



# ***Circuito Açaí: frentes de mercantilização e modos de vida ribeirinhos no estuário amazônico***

**Pedro Bezerra Ribas**

**Fevereiro de 2024**

# ***Circuito Açaí: frentes de mercantilização e modos de vida ribeirinhos no estuário amazônico***

**Pedro Bezerra Ribas**

**Orientadora: Profa. Dra. Kelly Cristiane da Silva**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, como um dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

## **Banca Examinadora**

Profa. Dra. Kelly Cristiane da Silva (PPGAS/UnB) - Presidente

Prof. Dr. Henyo Trindade Barretto Filho (PPGAS/UnB)

Prof. Dr. Lucas Coelho Pereira (DAN/UFPB)

## **Suplente**

Profa. Dra. Sílvia Maria Ferreira Guimarães (PPGAS/UnB)

## AGRADECIMENTOS

Uma lista extensa de pessoas esteve envolvida no apoio intelectual, emocional e, inclusive, prático da pesquisa e escrita desta dissertação. Não é possível resumir, tampouco mostrar toda minha gratidão nesta sessão. Com certeza, não colocarei tudo aqui. Espero que ao longo dos anos eu consiga retribuir a reciprocidade que todos os envolvidos tão carinhosamente foram depositando neste trabalho e em mim.

Sempre começo agradecendo à minha família, o principal apoio e inspiração para todos os meus projetos, trabalhos, ideias e aventuras. Agradeço à minha mãe, Maria do Carmo, que a mim sempre foi uma referência intelectual. A cada ano que se passa, eu sinto que nossa relação fortalece. Gosto de estar a seu lado e aprender contigo. Agradeço ao meu pai, Otto, que me criou para ser criativo e sempre interessado em histórias. Minha infância é repleta de histórias e brincadeiras que ele criava. Nos momentos mais difíceis eu sempre recorro a essa criatividade que ele construiu em mim. Eu sou afortunado por ter crescido em uma casa com dois pais incríveis e três irmãos maravilhosos de quem eu sou muito próximo: Antônio, Flávia e Gabriel. Aos três eu agradeço a todas as risadas, conversas e cumplicidade. Nossos pais nos uniram e a gente complementa essa relação com muito amor e dedicação.

Diferentes espaços de carinho e cuidado foram essenciais para tirar minhas ideias dessa dissertação e lembrar de quem eu sou. Para além da minha família, sou afortunado de ter amigas e um companheiro que me dão todo amor do mundo. Para mim, as amigas são uma dádiva; desde pequeno meu maior desejo foi ter amigos tão carinhosos quanto os que eu tenho. Aryell Calmon, Sofia Campos, Débora Azevedo, Lais Fortes e Nathalia Ubiali sempre fizeram questão de preencher esse espaço tão especial na minha vida. Em 21 de agosto de 2022 – faltando 1 semana para eu ir a campo – mais uma pessoa chegou em minha vida, meu companheiro Vitor Araujo. Todo dia eu me apaixono por você, Vitor.

Rudney Ivo dos Santos é um amigo e colega que merece reconhecimento especial nesta dissertação. Desde o começo da minha jornada pelo mestrado eu e Ivo moramos juntos. Ivo foi um guia essencial para escrever, pensar e aprender. Ele é um dos melhores antropólogos que conheço. Sempre gentil – e firme –, Ivo leu e comentou cada página deste trabalho; acompanhou cada etapa da pesquisa e me deu insights dos mais importantes. Nossa relação não é apenas formativa, mas também de muito carinho, respeito e risadas.

Muitas pessoas se colocaram para ler rascunhos, discutir problemas e tornar esta dissertação possível. Todos comentaram com generosidade e, para meu fascínio, com interesse em ler sobre açaí. Agradeço aos colegas e amigos que formei ao longo do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social no Departamento de Antropologia (PPGAS/DAN) da Universidade de Brasília (UnB): Ivo, Luísa Muccillo, Gabriela Sabadini, Ana Paula Jacob, Joana Dias (Maravilhosos), Thais Fonseca, Caio Mader, Israel Araújo, Nádia Xavier Moreira, Isabella Marques e Marina Pussili.

Minha formação enquanto pesquisador veio de experiências muito distintas. Agradeço ao Laboratório de Estudos em Economia e Globalização (LEEG) por onde comecei a

desenvolver referências para pensar nesta pesquisa. Outra raiz dessa pesquisa veio do Laboratório Interdisciplinar de Educação, Cultura e Arte, coordenado pela Profa. Juliana Rochet, do Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais (MESPT – UnB). Também agradeço por experiências estimulantes e educativas que tive dentro do Núcleo de Arqueologia Indígena, coordenado pelo Prof. Luis Abraham Cayon e no Projeto Janelas para Biodiversidade do Baixo Amazonas, coordenado pela Profa. Gabriela Prestes Carneiro e Myrtle Schok.

Agradeço especialmente os professores do PPGAS, principalmente ao Prof. Henyo Barreto Filho quem eu sempre olhei como referência e que me ensinou a levar a sério o mundo e as pessoas em minha volta. À Profa. Soraya Fleisher quem me ensinou como fazer uma boa etnografia: com cuidado, organização e disciplina. À minha orientadora Profa. Kelly Silva que promoveu densidade e clareza teórica, ofereceu desafios intelectuais, mostrou preocupação e cuidado ao longo de toda a trajetória da pesquisa e escrita e revisou página por página desta dissertação. Sinto-me seguro de apresentar esta dissertação tendo seu apoio nele.

Uma série de subsídios e acordos institucionais tornaram este trabalho possível. Desde minha entrada no PPGAS/DAN eu fui contemplado por uma bolsa de estudos da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes). Os dois anos de duração da minha bolsa permitiram que eu desse maior concentração à pesquisa e estudos. Um subsídio do DAN foi essencial para eu planejar minha viagem de campo para ilha do Capim durante o período da safra de açaí de 2022. Sou grato por estas oportunidades.

