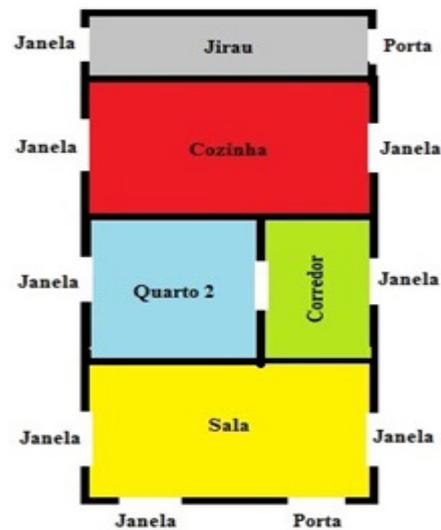
Sendo o trabalho etnográfico do antropólogo uma incursão em um mundo do outro, a partir de três momentos que podem ser distintos em olhar, ouvir e escrever, conforme definiu Oliveira (2006), os dados aqui apresentados, descritos e analisados são frutos de um olhar e um ouvir sensibilizados – como diz Roberto Cardoso de Oliveira (2006) – pela teoria, bem como de um sofrimento crítico da escrita. Crítico porque escrever é sempre a tarefa crítica do antropólogo (Cardoso de Oliveira 2006); sofrida porque só pelo sofrimento é possível invocar um povo, afirma Deleuze (2010).

Por mais que eu estivesse entre ribeirinhos da comunidade São Sebastião, na Resex Mapuá, em Breves-PA, eu não os compreendia, contemplava-os, porque ao antropólogo só é permitido ficar diante de um povo, não podemos sê-lo, não como queria Malinowski (1986). “Nós falamos a mesma língua e, todavia, eu não entendo você... tornar-se estrangeiro a sua própria língua e nação” (Deleuze & Guattari 2010: 141) é próprio do filósofo, porém, deve ser mais verdade a nós, antropólogos, pois é inerente ao trabalho de antropologizar

algo, porque pensar é experimentar e experienciar consiste na prática etnográfica.

3. CASA, TRAPICHES, MATO¹¹ E RIO

FIGURA 2 – Esquema da casa ribeirinha do rio Mapuá. Fonte: Leonne Alves (2015).



A casa ribeirinha das comunidades São Sebastião e Bom Jesus tem a forma retangular, dividida, com poucas variações, em cinco compartimentos: uma sala grande, um corredor, um quarto, uma cozinha e um anexo da cozinha chamado jirau. Arquitetonicamente, as casas têm a forma de um triângulo sobre um quadrado, o telhado é coberto com telhas

tes. Sobre agenciamento em Deleuze, cf. Zourabichvili, François. 2004. *O Vocabulário de Deleuze*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

11 “Mato” é um termo nativo usado para se referenciar a floresta, porém, dependendo do discurso e de quem o enuncia, o termo pode adquirir outros significados, como, por exemplo, pode se referir a ervas ou plantas para fazerem remédios: “sair para pegar um mato para fazer banho”.

Brasilit ou com palhas de buçú¹². A sala tem majoritariamente mais de uma janela e a porta de entrada. O corredor tem uma janela para a entrada de luz. O quarto é geralmente do casal e possui uma janela. A cozinha possui geralmente duas janelas; e o jirau é o lugar onde ficam guardadas as panelas e os utensílios, e alguns possuem um fogão de lenha.

Na sala ribeirinha da comunidade São Sebastião, é possível ver alguns aparelhos eletroeletrônicos, como televisão, rádio a pilha, aparelho de som, lavadora de roupas etc., que dão alguns indicativos sobre a condição financeira de algumas famílias, variando na quantidade de objetos disponíveis nessas residências. Algumas podem ter apenas uma TV, outras podem ter, além da TV, um aparelho de som, sofá e mesmo um computador notebook. A sala é também decorada com retratos de família, fotos de santos e objetos pessoais. Não podendo esses objetos decorarem a sala, eles ficam no corredor. O quarto é geralmente do casal proprietário da casa, sendo que os filhos dormem no corredor ou na sala. Em casas onde se tem mais de um quarto, um deles é destinado às filhas e mulheres solteiras da casa.

A cozinha possui uma mesa grande para, no mínimo, seis pessoas, alguns armários para guardarem utensílios domésticos, como copos e pratos, que são geralmente de vidro e alumínio, ou de plástico e vidro, respectivamente. Algumas casas possuem fogão a gás, que é pouco usado para economizar, haja vista o preço do botijão de gás ser caro na Resex,

custando mais de 60 reais. Na cozinha, ou no jirau, também se encontra uma máquina de bater açaí e, em algumas casas, um freezer para conservar alguns produtos. Apesar de algumas casas possuírem freezer, na maioria das vezes, ele é usado apenas para conservar alimentos que demoram a estragar, pois a energia é a base de motor de óleo, ligado geralmente apenas três horas por dia, das 18h às 21:30h. Como grande parte da alimentação é carne de caça, consumida no dia e distribuída entre amigos e compadres, com exceção do frango de granja, não há muitos alimentos a serem conservados no freezer. A energia é obtida através do conjugado, um motor a diesel acoplado a um gerador de energia, que fica geralmente em uma casinha fora da casa principal, porém, nem todas as famílias possuem o gerador.

As casas são construídas em cima de assoalhos, que servem de fundação e se ligam aos trapiches que levam até o rio, e as pontes são construções que interligam outros lugares importantes para a casa ribeirinha. Os trapiches têm, em média, de cinco a dez metros; iniciam-se praticamente na casa e terminam em cima do rio. As pontes podem ser feitas com fundações firmes e tábuas bem pregadas, ou podem ser apenas uma tábua, um pedaço de madeira ou um tronco de árvore colocado entre um lugar e outro. Embora o trapiche seja também uma ponte, a diferença entre um e outro é a sua finalidade. O trapiche é entrada e saída formal do rio; a ponte interliga lugares diferentes necessários para a casa ribeirinha.

12 Buçú ou buçuzeiro é uma palmeira de ramos grandes e abertas que servem, entre outras coisas, para cobrir e fazer os telhados das casas ribeirinhas.