Eu sou eternamente grato a todas as pessoas que encontrei ao longo da minha “perseguição” por açaí. Em Belém tive o apoio de Israel Araújo e seus pais, Silvia e Raimundo, que abriram sua casa para mim, deram insights valiosos e cuidaram de mim como se fosse da família. Sou eternamente grato a Deyvson Azevedo e sua família (Dadiberto, Huelinton, Antônia, Manuel, Jorge, Jairo, Rosa, Antônio, Alcione, Angelica, Adilson, Adamor, Adriano) e todos os residentes da Ilha do Capim que me ensinaram tudo sobre açaí e muito do que é importante sobre estar e viver bem neste mundo. O valor e olhar que eu tenho sobre a Amazônia é moldado por vocês.

## RESUMO

A região da foz do estuário amazônico domina a produção e escoamento global da cadeia mercantil do açaí, um fruto conhecido em várias dietas mundo afora. Tendo acompanhado etnograficamente a cadeia de produção de açaí desta região, esta dissertação tem como objetivo geral remontar o processo de mercantilização do fruto, especificamente, no referente às relações de trabalho e produção paradigmaticamente executadas pelas comunidades tradicionais ribeirinhas do estuário. Os interlocutores de pesquisa desta dissertação foram os ribeirinhos que produzem e escoam o açaí desta região, especificamente, os residentes da ilha do Capim no município de Abaetetuba, Pará.

À medida em que se torna aparente as implicações da expansão do mercado de açaí e os numerosos intervenientes envolvidos ao longo desta cadeia, obtemos insights sobre o contencioso processo de expansão das redes de mercantis de produtos da Amazônia. A expansão deste produto florestal amazônico levanta questões para além daquelas restritas às relações de mercado. Toma-se um olhar aos regimes de reprodução, cuidado, e conhecimento que marcam as dinâmicas econômicas da região amazônica. Observa-se que a produção e escoamento paradigmático da cadeia do açaí se dá por meio de uma ecologia formada das práticas ribeirinhas e das relações sociais de cuidado entre pessoas e seu meio que os permitem estar e viver bem em seus territórios. Aponta-se que esses regimes locais são cooptados pelas dinâmicas de expansão do mercado de açaí e demais recursos florestais: a rede de mercado se apropria da ecologia das práticas que garante o fluxo de recursos ao mercado e espolia a soberania que ribeirinhos tem sob seus territórios e modos de vida. No fim, conclui-se que no interior deste complexo processo de mercantilização do açaí estão travados desafios diante das relações comunitárias, pessoas, recursos e geração de renda entre as comunidades ribeirinhas e os paradigmas de desenvolvimento econômico na região.

**Palavras-chave:** Açaí; Estuário amazônico; Comunidades ribeirinhas; Cadeia mercantil; Antropologia Econômica; Ilha do Capim

## ABSTRACT

The region at the mouth of the Amazon estuary dominates the production and global flow of the açaí commercial chain, a fruit known in various diets around the world. Having ethnographically followed the açaí production chain in this region, this dissertation has the general objective of retracing the process of commodification of the fruit, specifically, regarding the work and production relations paradigmatically carried out by the traditional riverside communities of the estuary. The research interlocutors of this dissertation were the riverside dwellers who produce and sell açaí in this region, specifically, the residents of Capim Island in the municipality of Abaetetuba, Pará.

As the implications of the expansion of the açaí market and the numerous players involved along this chain become apparent, we gain insights into the contentious process involved in Amazonian product merchant networks. The expansion of this Amazonian forest product market raises questions beyond those restricted to market relations. We take a look at the regimes of reproduction, care, and knowledge that mark the economic dynamics of the Amazon region. It is observed that the production and paradigmatic flow of the açaí chain occurs through an ecology formed by riverside practices and social relations of care between people and their environment that allow them to be and live well in their territories. It is pointed out that these local regimes are co-opted by the dynamics of expansion of the açaí market and other forest resources: the market network appropriates the ecology of practices that guarantee the flow of resources to the market and undermines the sovereignty that riverside residents have over their territories and ways of life. In the end, it is concluded that within this complex process of commodification of açaí, challenges arise in the face of community relations, people, resources and income generation between riverside communities and the paradigms of economic development in the region.

**Keywords:** Açaí; Amazon estuary; Riverside communities; Commercial chain; Economic Anthropology; Ilha do Capim.

## Sumário

<b>Introdução</b> .....	1
Uma perseguição .....	3
A cadeia .....	4
A penetração da Amazônia.....	7
Proletariados, famílias, bruxas, cogumelos, encantados e outras vidas .....	9
Etnografia, teoria vivida .....	15
O que há por vir? .....	26
<b>Capítulo 1. Diversidade Econômica: um lugar por onde começar e um caminho a perseguir.</b> .....	28
Além do capitalocentrismo.....	32
Arranjos, Mutualidades, Tensões e Hibridismo.....	37
Teoria das Trocas e Comércios.....	41
Antropologia das Cadeias Mercantis.....	49
<b>Capítulo 2. Faroeste Caboclo: fazeres de vida em processos de acumulação capitalista no estuário amazônico</b> .....	56
A. O que consiste em fazer a vida e quais são alguns dos fazeres de vida dos residentes da ilha do Capim? .....	60
Perigos de um itinerário de viagens pelo rio.....	60
Viver à beira do rio.....	62
O ribeirão com moto serra.....	72
B. Processos de acumulação capitalista na Amazônia.....	75
Questão amazônica.....	75
Ciclos viciosos.....	78
Drogas e Dependentes.....	80
O faroeste caboclo.....	83
Complexo de dívidas.....	87
<b>Capítulo 3. Iaçá e outras formas de virar açai: transformações e colaborações da cadeia mercantil do açai.</b> .....	92
Parte I – Iaçá e outras transformações .....	96
“Sou muito mais que um fruto”.....	97
Açaização.....	100
Açai não é peixe.....	104
Açai acabou com o mato.....	108
Parte II – Para virar açai .....	114
Argonautas do estuário amazônico.....	115
Os homens gaiato.....	120
Certificando-se que é do bom.....	126
<b>Considerações Finais</b> .....	134
<b>Referências bibliográficas</b> .....	141