FIGURA 3 – Ponte ribeirinha sobre o terreiro, interligando diferentes espaços da casa, atravessando o terreiro e chegando até o mato. Do lado direito, ao fundo, a “casinha” do motor. Do lado esquerdo, uma “casinha” para guardar as rabetas. Fonte: Leonne Alves (2015).



FIGURA 4 – Ponte ribeirinha sobre o terreiro da parte de trás de uma casa ribeirinha. Fonte: Leonne Alves (2015).



Entre os tipos de madeiras utilizadas na construção da fundação da casa, dos trapiches e das pontes, estão principalmente a pracuúba (*Mora paraensis*), a virola ou ucuúba (*Virola surinamensis*), a andiroba (*Carapa guianensis Aubl.*), o pracaxi (*Pentaclethra maculosa*), a cedrorana (*cedrelinga catenaeformis ducke, leguminosae*), o acapu (*Vouacapoua americana*), a sucupira (*Pterodon emarginatus Vogel*) e o tamararé (*Caraipa richardiana*). Os assoalhos e

trapiches, para serem mais duráveis à exposição do tempo, são feitos de sucupira e tamararé; já a armação das casas e dos assoalhos internos é feita de ucuúba e andiroba, podendo variar, dependendo da preferência do carpinteiro e do dono da propriedade.

O terreiro ou quintal é localizado ao redor da casa. Terreiro é a parte do mato apropriada pelo ribeirinho para cuidar, limpar (no sentido de algo que não tem serventia), deixar algumas espécies

FIGURA 5 – Desenho mostrando a casa ribeirinha no centro, o trapiche em direção ao rio e a ponte, que, à esquerda, leva até a casinha do motor e, à direita, a outras casas, caso seja uma vila. Acima, o banheiro ligado à casa por uma simples ponte que sai dela. Ao redor da casa, o terreiro e, rabiscado, o mato. Fonte: Leonne Alves (2015). Caderno de campo.

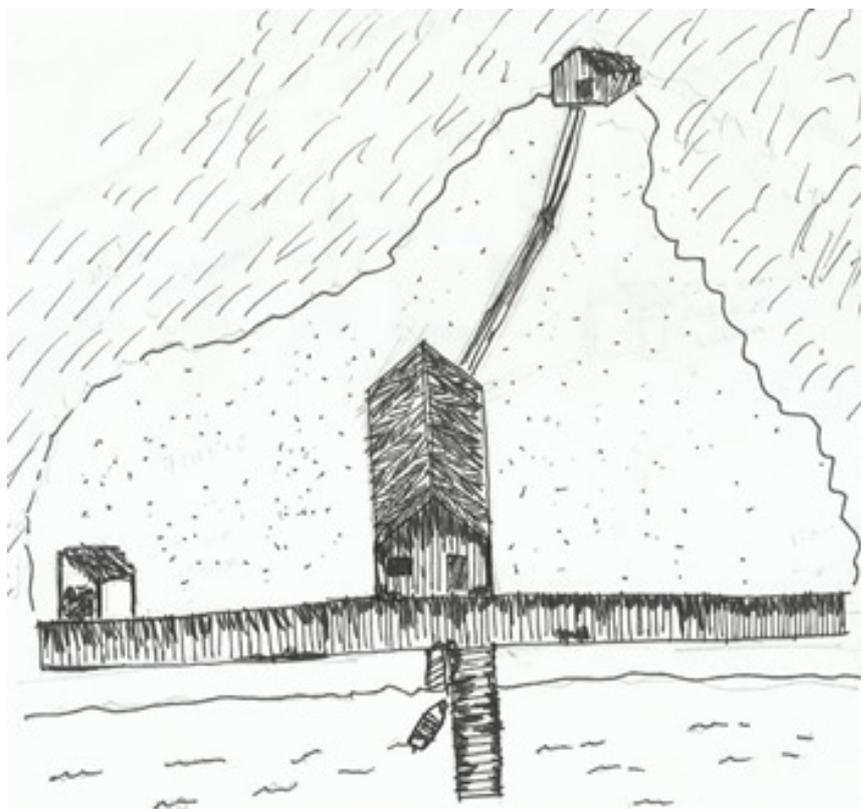


FIGURA 6 – Terreiro de uma casa ribeirinha. Na imagem, é possível ver alguns açazeiros que servem para o extrativismo de subsistência da família. Fonte: Leonne Alves (2015).



de ervas e árvores frutíferas e criar alguns animais soltos, como galinha e pato. A extensão do terreiro não tem limite definido, indo até onde o ribeirinho consegue cuidar. Por se tratar de uma região alagada, durante todo o ano, o terreiro está sempre abaixo do nível da casa, logo, dos trapiches e das pontes. No terreiro, entram espaços suspensos utilizados para cultivar legumes, temperos e plantas medicinais.

O mato se inicia onde o terreiro termina; o mato é o espaço não habitado pelo ribeirinho, mas ainda é

o espaço deste. É o lugar dos perigos, das onças, das caças e dos espíritos, como a mãe do mato. O mato é basicamente o espaço da atividade masculina, da caça e da extração de madeira. O mato é o espaço da natureza e de seus seres. A cosmologia do universo encantado da Resex também se mistura à sua história local, por exemplo, algumas misuras – como são chamadas as visagens neste local –, conta-me Dona Dineti, são espíritos dos seringalistas do período da borracha que enterraram o dinheiro conseguido com o sarnambi¹³ e morreram sem desenterrá-lo.

¹³ O sarnambi é um resto de borracha cozida que o caboclo comercializava escondido do patrão no período conhecido como Ciclo da Borracha.

[...] mas até na parte que eu já me lembro, eles viviam mais esse povo... eles viviam mais de seringa e de roça, e tinha também a fruta da ucuúba, aquele rabicho de jabuti que chama, é uma outra frutazinha assim que ele é igual um rabicho desse de jabuti todo enroladinho assim, todo curucuru assim, andiroba né, e o pracaxi que é tirado o óleo que isso era vendido, todo tempo isso foi vendido, assim, vendido e pro consumo das pessoas né. O pracaxi mesmo eles tiraram o óleo e patauí pra fritar peixe, pra temperar. Porque antigamente a dificuldade era mais difícil, até na época que eu me criei ainda lembro que as pessoas faziam muito esse tipo de trabalho assim, pra colher, então...aí quarenta anos atrás era assim, muito atrasada as coisas, aí eles viam muitas coisas, as pessoas que riscavam seringa, e o pai do Carlão, e os outros que já faleceram né, muitos vivos que já faleceram, todos esse um já são falecido, eles falavam, o pai do Jana de criação, o pai dele mesmo, quando o pai dele morreu ele ainda era criança, mas ele ainda lembra um pouquinho do pai dele que trabalhava com roça e seringa...o caso é o seguinte, eu, agora no presente, devido os estudos, tudo, a gente entende assim, eu entendo assim, comigo eu entendo assim,, diz que não presta enterrar dinheiro, que o dinheiro ele faz visage... então antigamente os antigos eles não procuravam banco, pra depositar dinheiro, aí nisso né com o tempo, as vezes o cara morria e ninguém sabia ué, a família não sabia, e isso acabava um transtorno, até mesmo a gente já fez ate pergunta mermo pro padre, tudo isso a gente já fez essa pesquisa pro padre, ele diz que é pecado enterrar dinheiro, o dinheiro mesmo ele é amaldiçoado, então acho que a pessoa, como ele disse a pessoa que enterra o dinheiro ele acaba não tendo salvação, ele fica no espaço, ele fica no mundo perturbando assim né, assim, circulando né, enquanto ele não encontra uma pessoa pra retirar o dinheiro, o que ele enterrou ele não sossega. Aí eu crio que seja isso, porque olha, agora já,. Depois desses quarenta anos que passou. Que agora esse novato, que as coisas agora

tudo evoluiu né, agoira a gente pega um dinheirinho corre pro banco, vai depositar, quem tem um dinheirinho já corre... qualquer um pobrezinho se pegou um dinheirinho já vai agasalhar no banco, já não faz o papelão que os antigos faziam, e não tem mais isso. Agora não se vê dizer, 'ah eu vi visão em tal lugar, eu vi isso" não, agora não se vê. .. é por isso que há pesquisa muito agora no presenta é por causa disso, que antigamente mudou muito, muito mudou. A gente via olhe, muita gente, a minha avó contava que ela conheceu essa família, eles foi embora pra Breves, eu não lembro mais o nome a assinatura dessa família...era uma gente muito carente, muito carente mesmo, a minha avó contava... ela dizia que eles era roceiro, nesse dia que ele chegou né, ela veio na frente, a velha veio na frente, o marido vinha atrás com as crianças né, quando ela chegou na casa, com poucos minutos que começou um bocado de molequinhos, corria, ela pensava que era os filhos dela, que era parecido como meninos, ela dizia ' olha paro de carreira que 'cês vão acabar se ferindo por ai de algum toco. Diz que ai...e a aquela molequinho corria e riam, e faziam aquele barulho, e mais ai ela não ligou, pensava que era os filho. Aí com poucos minutos ela ficou com cuíra né; ela preparou o café e foi chamar eles pra tomarem o café, que olha olhou ninguém no porto, nenhum casco nada. Dizia que era o marido dela com as criança que tinha chegado. Ai ela desceu o terreiro olhou todinho. Aí com poucos minuto o marido dela chegou com as criança, aí ela não falou nada pra ele nessa hora né, ela ficou preocupada com aquela arrumação. Aí quando foi de noite ela contou pro marido dela. Aí quando deu assim umas horas da noite eles vieram, disseram pra ela que tinha uma fortuna de trás da casa dela, então assim uma pracubeira assim bem atrás da casa dela grandona, aí disse olha de trás da pracubeira tem um tesouro riquíssimo pra vocês, mas ó,'cês tiro mas não fico aqui, cês tenho que se mudar, ir embora daí. Aí eles perguntaram pra eles se eles não iam fazer a mala eles,. Disse "não, se 'ocês não olho pra trás e também vocês não

fico com medo do que vocês vão escutar, cês cuida de tirar o que nós temo dando pra vocês. É pra ti com teu marido”. Deu cinco hora eles dois foram lá, ele contava pra vovó que tinha hora que o cabelo dele não ficava na cabeça deles, que era um remuído, um gemido, tudo fazia aquilo, mas aí ele obedeceu o que o cara falou, disse “olha tá um palmo e meio que cês tenho que cavar de onde tá o tesouro”. Ele cavou e tirou, uma caixa, disque mais linda aquela caixinha, ‘tava até os pau de ouro, ele tirou, e nesse diz a vovó eles foram embora pra Brasília, e eles eram uma gente bem de vida, bem de vida, mesmo...E antigamente, quando eu era criança, eu deu pra mim entender que existia, porque de repente, muitas pessoas sumiam iam embora, largava tudo, roça deles, vendia, quando não dava pra outro parentes, e pra uma pessoa fumado fazer isso, é por que algo melhor ela já tinha conseguido (Dineti, 57 anos).

O depoimento da moradora do rio Mapuá mostra como o mato é o lugar habitado por seres encantados, visagens, misuras, remuídos etc., mas que estão em constante relação com os outros espaços. É o lugar também do alimento, das caças e dos perigos. “A floresta é o espaço mágico”, afirma Fraxe (2004). Assim, o relato acima é um exemplo de que “(...) o sentido simbólico profundo da floresta se exprime na produção do imaginário, pois a floresta tem sido um locus da imaginação amazônica” (Le Goff 1985: 69 apud Fraxe 2004: 330). É no mato que os santos realizam aparições e de onde os caboclos e encantados vêm.

Em minha última estadia na casa de Dona Dineti, em setembro de 2015, sua filha de 13 anos se sentiu mal algumas vezes. Ela ficava ansiosa, ofegante, chorava, colocava a mão no peito e chamava por sua

mãe. Percebi que alguém comentou que um caboclo queria entrar nela. Quando visitei a igreja local, novamente, a jovem teve o mesmo “passamento”. Foi quando alguém disse que “isso era porque ela devia estar indo muito pro mato, e que alguém deveria avisar Dona Dineti”. Quando retornei à casa de Dona Dineti, ela havia proibido sua filha de ir para o mato e de entrar no rio. Somente quando uma comadre lhe deu uma oração e ela pôs no bolso é que lhe foi dada a permissão para entrar no rio. Embora a advertência fosse de que o caboclo era do mato, houve a preocupação com o rio, pois, como diz Fraxe (2004: 330), “o rio está em tudo”, e se está em tudo, é natural que ele também esteja no mato.