### ***Figuras***

Figura 1: Para pegar açaí se usa a peconha, um laço feito de fibra em que os apanhadores usam para apoiarem os pés contra o caule da palmeira. Fonte: autor .....	65
Figura 2: Balsa madeireira atravessando o Furo do Capim. Fonte: autor .....	71
Figura 3: Cicatrizes da seringueira na ilha do Capim. Fonte: autor .....	88
Figura 4: Açaízal na ilha de João Pilatos, localizado no município de Ananindeua, Pará. Fonte: autor.....	101
Figura 5: Dia de pesca com interlocutores da Ilha do Capim. Na foto estão Adamour e Angelo. Fonte: autor .....	106
Figura 6: Foto retirada no porto da casa de um morador de Bagre, interior do Marajó-PA. Fonte: autor.....	113
Figura 7: Paulo Henrique e Adilson viram açaí um para o outro. Sorriem depois das piadas de gaiato que escutam durante o trabalho. No fundo da imagem, um menino observa o trabalho; a cabeça foi eclipsada pelo paneiro de açaí sendo virado. Fonte: autor.....	114
Figura 8: Quando virando açaí, atravessadores retiram o fruto das sacolas e as transferem aos paneiros. Cada paneiro é medido até pesar 14kg. Fonte: autor.....	117
Figura 9: Tripulante do Iaçá I. Fonte: autor .....	125
Figura 10: Homem coleta açaí do chão do porto do Ver-o-Peso para encher paneiro. Este será revendido ou usado para bater açaí em sua casa e alimentar sua família. Fonte: autor .....	129

### ***Mapas***

Mapa 1: Pontos de acompanhamento realizado em campo .....	23
Mapa 2: Ilha do Capim, Abetetuba- PA. Fonte: Azevedo, D (2019). .....	69

### ***Tabela***

Tabela 1 – Diversidade de atividades econômicas existentes em regimes capitalistas Fonte: Gibson-Graham (2006).....	35
--	----

# *Introdução*

*“Para as coisas chegarem aqui tem que mastigar muito para poder engolir”*

- Deuza Maria Pereira Azevedo



A presente dissertação que intitulei por “Circuito Açaí: frentes de mercantilização e modos de vida ribeirinhos no estuário amazônico”, decorre de uma pesquisa etnográfica que perpassa as relações dadas em uma complexa cadeia mercantil do fruto açaí. Descrever as rotas que produzem e circulam o açaí constitui meu objetivo geral e, assim, trago um modo de remontar uma frente de expansão mercantil na Amazônia, especificamente, no referente às que se fazem de relações de trabalho e produção paradigmáticos das comunidades tradicionais ribeirinhas do estuário amazônico. Por meio do acompanhamento do processo de mercantilização do açaí encontro modos de falar destes assuntos que podem ser vislumbrados em contextos em que atividades mercantis locais se encontram aproveitando de recursos e pessoas em prol da expansão de um processo de acumulação capitalista. Em meus esforços analíticos busquei refletir sobre o estabelecimento e expansão de uma economia de e para mercado entre paisagens rurais e florestais, e como esta tem afetado a reprodução de terras e economias das comunidades residentes dos territórios estuarinos.

### **Uma perseguição**

A realização deste projeto se deu pelo meu acompanhamento de diferentes atores e atividades de um processo mercantil. Como já visto em demais etnografias (Pinheiro-Machado, 2009; Tsing, 2015; Kopytoff, 1986), processos de mercantilização costumam não seguir rotas lineares de produção, distribuição ou consumo, o que faz das relações de mercantilização estarem longe de parecer com o cenário industrial fordista pelo qual nós as conhecemos. Ao acompanhar o açaí por um processo de encadeamento mercantil, me remeto à ideia que Rosana Pinheiro-Machado (2009) chamaria de “perseguição de mercadorias”: uma mobilização metodológica que visa dar conta de um mesmo fenômeno que se dá em mais de uma localidade e em mais de uma forma. Uma “perseguição” toma o jeito de uma “etnografia multisituada” (Marcus, 1995), o que faz da descrição etnográfica um trabalho de remontar um processo por meio de diferentes atores, territórios e relações.

Eu persigo o açaí de “ponta a ponta”: tanto nos meios de trabalho onde se constroem as relações de produção, como também pelas relações de consumo, onde a demanda pelo produto ganha seu sentido (Mintz, 1985). Esta proposição metodológica de

olhar para mais de uma “ponta de relações” nos remete o que Carla Teixeira e Sérgio Castelo (2014) chamam de pesquisa com o caráter de “olhar vesgo”: um estudo que persegue por sentidos e por diferentes meios as diferenças. Logo, entendo que esta etnografia de um processo de mercantilização recupera a ideia de descrição de diferenças e diversidade e adentra em um estudo do mercado que o permite parecer menos formal e calculado em sua produção, troca, demanda e consumo. Portanto, na presente pesquisa lido com um estudo de economia para além de ideais de mercado como nós o conhecemos, pela qual o cálculo da demanda, a formação de preços e a escassez define as relações de pessoas e produtos.

## **A cadeia**

A atual cadeia mercantil do açaí assemelha-se a uma “economia de e por aproveitamentos” (*salvage economy*), como descrita por Anna Tsing (2015) ao tratar da cadeia mercantil de cogumelos *matsutake*: produtos que são extraídos da natureza e atingem importância econômica por meio de um encadeamento de práticas para o aproveitamento do mercado; embora estes produtos pareçam sair de ambientes previamente inalterados por ação humana eles são frutos aproveitados de biomas antrópicos (Ver Neves & Heckhenberger, 2019).

O açaí (*Euterpe Oleacera* Mart.), apesar de suas palmeiras serem uma espécie “hiperdominante” no bioma amazônico (ter Steege *et al*, 2013) sua dispersão e produção pelo bioma se encontra concentrada em territórios onde se pratica o manejo agrícola de comunidades tradicionais ribeirinhas (Brondízio, 2002). Nesse sentido, os açaizais – áreas florestais dominadas por açaí – são ambientes que remetem a uma “ecologia das práticas” (Stengers, 2007) das comunidades ribeirinhas. A extração do açaí e encadeamento de práticas para escoamento do mercado, por sua vez, também são executadas por ribeirinhos: açaí é extraído, principalmente, por comunidades tradicionais ribeirinhas da foz do estuário amazônico e conta com 95% da produção do mercado global do fruto ser produzida nesta região (Costa *et al*, 2021).