Nada chamou mais a minha atenção do que rio. O rio, os rios, todos eles imagéticos, encantados, memoriais, físicos etc. Há sempre mais de um rio no rio. Contudo, segundo Heráclito, “ninguém entra em um mesmo rio uma segunda vez, pois quando isso acontece já não se é o mesmo, assim como as águas que já serão outras”. Essa particularidade das águas torna difícil a apreensão do rio. O exercício de descrever o rio aparece como um desafio, pois sempre que olhava para o rio – e o contemplei diversas vezes –, ele (o rio) parecia estar sempre diferente, parecia sempre ter uma significação diferente. Fraxe (2004) salienta que, por o rio ser visto como caminho, a sua associação com a rua é natural. “Este rio é minha rua”, cantou o poeta Rui Barata, mas será que, para a Antropologia e para a Semiologia, os elementos que significam a rua podem também significar o rio? É possível que dois

significantes que expressam imagens psíquicas tão distintas e relações e usos tão diferentes possam ter o mesmo sentido e referencial?

De Breves até a Resex, não se vê outra coisa a não ser palafitas, mato e rios. O rio Mapuá – que tem esse nome devido aos indígenas Mapuá – é um rio que se inicia largo e vai estreitando até o final da Resex, não sendo possível navegá-lo com embarcações grandes. As águas do Mapuá, na comunidade de São Sebastião, são escuras e barrentas, devido à influência do rio Aramã, de onde o rio Mapuá é uma ramificação. Subindo o rio Mapuá, suas águas ficam negras e frias.

A Resex Mapuá é uma grande várzea, as colocações¹⁴ estão sempre alagadas, o rio nunca desce a ponto de não alagar o terreiro, com exceção no verão, em algumas colocações que estão em um nível um pouco mais alto. As águas correm por debaixo dos trapiches e das pontes, alagando os terreiros. A água do rio é a mesma que se usa para beber, lavar roupa, cozinhar e preparar os alimentos, tomar banho e se deslocar para diversos lugares.

É nesses espaços que o cotidiano da vida ribeirinha se desenvolve. O Ser ribeirinho circula entre casa, mata e rio. Como afirma Fraxe (2004), o rio e a mata são os principais *locus* das narrativas ribeirinhas, ocupando todos os espaços.

ai o médico perguntou assim pra mim e pro Reman: - Renan como é que você vive lá, Renan, pra você andar. Ele disse não. A gente anda numa ponte, a gente mora na beira do rio, e descer de casa é dentro do rio e descer de casa é dentro da mata (Socorro).

4. ESPAÇO, HABITUS E SUBJETIVIDADE: A (RE)(DES)TERRITORIALIDADE RIBEIRINHA DA COMUNIDADE SÃO SEBASTIÃO

Um regime alimentar, um regime de sexual regulam, antes de tudo, mistura de corpos obrigatórias, necessárias ou permitidas. Até mesmo a tecnologia erra ao considerar as ferramentas nelas mesmas: estas só existem em relação às misturas que tornam possíveis ou que as tornam possíveis. (Deleuze & Guattari 1995: 31).

Casas, trapiches, pontes, terreiros, mato e rio são construções de um mundo subjetivo que podemos chamar de cultura ribeirinha. Constituem-se, assim, espaços onde formas de fazer se desenvolvem com seus devires e agenciamentos maquínicos, marcando o jogo das práticas humanas dos ribeirinhos. Essas formas de fazer ou “artes de fazer”, chamadas por Certeau (1994) de “microrresistências”, são os devires da vida ribeirinha, constituintes de um *habitus* que é, ao mesmo tempo, criação e destruição, ou a invenção, nos termos de Roy Wagner (2010), dos espaços desterritorializados pelo ser ribeirinho e desterritorializantes dos seus *habitus*, engendrando a máquina antro-po-lógica dos homens anfíbios.

Podemos começar buscando uma relação de díade oposicional entre a casa e o mato. Contudo, trata-se de uma relação entre estruturas, pois a casa ribeirinha e o mato, o qual não é somente natureza, possuem uma estrutura. Quando Bourdieu (2009) analisa a casa cabila de expressão bérbere, ele a submete às operações binárias estruturalistas de cima/baixo, claro/escuro, dia/noite, masculini-

14 Colocação é o nome dado à propriedade da qual cada ribeirinho é responsável na Resex Mapuá.

dade/feminilidade etc. De modo semelhante, poderia seccionar a casa ribeirinha, porém, as oposições de Bourdieu (2009) não se aplicariam, neste caso, pela sua própria noção de *habitus*. A casa ribeirinha da comunidade São Sebastião não está dividida entre cima/baixo, claro/escuro e feminilidade/masculinidade – em um sentido que guarda relação com fertilidade e fecundidade –, embora ela tenha seus espaços marcados do homem e da mulher, o que é mais uma relação de divisão social do trabalho marcado pelo gênero do que uma relação de oposição estrutural.

O *habitus* torna-se uma estrutura social que se transforma em estrutura mental, como um sistema de disposições duráveis que os indivíduos internalizam em um longo processo de aprendizado. Assim, a casa se constitui em espaço social construído, estruturado por um *habitus* e estruturante deste. Se existir uma oposição na casa ribeirinha da comunidade São Sebastião, é mais entre uma metade de frente para o rio e uma metade de frente para o mato. A metade de frente para o rio se relaciona mais com um princípio de sociação do *habitus*, é nela que os homens estão mais presentes, por esse motivo, geralmente, são os homens que apresentam o domínio da vida pública e das relações de mercado e troca, enquanto a metade de frente para o mato se relaciona mais com um princípio de individuação, possuindo o predomínio da mulher. Fraxe (2004), por exemplo, menciona a cozinha como espaço tipicamente feminino na cultura caboclo-ribeirinha, suponho que, por esse motivo, com algumas exce-

ções, como a do senhor Antonio Gonçalves (Galo), conhecido como benzedeiro – e, por isso mesmo, constitui a exceção – na região, são as mulheres que tratam as caças e cuidam das hortas no terreiro. Não surpreende, portanto, que elas conheçam os remédios naturais feitos das ervas, das banhas e unhas dos animais.

Nas “navegações” pelo Mapuá – porque pouco se anda na Resex –, dificilmente não encontrei uma mulher que não soubesse o preparo ou não tivesse guardado um remédio caseiro consigo. Os relatos sobre encantados, em sua maioria, foram contados por mulheres, como a narrativa sobre a visagem transcrita acima. Na mesma comunidade, também ouvi relatos de um lenda bem conhecida na Amazônia, que é o do boto, um ser das águas do rio que vira homem e vai seduzir as mulheres, assim como também ouvi a história de mulher que vira onça. Creio, portanto, ser compreensível sobre esta análise das metades da casa porque o boto vira homem e a mulher vira a onça que habita o mato.

Além dessas metades, cuja análise empreendemos, o espaço da casa ribeirinha é marcado por construções suspensas de madeira que têm a finalidade de reproduzir a firmeza do chão. Essas construções, embora tenham engenharia e materiais semelhantes, manifestam discursos semióticos diferentes devido ao seu uso. O assoalho é a parte de dentro da casa. A ponte é a construção que sai e interliga um lugar ao outro necessária à casa, ou interliga casas ribeirinhas próximas, que são geralmente de parentes. O trapiche é a construção que vai em direção

o rio, funcionando como entrada e saída formal da casa, semelhante a um porto, embora essa terminologia raramente tenha sido empregada.

O que fascina, nesse espaço, é a espacialização do ribeirinho, que se desloca inteiramente sobre esse espaço construído e, assim, constrói seu espaço nesse movimentar-se (Certeau 1994). Raramente, alguém desce das pontes e trapiches, mesmo em alguns locais em que a distância entre a ponte e o chão seja pequena. Notam-se, andando no terreiro, apenas as galinhas, patos e cachorros. Para Deleuze, a mão locomotora do homem, a pata dianteira, é desterritorializada do chão e reterritorializada nos galhos. Entretanto, no caso dos ribeirinhos, fez-se necessário criar uma “terra” de madeira, para depois se reterritorializar sobre ela. Por quê? “Porque o chão é sujo!”, foi a resposta que ouvi quando perguntei por que não andavam no terreiro. Essa resposta reflete a dimensão prática da vida ribeirinha.

É, então, o local, a pessoa se adapta. Por que que eu não fez minha casa mais pra lí? Por que que eu não fez minha casa mais pra lí? A decisão nós tomamos na hora que nós vinha. Saímos de lá, chegamos bem ali, debaixo dessa árvore ai, nós encalhamos o barco ai, eu vou fazer minha casa bem aqui ai nós começemo roça ai o mato. Viemo, roçemo por ali tudinho. Nós era bem uns oito, ai chegou ate onde tá aquela andirobeirinha lá. Ai quando foi na hora de fazer, quando foi na hora armar o barraco né, ai onde é, onde é? Lá está lá, era lá onde nós morava. Lá era onde dava pra desembarcar, e aqui foi a melhor paragem que nós achemos mais bonito o solo pra fazer lá (Janari).

O senso prático, diz Bourdieu (2011), seria a lógica do agente voltada às resoluções urgentes dos vários domínios da vida social. Assim, o senso prático envolve uma relação entre o *habitus* e o campo. Obviamente, as questões teóricas que o sociólogo se impõe são estranhas às lógicas práticas dos agentes, logo, o ribeirinho não se impõe interrogações teóricas sobre suas ações. Portanto, a resposta de que as pontes são “porque o chão é sujo” reflete apenas o *apriore* da lógica prática do ribeirinho, mas não as questões que o antropólogo se impõe. Qual a significação das pontes, dos trapiches e dos assoalhos?

Em uma relação semiótica, buscando um agenciamento – e isso não significa que não seja prática –, o assoalho funciona semelhante aos objetos de Jean Baudrillard (2008). Desse modo, o assoalho sistematiza o espaço, elimina os caminhos desnecessários e humaniza o percurso, retirando dele a dificuldade e o perigo. A terra é mais suja; as pontes, os trapiches e os assoalhos são mais limpos; a terra é mais bicho. As pontes, os trapiches e os assoalhos são, notadamente, o espaço do humano.

Pra quem é adaptado aqui no mato eu não me adapto mais na cidade, eu já morei na cidade, muito tempo já morei, só que eu não me acostumo mais na cidade, eu vou da ui chego lá na cidade passo dois três dias já tô doído pra voltar pro meu interior...lá n o mato a atenção é dobrada eu acho que talvez seja o triplo da casa, porque la você ta sujeito a um acidente dum corte pode um animal lhe picar, um inseto qualquer, e você tá só no mato... tem dia que eu pego aqui o meu casco vou me embora pra minha roça arrancar mandioca só eu, lá eu corto, tem que ter atenção, porque se eu sofre um acidente lá, vão custar pra ir me bus-

car, porque vão esperar aquela hora que a gente tem pra chegar, quando passa daquela hora que a gente tem de chegar em casa quem tá em casa se preocupa com quem tá lá no mato, por isso que quando passa do horário de a gente chegar em casa, quem tá em casa começa a ficar preocupado, será que aconteceu alguma coisa, será que foi isso, então no mato é redobrada a atenção que a gente tem aqui em casa (Janari).

Os trapiches e as pontes fazem parte da casa, ligam espaços essenciais a ela, como foi demonstrado na figura 6 acima. Um fato muito interessante e que me faz persistir nos espaços da casa é que, embora o rio passe na frente de toda a colocação, é embaixo dos trapiches que se toma banho. Por que não se banham mais para um lado ou para outro? Por que aquela parte do rio é mais apta ao banho do que outra – mesmo que aparentemente tão propícia? A parte do rio na qual se toma banho não é qualquer parte, pois pertence à casa, sendo extensão dela. É nessa parte do rio, no trapiche, que se vai buscar a água que abastece a casa, para se tomar banho, para beber, entre outras tarefas.

O calor humano, o calor humano, ele até...ele bom também pra natureza, né, porque, ali, se nós não morasse mais aqui já tinha coberto. De vez em quando você vai lá corta um cerrado, você passa por ali. Tá com quase uma ano que eu rocei aqui, tu vê como tá feio, feio. Agora quando eu chegar da viagem vou ter que dar uma raspada, da uma roçada. Se nós tivesse abandonado, tivesse ido embora daqui, hoje já chamavam mais de casa, já chamavam de tapera [...] o que é uma tapera? É uma coisa abandonada...uma casa que você abandonou e ficou uma tapera... ela [natureza] vai tomando o poder de autoridade que ela tem, a natureza. Ela

é tão forte que se nós abandonar sem roçar nenhum cerrado um ano ali, deixar aí, como tá mesmo, assim, e largar, dentro de um ano, quando você voltar aqui você não conhece mais lá. Ela [natureza] vai brotar (Janari).