A comercialização do açaí começa antes mesmo do fruto chegar ao mercado: é já no açaizal onde a produção é vendida para atravessadores que, por sua vez, vão (re)vender em mercados. Esta informalidade da comercialização do fruto é algo que atravessa todo

processo mercantil e é feito de forma muito rápida. Conforme me foi explicado, o limite de tempo que atravessadores possuem para transportar e vender açaí é, no máximo, 24 horas, podendo chegar a 48 horas caso estes usem gelo para resfriamento do fruto. Além do tempo, diversos perigos como a eminência de roubos por piratas e as condições climáticas desafiantes estão sempre a ameaçar os trabalhadores que fornecem o produto. Já quando o açaí chega a mercados (feiras de varejo portuárias ou fábricas) os atravessadores passam por um processo de negociação: para o fruto seguir escoando pelo mercado, diversas práticas de mensuração e precificação são usadas para agregar valor no produto florestal.

A longa trajetória que percorre pelo mercado é o motivo para apelidarem açaí como “fruto viajante”<sup>1</sup>. Ele também é conhecido por muitos como “superalimento” (McDonnel, 2020) ou até “ouro roxo” como ouvi diversas vezes entre interlocutores desta pesquisa. Este último nome é um fato importante. É pela convicção que o açaí é “como o ouro” que muitos atores estão surgindo e trabalhando para expandir e desenvolver o mercado e a mercantilização deste fruto. Novamente, a ideia de uma economia de e por aproveitamentos (*salvage economy*) de Tsing (2015) nos ajuda a entender estes anseios e as características por trás da crescente política de desenvolvimento econômico que expande o processo de mercantilização como visto no açaí. Os projetos ligados ao desenvolvimento econômico da cadeia têm por objetivo promover substituições e inserir novos agentes e atividades para dinamizar o processo de mercantilização, como também exaltam e financiam narrativas e modos de produção local a fim de envolver mais pessoas e recursos ao processo mercantil (West, 2016). Os projetos entorno do açaí, no entanto, têm um nome diferente do modelo industrial de desenvolvimento que nós conhecemos. Entre os nomes mais comum que encontramos para nominar os projetos entorno dessa cadeia estão: “bioeconomia”, “economia da socio-biodiversidade” e economia da “floresta em pé”. Estes se encontram entre os denominados projetos de desenvolvimento sustentável.

Aqui, vemos que a “ecologia de práticas” ribeirinhas que promove o sistema regenerativo da floresta tropical e com impacto de perturbações naturais de pequena escala do extrativismo comercial têm se tornado aforismos para estes projetos aproveitarem os paradigmas de sustentabilidade para o desenvolvimento econômico. O

---

<sup>1</sup>Coelho, Luisa. Açaí, um fruto viajante. O joio e o Trigo. 14 de Junho, 2023. Disponível em: <https://ojoioetrigo.com.br/2023/06/acai-um-fruto-viajante/>

lema “floresta (amazônica) em pé” que muitos projetos apropriam expressa a chamada “ambientalização” (Lopes, 2006) destas políticas econômicas que colocam a (“*bio*”)diversidade como prefixo ou sufixo em apoio a este paradigma de expansão econômica.

É, no entanto, a economia de práticas informais relacionadas ao atravessamento e fornecimento ao mercado e o aproveitamento de demais atividades comerciais ligadas ao “complexo ribeirinho” (Ver Nugent, 1993) no estuário amazônico na qual se torna possível a acumulação de capital desta economia. É por meio das atividades de comercialização informal e relações que se criam nesse cenário que a comparação de ser como “ouro” ganha sentido: um produto extrativista cativante cuja capacidade rápida de ser trocado e utilizado para crescer uma economia de e para o mercado remetem à ideia do ouro. A rapacidade existente neste processo de mercantilização do açaí também nos lembra o imaginário comum da perseguição por ouro: são várias as formas de aproveitar o produto (seu meio ecológico, a informalidade, por roubo e uso regimes de vida) e que nos trazem para a acumulação capitalista. Aqui lidamos visivelmente com uma frente de expansão mercantil (Tsing, 2004; Li, 2014).

\*\*\*

O objetivo geral do trabalho é remontar a tal cadeia mercantil do açaí para dar visibilidade ao processo de uma expansão mercantil na Amazônia. As cadeias mercantis são figuras potentes dos processos de expansão de economias (Turner *et al*, 2022) e, também, dos maiores regimes de lucratividade de nossos tempos (Tsing, 2009). Aqui lanço exemplos como a cadeia de especiarias (Turner *et al*, 2022), cana-de-açúcar (Mintz, 1985), escravagista (Meillassoux, 1995) e das “piratarias” (Pinheiro-Machado, 2009). Para o presente trabalho, entendo cadeias mercantis como um processo de circulação de mercadorias entre pontos geograficamente distantes e conectados através de diferentes circuitos de trocas. É por meio do *O cogumelo no fim do mundo* (2015), de Anna Tsing, que cheguei a esta definição de cadeia, que olha para atividades práticas e modos de vida como contornos importantes da formação de processos mercantis; que mostra como o movimento de uma mercadoria só é possível por meio de redes de trocas locais e engajadas a projetos globais; e que percorrem longas distancias geográficas conectadas entre atores por meio de suas diferenças. Assim sendo, se é possível estabelecer uma

continuidade por toda cadeia, são as relações sociais que permitem o ligamento de uma conexão mercantil global (Pinheiro-Machado, 2009: 20). Estas práticas são importantes para remeter a discussões para além de termos mercadológicos (produtividade, juros, crédito, assalariamento, imposto, dívidas) como também retomar as questões de trabalho e recursos de nossos tempos. Entendo que “perseguir” estas conexões expande a ideia de economia além de ideários de alienação e escassez encontradas nas teorias sobre a expansão do mercado.