Para o etnógrafo, essa relação do calor humano e da força da natureza pode representar a relação cultura-natureza. Se voltarmos à relação das metades de frente para o rio e de frente para o mato, veremos que é na segunda que se encontram guardados os remédios feitos de animais e ervas, ou no fim do corredor, ou na cozinha. Essa relação entre cultura e natureza foi muito bem apresentada por Lévi-Strauss (2004) em seu famoso triângulo crucozido-podre. Tal oposição triádica desenvolvida pelo antropólogo objetiva mostrar a passagem dos alimentos da natureza para a cultura, através do seu cozimento, e da cultura de volta para a natureza, por meio de seu apodrecimento (Lévi-Strauss 2004).

O calor humano na fala do ribeirinho, que é bom para a natureza, é a significação da apropriação que a cultura faz da natureza. Assim, ao passar de um território a outro, o ribeirinho inventa a sua territorialidade. Ele desterritorializa a árvore e a reterritorializa na forma de casa, e, ao abandonar uma colocação, ele a desterritorializa da cultura e a reterritorializa de volta para a natureza em forma de tapera.

Simplificadamente, podemos afirmar que a desterritorialização é o movimento pelo qual se abandona o território, “é a operação da linha de fuga”, e a reterritorialização é o movimento de construção do território (Deleuze e Guatari 1997b: 224); no primeiro

movimento, os agenciamentos se desterritorializam e, no segundo, eles se reterritorializam como novos agenciamentos maquínicos de corpos e coletivos de enunciação (Haesbaert 2006: 127).

A vida do ribeirão é um constante deslocamento entre casa e mato. Na casa, há um tipo de *habitus* estruturado; no mato, há outro *habitus*, é um outro território. Ainda assim, casa e mato são um território só. A casa, ou os lugares que compõem a casa, é o espaço, primeiramente, do humano; o mato é o lugar perigoso, dos bichos, das visagens e misuras, dos encantados, do não humano, ou seja, é o espaço onde o humano não tem autoridade.

Olha, o meu sogro falava assim. Ele gostava muito de tapar igarapé sabe? Com pari sabe? Ele gostava muito. Ele falava pra nós, que de tanto ele ir tapar igarapé, ou matá peixe na água seca no igarapé. Vai por dentro do rego né, do igarapé, matando peixe. Ai ele disse que ele entrou umas duas vezes, que ele foi tapar o igarapé, assim horário de meia noite né, pra despesca, ainda, quando tá noite ainda, de madrugada. Ele falava pra nós, que quando ele ouvia, dava um ruído na água, dentro da água. Ai levantava a água lá em cima, assim. Ele dizia que nem adiantava colocar o pari pra tapar que ele não pegava um peixe. Ele só fazia de lá voltar e ir embora. Ele falava 'hoje a maré não tá pra peixe, a mãe d'água tava lá nas cabeceiras do igarapé. Ela não deixou eu tapar'. Mas era por causa que já era demais, ele já perturbava demais a natureza né, porque tudo tem mãe né? (Socorro)

Como dito, o mato não é a natureza ela mesma, mas a apropriação da natureza, atribuindo-lhe características durante sua objetivação; é a invenção da cultura. Portanto, quando, para o ribeirão, o tamariz e a sucupira são madeiras boas para serem usadas na construção de casas, cabe pensar que é porque primeiro o ribeirão da comunidade São Sebastião a inventou como recurso e, depois, transferiu a característica a ela. Então, ele a desterritorializa da mata em forma de madeira e a reterritorializa em forma de casa. O mesmo acontece com a banha da anta, utilizada como remédio. Assim, se não fosse a invenção humana, o potencial bruto das banhas de animais permaneceria desconhecido.

Contudo, é preciso também inventar o seu poder, territorializando-o nos seres encantados, para controlar não somente o espaço da mata, mas seu tempo. O ribeirão só irá tapar o igarapé quando a Mãe d'água permitir; só encontrará um tesouro quando a visagem quiser que ele o encontre.

Entretanto, faz-se necessária alguma coisa que alimente todos esses espaços, uma linha de segmentaridade molecular¹⁵, semelhante a um rizoma que se espalha por todos os lados, um aberto – em uma releitura pós-estruturalista do conceito heideggeriano utilizado por Agamben (2013) –, o mundo do aberto do ente. Esse espaço é o rio. O rio não é, nem pode ser, de maneira nenhuma, a rua cantada pelo poeta.

15 As linhas de segmentaridade molecular em Deleuze se opõem ao modelo dicotômico, embora não o neguem, mas afirmam que, em toda sociedade, existe um tecido flexível que permite o acoplamento de outros elementos, que fogem às linhas de segmentaridade dura ou de controle, funcionando como rizomas. Sobre o conceito de linhas de segmentaridade, cf. Deleuze & Guattari. 2012. *Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia 2*. São Paulo: Editora 34; Deleuze & Guattari. 2010. *O que é a Filosofia?* Rio de Janeiro: Editora 34.

Isso seria estratificá-lo, roubar-lhe o desejo, impedindo que ele pudesse ser um meio e criação de novos fluxos e conexões entre elementos diferentes (mato, casa, rio, boto, homem, mulher, bicho, remédios etc.).

O rio, conforme dito, invade o espaço da casa, construída sobre ele, invade a terra. O rio Mapuá é também mundo, pois é ele que rizomatiza o mundo ribeirão. A terra (mato) é o fechado, que, na comunidade São Sebastião, só pode ser aberto através do rio, porque, quando se quer caçar, é necessário ir por sobre o rio, de canoa. De fato, é o rio que leva o ribeirão para o mato, para casa e para outros matos, mas não pode ser comparado a uma rua, visto que o rio não tem uma estratificação. O rio ribeirão torna-se difícil de apreender porque ele é linha de segmentaridade molecular. Assim, o rio não é, posto que está sempre mudando as suas águas e, assim, modificando os agenciamentos, o fluxo entre os elementos. Quando fui ao Mapuá pela primeira vez, em abril de 2015, no inverno, o rio era negro avermelhado, suas águas eram mais altas. Em junho, quando realizei outro campo, as suas águas já não eram tão negras; em setembro, no verão, as águas do Mapuá, na parte da comunidade São Sebastião, já não eram mais negras, era uma água cinzenta, barrenta, uma vez que sofria uma maior influência de outro meio ambiente, o rio Aramã, que, como disseeram os moradores, é mais forte nessa época do ano.