### **A penetração da Amazônia**

Esta dissertação é produto de uma pesquisa etnográfica que retrata uma frente de expansão mercantil localizada na Amazônia. Aqui descrevo cenários de extração, comercialização e apropriação de produtos. Uso o termo “frente” para remeter ao contencioso processo de expansão e contato estimulados por estas atividades econômicas. Trato de pontuar esta frente enquanto processo de mercantilização, pois os produtos extraídos e as trocas comerciais situados nela procuram ser mediadas por preços e regimes de mercado. Ter que observar e retratar tal frente de expansão econômica acaba reproduzindo certas imagens frequentemente exibidas sobre a Amazônia (Ver Velho, 2009), como lugar “selvagem”, geograficamente distante, esparsamente povoado e com pouca infraestrutura urbana. Essas imagens de um lugar que aparenta ser afastado de olhares, controle e lei, mas também cheio de recursos, autorizam que a rapacidade de agentes externos “penetrem” o território por práticas informais, pouco convencionais e, em sua maioria, violentas (Tsing, 2004).

Antes de assumir que a penetração das frentes de expansão econômica seja projeto econômico levado apenas por agentes externos e violentos, esta dissertação retrata aquilo que Tânia Li (2014) diz sobre as frentes penetrarem por meio da própria ação e relações de comunidades locais. Este é caso do processo mercantilização do açaí. Vejo que a cadeia de açaí revela processos ambíguos da acumulação primitiva e apropriação ambiental na Amazônia sem precisar conformar a ideias de mercado e degradação como nós as conhecemos: a floresta amazônica podendo ser extraída sem precisar reduzir o bioma e enquanto a acumulação de capital acontece por meio de trabalho doméstico e relações de trabalho familiares.

Se a cadeia do açaí consegue ser algo diferenciado é por causa do ambiente sociocultural do qual esta emerge. Na Amazônia, uma longa história de interação entre mercados e intervenção de natureza humana marcam a forma como pessoas e espaços se conectam pela região (Nugent, 1993; Silva, 1994). Este é um ambiente cujo as marcas das relações culturais são tão diversas quanto o bioma; cujo tais práticas culturais são centrais para as suas formações e transformações ecológicas (Stengers, 2007), algo que remete à descrição de “floresta cultural” de William Balée (2006). Esta ideia é relevante porque as atividades locais têm direta relação com a gestão ambiental deste bioma: os padrões de povoamento, uso de terra, e regimes econômicos vistos nesse trabalho remontam às atividades e processos estão presentes na promoção do processo mercantil do açaí.

A abordagem da cadeia do açaí na Amazônia evoca modelos similares a muitas localidades na América Latina quanto ao desenvolvimento de suas redes econômicas. A política da economia de e para mercado da região tem se dado a preceito de ideários de desenvolvimento que seguem amparando dependências que mantem grandes desigualdade e invisibilidade política de pessoas e territórios (Cardoso & Faletto, 1970). Remeto a conclusões de Tânia Li em *Land's End: Capitalist Relations on na Indigenous Frontier* (2014): relações de mercado se tornaram de uma prática para uma obsessão e, logo, terminaram como uma compulsão, o que leva ao que a autora vê como surgem “o fim” de regimes de terra, ecológicos e de vida indígenas. No centro das análises de regimes mercantil com o qual eu trabalho nesta dissertação estão as reflexões sobre transformações de formas de vida geradas por processos capitalistas.

Acredito, de todo modo, que há algo para além destes fins capitalistas, por isso que esta dissertação trabalha com a hipótese de que frentes capitalistas trabalham por meio da diversidade econômica. Como apela J.K Gibson-Graham (2006), ao comunicamos sobre figuras e descrições de um capitalismo menos monolítico, homogêneo, penetrante e falocêntrico daquele que narramos retorna a possibilidade de fazer leituras críticas de experimentos sócio-políticos no e com o mercado que trazem cenários para além do “fim do mundo” (Ver Krenak, 2019). Espero esclarecer alguns dos obstáculos relacionados ao desenvolvimento sustentável por meio da diversidade econômica do mundo ribeirinho e a contenciosa política de seus regimes de vida. Entro em detalhes nos capítulos por vir.

## **Proletariados, famílias, bruxas, cogumelos, encantados e outras vidas**

Esta dissertação reflete sobre debates e considerações teóricas tanto da literatura em economia política quanto da ecologia política.

Karl Polanyi (2000) e Karl Marx (1982) me ajudam a pensar o que é economia política. A economia política é uma área de estudo que incorpora uma longa trajetória de pensamento crítico perante relações sociais, tanto pela revelação de desigualdades expressas por meio das relações ditas econômicas (Ver Marx, 1982) quanto pela contestação dos diversos discursos econômicos hegemônicos (Ver Polanyi, 2000). Aqui entendo por “economia” todo regime que garante excedentes de recursos para reprodução e reposição de objetos, pessoas e espaços mediante um trabalho de produção, consumo, distribuição e troca (Silva *et al*, 2023). Baseando-me em Polanyi (2000) que entendo regimes econômicos como qualquer modelo que visa “integrar” relações de trabalho para excedentes (produção doméstica, troca por reciprocidade e distribuição, consumo de mercado) à reprodução, acumulação e reposição de coisas e pessoas. Existem diversos modos de integração possíveis.

Este campo de estudo da economia conjuga a posição política quando se é pensado, contestado e criticado o modo como se dão as “integrações” econômicas. O esboço de questões elaborado por Marx (1982) – quem possui o quê, quem faz o quê, quem obtém o quê e o que fazem com isso – nos ajuda estudar o eixo das relações políticas que se dão por meio da economia. Este esboço de questões é o que ele chama do método do “materialismo histórico” (Marx, 1982), usado para examinar as múltiplas relações que constituem os modelos de relação entre coisas e pessoas<sup>2</sup>.

O esboço dos modos de produção de Marx serve como modelo geral para caracterizar processos de acumulação econômica. O processo de acumulação diz respeito a relação em que coisas e pessoas se constituem para reprodução e, portanto, as estruturas

---

<sup>2</sup> Boa parte do esboço de Marx e Polanyi foi desenvolvido por dentro da antropologia. O modelo de descrição densa de relações, atividades e pessoas que é elaborado dentro da antropologia serviu para que esta disciplina se aproxime a debates da economia política (Ver Almeida, 2021), como a caracterização de unidades de produção-trabalho-consumo e a associação entre relações de trabalho e relações de parentesco (Ver Meillassoux, 1981; Levi-Strauss, 1978).

econômicas e sociais. Marx intitula de “acumulação primitiva” o processo de aumento de riqueza por meio da separação brutal das unidades de produção (pessoas, casas e comunidades) das condições de trabalho; um processo de acumulação que se dá por meio de alienação; processo na qual pessoas, quando despojadas de terras, ferramentas e de todos os meios de produção que pudessem usar para garantir a sua própria subsistência, não teriam outra opção senão vender a sua capacidade de trabalho para garantir um salário que cobriria sua existência. Segundo Marx, processos de acumulação primitiva incidem na estrutura econômica e política capitalista.