O rio alimenta esses territórios, conectando *habitus* e território ao seu próprio território. Lembremo-nos da história contada por Dona Socorro sobre o sogro ter encontrado a Mãe d'água no igarapé

(uma ramificação do rio), dentro da mata. Rio-mata-pesca-trabalho-imaginário-parentesco etc. conectam-se a um só tempo. A Mãe d'água está dentro do mato, mas é mãe do rio, é preciso que o rio seja o rio-mundo que faça surgir a terra-mata. “O mundo se funda sobre a terra e a terra surge através do mundo” (Agamben 2013: 118).

Contudo, na comunidade São Sebastião, na Resex Mapuá, rio-casa-mata não são separáveis, como sugere a análise de Agamben (2013: 118) de mundo e terra, em oposição a Heidegger: “mundo e terra abertura e fechamento – enquanto opostos em um conflito essencial – não são, no entanto, mais separáveis”. Na comunidade São Sebastião, rio-casa-mato é, pois, um agenciamento maquínico de corpos, paixões e desejos, território, territorialização e des-territorialização, (re)agindo uns sobre os outros.

Voltando às microrresistências de Certeau (1994), fundamentado na microfísica do poder de Foucault (1979) – que são formas de resistir do cotidiano que se impõem de maneira nem sempre estruturada e conscientemente deliberada. Por isso “micro”, porque não estão nas superestruturas – aparecem na comunidade São Sebastião em seu agenciamento maquínico, quando o ribeirão inventa seu corpo sem órgãos, resistindo às linhas de segmentaridade duras da sociedade ocidental.

A máquina antropológica ocidental procurou estabelecer a conexão entre o homem e o animal, ou entre o humano e o não humano, em uma concepção evolucionista de base darwiniana. Portanto, “a teoria da descendência do homem do macaco era uma con-

sequência necessária do darwinismo” (Agamben 2013: 58). Essa evolução do animal para o humano se deu, em 1891, com a descoberta do pitecantropo (*pithecanthropus alalus*), o homem-macaco. A colocação de um homem *alalus* (sem linguagem) é o que, no Ocidente, determina, através da ciência, a origem e a passagem do animal (natureza) para o humano (cultura).

Entretanto, a máquina antro-po-lógica dos caboclos-ribeirinhos da comunidade São Sebastião, na Resex Mapuá, através dos territórios agenciados e seus habitus, resiste a essas generalização do Ocidente a todos os homens. Não existe uma desumanidade, não existe uma separação entre homem e animal, como estratos da natureza. O humano está no animal e o animal, no humano. Dito melhor, o humano está no não humano e vice-versa. Trata-se da máquina antro-po-lógica ribeirinha que agencia os territórios da casa, do mato e do rio, configurando a territorialidade ribeirinha, a qual cria um corpo – um universo – que só pode ser habitado por elementos que eles próprios inventaram para inventarem a si mesmos (rio, mata, misuras, visagens, encantados, caboclos, botos, onças etc.), são o povo que habita o corpo sem órgãos ribeirinho. Por isso, contrária à máquina antro-po-lógica do Ocidente, na máquina antro-po-lógica do ribeirinho, a cosmogonia não é evolutiva, mas imanente. O homem não descende de um homem primeiro, ele pode ser bicho e o bicho

pode ser humano; é assim que o boto vira homem e a mulher vira onça, cada um em seu território, mas agenciados entre a casa, o mato e o rio.

A todo o momento, a natureza é (re)(des)territorializada na cultura, na casa, no trapiche, no terreiro, nos remédios, no imaginário e na sua cosmologia. Como afirmam Deleuze e Guattari (2012), é necessário criar um corpo sem órgão (CsO) para que o desejo se manifeste e se atinja o gozo. O ribeirinho da comunidade São Sebastião cria seu corpo sem órgão; o ribeirinho não procura questionar, entender sua vida, ele a vive.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS: O TERRITÓRIO E O CORPO SEM ÓRGÃOS¹⁶ RIBEIRINHO

(...) o território designa as relações de propriedade ou de apropriação, e concomitantemente de distância, em que consiste toda identificação subjetiva – ‘um ter mais profundo que o ser’ (MP, 387). O nome próprio e o eu só assumem sentido em função de um ‘meu’ ou de um ‘em minha casa’ (MP, 393, 629) (Zourabichvili 2004: 24).

A casa ribeirinha da comunidade São Sebastião, na Resex Mapuá, é arquitetonicamente comum a várias outras casas de outras comunidades caboclo-ribeirinhas, que já foram também objeto de estudo por outros autores, como Fraxe (2004).

As narrativas ribeirinhas, como bem apresenta Fraxe (2004), são estruturadas em torno do rio e da

16 Corpo sem órgão (CsO) é um conceito deleuziano que se opõe à ideia de organicidade das partes. Quer dizer, a noção de CsO não se opõe às partes, mas à organicidade lógica que seda as partes, atribuindo uma funcionalidade que identifica cada parte. “O corpo é o corpo”, e é nesse corpo que os agenciamentos acontecem, ao mesmo tempo que é criado por e nesses agenciamentos. Sobre a noção de corpo sem órgãos de Deleuze, Cf. Deleuze & Guattari. 2012. *Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia 2*. São Paulo: Editora 34; Zourabichvili, François. 2004. *O Vocabulário de Deleuze*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

floresta, porém, como expus, não são as narrativas apenas, mas a vida ribeirinha é banhada pelo rio e absorvida pela mata. Além desses dois espaços, aparece um terceiro, não como mediador, mas como mais um elemento que vai se somar a esse universo ribeirão, que é a casa.

Partindo primeiramente de uma aparente relação estrutural de oposição binária entre as metades da casa de frente para o rio e de frente para o mato, busquei mostrar como seu espaço é constituído de um *habitus*, que marca as relações de gênero, a vida política e social, a excelência da narrativa, da medicina, relacionando-se até mesmo com o imaginário. A relação inicialmente binária serviu de base para que, com a identificação de uma estrutura na casa, se pudesse levar essa estrutura ao limite, mostrando, assim, como esses espaços constituem um tecido bem mais flexível da realidade, fazendo estruturas flutuarem e agenciando outros territórios, como a mata e o rio.