O foco ao estudar o processo de mercantilização do açai acaba por retratar a economia política de processos de expansão de frentes econômicas e, assim debater com estes processos de acumulação capitalista. Todavia, entendo que processos de acumulação capitalista podem acontecer por outros modos para além da acumulação primitiva de Marx. Minha hipótese é de que acumulação capitalista é um processo que se dá por aproveitamentos de regimes de poder da “diversidade econômica” (Gibson-Graham, 1996). Ou seja, outros regimes econômicos, para além de assalariamento e relações de classe, podem ser usados em processos de acumulação capitalista.

Antropólogas e antropólogos complementam meu entendimento de economia política de processos de acumulação capitalista por meio de diversidade econômica. Como testemunha Claude Meillasoux (1981), a subordinação colonial são processos de acumulação capitalista. Este processo, no entanto, toma formas diferentes de acumulação como nós conhecemos. Tomamos por exemplo os grupos Gouro da costa norte da África ocidental (atual Costa do Marfim), colonizados pelo Estado francês. O controle dos grupos e territórios Gouro por parte do governo francês mostra todos os princípios de acumulação primitiva descrita por Marx: Gouros, alienados por despojamento de terra e que passaram a ser uma “reserva” de mão de obra integrada das relações de e para o mercado francês. A contradição desse processo foi que o despojamento não dissolveu o eixo prévio de relações domésticas dos Gouro: a “classe” de trabalhadores Gouro ainda trabalhava por meio de suas relações domésticas tradicionais (Meillasoux, 1981). É diferente do ideário marxista de subsistência e reprodução de classe por meio de relações assalariadas. Antes dessa contradição ser um limite para acumulação capitalista, o modo de produção doméstica Gouro foi integrado como “tributário” para a acumulação de e para mercado da colônia francesa: a unidade doméstica era a principal fornecedora de mão de obra e produtos agrícolas da agricultura comercial. Aqui as comunidades

integradas por relações e trabalho doméstico não desaparecem como supõe a hipótese marxiniiana, mas encontram-se inseridas em graus diversos para acumulação capitalista, oferecendo reprodução de pessoas, relações e produtos que representam a viabilidade dentro do capitalismo. Isso também foi visto pelo antropólogo Keith Hart (1973) que o chamou do grande “setor informal” que subsidiava o desenvolvimento da economia de mercado em Gana. Nisso reside a contraditória expansão do capitalismo: na existência de setores onde a utilização de recursos e fatores não se reduza de modo plenamente de mercado (classe, alienação, assalariamento). Isso tudo indica que não há o processo linear e formal de acumulação de capital e sim o desenvolvimento desigual de várias formas que podemos descrever a subordinação e independência.

Conseguir identificar essas formas pelas quais se dão processos de acumulação capitalista nos auxilia a conhecer como diferentes desigualdades se formam dentro do capitalismo. Por isso que Julie e Katherine Gibson-Graham (1996) apelam ver o capitalismo para além de um regime de mercado como nós o conhecemos. O mercado, na qual as autoras e eu retomo, se referem às relações e atividades mediadas pela formulação de preços que são baseados em cálculos dos valores-de-uso e de troca. Este seria o mercado capitalista. A produção de mercadorias em empresas com fins lucrativos, trabalhadores livres que recebem salários, busca de renda e empréstimos predatórios, todas são relações de mercado. No entanto, pensar que o capitalismo se dá por relações de e para mercado não nos permite compreender o que está imbricado com os problemas de acumulação capitalista. Adoecimento mental e cansaço (Ver Han, 2015), degradação ambiental (Ver Moore, 2022) e, inclusive, feminicídio (Ver Federici, 2017) são problemas identificados que estão diretamente relacionados a este modelo de acumulação capitalista. Precisamos entender o capitalismo de forma ampliada e, conseqüentemente, torná-lo diferente daquilo que conhecemos – para além de relações de e por mercado. Não temos uma economia sem famílias (Ver Engels, 2019), sem comunidades que sustentem e alimentem os seres humanos que atuam na economia (Ver Meillasoux, 1981), sem uma racialização global que explora pessoas pretas como alvo de expropriação (Ver Robinson, 1980). Pensar no capitalismo para além do mercado é uma questão que a literatura feminista trouxe à economia política e que me apoia neste presente projeto de pesquisa (Ver Gibson-Graham, 1996; Bear; Ho; Tsing; Yanagisako, 2015). É uma literatura que traz perspectivas teóricas atualizadas dos termos essenciais da economia política capitalista, como alienação: Silvia Federici (2017) argumenta que há acumulação

capitalista por meio do trabalho de cuidado, mesmo que estas relações de trabalho não sejam mediadas por princípios de despojamento, mas por sistemas de gênero; portanto aqui a acumulação por meio do cuidado não se dá por alienação, mas pelo controle de papéis de gênero (a dupla jornada de trabalho feminina, a divisão sexual de trabalhos, as altas taxas de feminicídio etc).