O mato, por sua vez, não é um espaço da natureza orgânica por excelência, mas um espaço inventado e permeado de objetivações concedidas pelo homem ribeirão. A relação entre cultura e natureza é menos uma tensão na qual uma tenta se sobrepor à outra e mais um agenciamento de uma sobre a outra, em que não há a eliminação de elementos, sendo necessário sempre um meio para que se possa criar algo. Portanto, o mato é o espaço onde estão os elementos naturais que são desterritorializados e reterritorializados na casa, como a madeira, as ervas, os remédios e mesmo a comida, como já mostrou Lévi-Strauss (2004).

O rio, no que lhe concerne, é o elemento que corta esses espaços e os alimenta e conecta. É o rio que leva o ribeirão até a mata, mas é também ele que permite que a mata seja a mata; é através do rio que ela (a mata) aparece como território na comunidade São Sebastião, da Resex Mapuá. O rio precisa se agenciar à mata para que a Mãe d'água apareça. Assim como as águas do rio mudam, os agenciamentos entre os elementos podem ser os mais variados possíveis, sendo a casa, o mato e o rio um devir, e não uma estrutura, embora não implique a falta de uma.

Portanto, o agenciamento desses territórios onde o caboclo-ribeirão se torna um personagem conceitual, em torno do qual todos os outros elementos se agenciam, é a criação de seu próprio corpo sem órgãos, pois, estando em constante movimento, desterritorializando e reterritorializando, criando e destruindo territórios, o caboclo-ribeirão da comunidade São Sebastião acaba por inventar a si mesmo.

Nesse constante movimento, a subjetividade ribeirinha, que a Antropologia chama de cultura, não separa os territórios, ela os conecta, assim como não separa o humano e o não humano em seus *habitus*. Antes, o ribeirão da comunidade São Sebastião é potencialmente esses seres encantados não humanos, e esses seres são também potencialmente humanos. Dessa forma, a cultura caboclo-ribeirinha se apresenta como uma resistência rizomática ao modelo sectário e estratificador, anulador da atividade criadora, que é a cultura ocidental moderna.

6. REFERÊNCIAS

Agamben, Giorgio. 2013. *O aberto: o homem e o animal*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira.

Baudrillard, Jean. 2008. *O Sistema dos Objetos*. São Paulo: Perspectiva.

Bourdieu, Pierre. 2009. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

Bourdieu, Pierre. 2011. *O senso prático*. Petrópolis, Rj: Vozes.

Braga, Theodoro. 1911. *O município de Breves (1783-1910)*. Monografia organizada com o estudo sobre documentos oficiais e obras vulgarizadas. Belém: Livraria Gillet de Torres & Comp.

Cardoso de Oliveira, Roberto. 2006. *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora Unesp.

Certeau, Michel. 1994. *A invenção do cotidiano I: as artes do fazer*. Petrópolis: Vozes.

Castro, Eduardo Viveiros de. 2007. Filiação Intensiva e aliança demoníaca. *Novos Estudos*. 77: 91-126. <https://doi.org/10.1590/S0101-33002007000100006>

Deleuze, Gilles e Guattari, Félix. 2012. *Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia 2*. São Paulo: Editora 34.

Deleuze, Gilles e Guattari, Félix. 2010. *O que é a Filosofia?* Rio de Janeiro: Editora 34.

Descola, Philippe. 2011. As duas Naturezas de Lévi-Strauss. *Sociologia e antropologia*. 1(2): 35-51.

Foucault, Michel. 1979. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal.

Fraxe, Terezinha de Jesus Pinto. 2004. *Cultura Caboclo-ribeirinha: mitos, lendas e transculturalidade*. São Paulo: Annablume.

Geertz, Clifford. 2008. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC.

Heasbaert, Rogério. 2006. *O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” a multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

Lévi-Strauss, Claude. 2012. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.

Lévi-Strauss, Claude. 2013. *Antropologia estrutural dois*. São Paulo: Cosac Naify.

Lévi-Strauss, Claude. 2006. *A Origem dos modos à mesa (Mitológicas v. 3)*. São Paulo: Cosac Naify.

Lévi-Strauss, Claude. 2011. *O homem nu (Mitológicas v. 4)*. São Paulo: Cosac Naify.

Lima, Deborah de M. Sobre estruturas e representações sociais no meio rural Amazônico. *Novos Cadernos NAEA*. 2(2): 5-32.

Malinowski, Bronislaw. 1986. Introdução: o assunto, o método e o objetivo desta investigação, in *Antropologia*. Coleção grandes cientistas sociais. São Paulo: Ática.

Oliveira, João Pacheco de. 1979. O caboclo e o Brabo: notas sobre duas modalidades de força-de-trabalho na expansão da fronteira amazônica no século XIX. *Encontros com a civilização brasileira*. 11: 101-140.

Pace, Richard. 2006. Abuso científico do termo ‘caboclo’? Dúvidas de representação e autoridade. *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi*. 1(3): 79-92.

Rodrigues, Carmem I. 2006. Caboclos na Amazônia: a identidade na diferença. *Novos Cadernos Naea*. 9(1): 119-130.

Schaan, Denise Pahl. *Marajó: arqueologia, iconografia, história e patrimônio*. Erechim, RS: Habilis, 2009.

Silveira, **Éder da Silva**. 2007. História oral e memória: A construção de um perfil de historiador-etnográfico. *Ciência e Conhecimento*. 1: 1-7.

Tönnies, Ferdinand. 2009. *Princípios de Sociologia*. Granada: Comares.

Torres, Vera Lúcia Scaramuzzini. 2004. *Envelhecimento e pesca: redes sociais no estuário amazônico*. Belém: Cejup. (Coleção Megam/3).

Wagner, Roy. 2010. *A invenção da cultura*. Tradução Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify.

Weinstein, Barbara. 1993. *A borracha na Amazônia: Expansão e Decadência (1850-1920)*. São Paulo: Hucitec/Edusp.

Zourabichvili, François. 2004. *O Vocabulário de Deleuze*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.