Anna Tsing (2015) é outra autora feminista que me permite ampliar entendimentos da economia política de processos de acumulação capitalista. Retomo a teoria da autora sobre alienação, de que: coisas e pessoas, mesmo quando não alienáveis de suas relações, podem promover e ser cooptadas em processos de acumulação capitalista (Ver Tsing, 2015). Isso é diferente da ideia de acumulação capitalista por alienação de Marx. Na teoria de Tsing, toda coisa ou pessoa alienada estão “livres” e desapegadas de qualquer terra ou relação, por isso são facilmente circulados e usados por todo e qualquer um como uma mercadoria. Os objetos alienáveis conseguem ser facilmente vendidos, assim como pessoas alienáveis conseguem ser facilmente usadas, isso que permite a acumulação capitalista, como explica Marx. Existem, no entanto, certas coisas e pessoas que não conseguem existir sem estar “localizadas” e dependentes de relações e lugares, elas não são alienáveis. Segundo Tsing (2015), objetos e pessoas não alienáveis, aqueles que não conseguem existir sem estar apegados a lugares e relações, de todo modo, também podem incidir em processos de acumulação capitalista. Tsing usa como exemplo cogumelos matsutake, seus catadores e os fanáticos consumidores, todos, coisas e pessoas, “dependentes” de seus espaços de convivência. O mundo de relações dessas pessoas não é alienado, mas há uma acumulação capitalista que acontece por meio deles. Isso porque eles são “aproveitados” (*salvage*, como diz a autora). Embora estes atores sejam “localizados”, as suas práticas de acesso, circulação e fornecimento dos cogumelos permite que se aproveite de lugares e pessoas geograficamente e socialmente distantes: da floresta do cogumelo, da vida dos catadores e dos interesses dos fanáticos. O aproveitamento feito das práticas permite a circulação e uso indiscriminado dos cogumelos, colocando-os em um processo de acumulação capitalista. A autora nos auxilia a ver processos de acumulação capitalista por meio de diversidade econômica.

Toda acumulação capitalista age por meio da expansão do mercado: o que pode acontecer por despojamento (como diz Marx), apropriações (como mostra Tsing) ou até mesmo por perseguições e violência generalizada (como aponta Federici). Habitamos chamar os processos que expandem as relações de mercado como desenvolvimento (Ver,

Tsing, 2004) e este como algo que melhore nossas vidas. Porém, é mais frequente vermos registros sobre desenvolvimento remetem histórias que muitas vezes dão prioridade ao desenvolvimento econômico em detrimento da sustentabilidade ambiental e da equidade social (Ver West, 2016). O que se chama de desenvolvimento muitas vezes é a expansão dos processos de acumulação capitalista que surge e licencia o mercado a “devorar” outras partes da sociedade que as apoiam (Fraser, 2022).

Por meio de uma economia política do desenvolvimento estudo de que formas a incipiência de relações de mercado tem afetado a reprodução de pessoas e territórios, o que nos aproxima da discussão da ecologia política. A ecologia política me ajuda a pensar em desigualdades e processos de acumulação capitalista por meio de práticas, histórias e relações ecológicas; ela me ajuda a pensar na pergunta feita para esta pesquisa: que tipo de experimentos sócio-políticos e leituras permitem trazer cenários que desafiam processos de acumulação capitalista?

A ecologia política é um pensamento crítico perante a revelação de poder por trás de práticas de uso ecológico; diz respeito a contenciosas situações sobre acesso e uso de recursos naturais (Little, 2010). O conceito de território é aporte central para discussão de abordagens política das ecologias. Entendo territórios como espaços habitados por um regime de relações e produções integrado aos processos vitais do seu meio (Ingold, 2002); eles constituem-se em uma economia política ecológica ou o que se habitua em chamar por ecologia política.

Existem vários sistemas territoriais. A contribuição da antropologia nesse debate concentrou esforços de documentar, mediante estudos etnográficos, casos de uso de recursos por longa data, baseados em instituições sociais e políticas. Um exemplo é o trabalho de Mauro Almeida (2021) sobre a análise do sistema de “colocações” dos seringueiros do Alto Juruá: um sistema de ocupação de terra, uso de recurso e regime econômico baseado em unidades de uso florestal por grupos domésticos articulados entre si por relações de vizinhança, cooperação, troca e mobilização política. Este sistema de colocações de seringueiros incide na gestão de seu ambiente que resiste a processos de uso, extração e acumulação aniquiladora de seu meio. Em 1990 o território foi intitulado como reserva extrativista (Almeida, 2021), uma unidade de conservação ocupada por residentes que mantêm reconhecidas práticas de preservação ecológica. A gestão deste território, de todo modo, é desafiante: processos de acumulação capitalista sempre estão

se instaurando nele (i.e: despojamento por grileiros, apropriações por grandes patrões e violência por perseguição política). Cenários e exemplos como este são importantes para pensarmos as fricções dos processos de acumulação capitalista.

Ecologias políticas, como as “colocações”, são baseadas em práticas, como testemunha Almeida (2021): pesca, caça, trocas, roças, extrativismo, o uso da terra e tudo aquilo que remete a relações de trabalho ou ao meio de produção dos seringueiros. Os encantados da floresta, como Caipora, Curupira e visagens, também fazem parte das suas práticas: as pessoas não caçam na área onde Caipora mora na floresta e tomam cuidado em não violar relações com encantos e visagens na condição de não se tornar *panema* (azarado; ato de falhar; perda de sucesso) na hora da pesca. Tudo se relaciona na forma de trabalho e se relacionam com seus meios produtivos; todo tipo de coisa e pessoa que pressupõem existir na floresta é integral para seus fazeres de vida; tudo isso é importante para viver e estar bem no mundo. Esta é a ideia de “ecologia das práticas” de Isabelle Stengers (2007): todos os fazeres de vida são feitos por ambientes, todos ambientes são feitos de fazeres de vida. A ecologia política pensa por meio de práticas porque permite entendermos a amplitude da política territorial: não são apenas desafios sobre achar vários, diferentes e melhores usos e manejos de recursos, mas antes, por conflitos sobre práticas que garantem o bem viver (como a caça, pesca e até Caipora e outros pressupostos de seu mundo). Ecologias políticas propõe a pensar conflitos territoriais, como os de desenvolvimento, como “conflitos ontológicos”, nas palavras de Mauro Almeida:

Propor uma reflexão sobre uma economia política da natureza e de entes não naturais leva a questões ontológicas de um lado e dá continuidade a uma crítica em andamento sobre o relativismo antropológico. Parte dessa crítica consiste no reconhecimento de conflito entre ontologias, bem como das áreas de acordo e dissenso entre elas e do papel de critérios pragmáticos para reconhecer os conflitos em questão. (Almeida, M. 2021; 136)

Pensar em economia política por meio de práticas e regimes de vida, isto é, como tudo aquilo a gente precisa para estar e viver bem no mundo, licencia estudar processos de acumulação capitalistas por meio de diversidade econômica: proletariados (Marx, 1982), relações domésticas (Meillassoux, 1981), processos de caça a bruxas (Federici, 2017), perseguidores de cogumelos (Tsing, 2015), encantados e outras ontologias (Almeida, 2021).

\*\*\*

A pretensão desta dissertação é perseguir práticas, espaços e agentes nos quais encontramos uma contenciosa expansão de um processo de acumulação capitalista. Isto amplia visibilidade à frente de expansão mercantil, o que farei remontando uma etnografia do encadeamento de atividades e pessoas ligadas em um processo de mercantilização: a cadeia do açaí. Aqui o estudo de uma cadeia global de mercadorias desempenha a responsabilidade política de aclarar os regimes e fazeres de vida que viabilizam o trânsito de uma mercadoria. Argumento aqui que conflitos e transformações causados pelos processos de acumulação capitalista não só remetem a processos mercantis, mas em uma política sobre modos de vida.

### **Etnografia, teoria vivida**

Abordo etnografia não como método, mas como teoria vivida, como diz Mariza Peirano (2008) – este o motivo que escrevo em primeira pessoa. Acredito que seja por isso que os trabalhos antropológicos costumam gastar muitas páginas introdutórias com certo biografismo – a procura de contextualizar a etnografia fruto do campo. Se o trabalho de pesquisa advém do processo vivido, dizer sobre o devir da pesquisa – por meio de uma trajetória biográfica – é tão relevante quanto a discussão que nele está sendo elaborada. Talvez algumas recapitulações deste tipo recaiam naquilo que Rosana Pinheiro-Machado (2009) teme ser um “egocentrismo acadêmico”. Prefiro apostar que dizer como se fez a pesquisa, seguindo um biografismo, ressoa novamente a apresentar as escolhas e as condições de pesquisa, um processo metodológico de transparência. Quanto mais se explica quem é e de onde fala o autor, mais podemos revelar sobre suas posições de poder, os limites de sua pesquisa e, também, as descobertas da pesquisa. Isso é algo que revela os debates sobre posicionalidade (Ver Collins, 2021; Haraway, 1995). Desse modo, reuni aqui um conjunto de experiências diversas e diferentes que foram me guiando até chegar na definição da pesquisa e como se deu meu trabalho de campo.

*Julho 2021*

No primeiro ano do mestrado (2021) comecei a me aproximar da economia política como tema de estudo. Naquele período, como muitos, estava dentro de casa olhando para a televisão e vendo o mundo ser afetado por uma pandemia. Era comum escutar que a pandemia de Covid-19 estava mudando o nosso sentido de normalidade. Várias coisas foram se habituando de serem chamadas por “novo normal”, como medidas sanitárias de distanciamento social e jornadas de trabalho remoto. Esses fenômenos foram ganhando nova visibilidade e me interessava à época acompanhá-los, como foi o caso dos chamados “invisíveis” da pandemia<sup>3</sup>.

A aparição dos “invisíveis” retrata a experiência que Gilberto Velho (1978) chama do “estranhamento do familiar”, isto é: a percepção da alteridade vivida como objeto de reflexão crítica. Vindo de uma família de classe média-alta branca de Brasília não possuía familiares vivendo como trabalhadores invisíveis, mas vivia com (e por) essas pessoas e estes trabalhos. Isso tudo nos diz sobre relações de poder, raça, classe, trabalho e processos de desigualdade. A provocação de chamar essas relações de “novos normais” nos traz a seguinte reflexão: embora relações capitalistas seguissem operando por cenários diferentes, ainda seguia reproduzindo suas características. Para seguir refletindo sobre essas questões, os estudos em antropologia econômica me pareciam ideal para entender esses fenômenos. Isso me levou a entrar no Laboratório de Estudos em Economias e Globalização (LEEG) coordenado pela professora Kelly Silva, assim como perseguir sua orientação que aceitou de braços abertos e com generosidade. Antropologia econômica tornou-se o ponto de partida dos meus estudos e guia principal da minha pesquisa.

---

<sup>3</sup> No Brasil, durante o contexto da pandemia do Covid-19, entre as poucas medidas nacionais criadas pelo governo de Jair Bolsonaro para mitigação dos efeitos da pandemia, o Auxílio Emergencial, um benefício federal de transferência de renda, procurou responder às consequências da retração do mercado de trabalho brasileiro para aqueles mais afetados. Tão logo o Programa foi implementado, no envio da primeira parcela, o governo federal fez um anúncio sobre a “descoberta de (pessoas) invisíveis”, assim denominado pelo então ministro da Economia, Paulo Guedes. Tais invisíveis foram um estimado de 38 milhões de brasileiros entre um total de 67 milhões que receberam o auxílio. Foram assim chamados por que não constam no Cadastro Único (CadÚnico) e, portanto, não seriam beneficiários dos programas de auxílio social (Gonzales et al, 2020), como também não constam nas estatísticas de trabalho com carteira assinada. A “aparição” dessas pessoas redimensionou o quadro estatístico que orientava os programas de auxílio do governo e destaca uma condição de desigualdade social: a invisibilidade. Os “invisíveis” são um “contingente relevante de pessoas (que) embora não possuam uma renda suficientemente baixa para receber o Bolsa Família, geram um orçamento doméstico instável por conta de um fluxo de caixa variável, via de regra oriundo de atividades informais” (Gonzales *et al*, 2020). Embora constituídos legalmente como “informais”, estes trabalhadores ocupam trabalhos de destaque na sociedade brasileira, entre eles: empregadas domésticas, faxineiros, cuidadores, garçons, camelôs e entregadores/motoboy que inclusive, no caso destes últimos, foram intitulados como “trabalhadores essenciais” durante a época da pandemia, como previsto pela Medida Provisória nº 926/2020 (Brasil, 2020).

Naquele mesmo ano inicial do mestrado também fui ganhando interesse pelos estudos da ecologia política. Tudo começou na matéria de Antropologia da Amazônia, ministrada pelo professor Carlos Sautchuk. A partir de desenvolvimentos teóricos recentes que têm renovado os olhares sobre a história da Amazônia e sobre os conhecimentos e práticas das suas populações, a disciplina mostrou a importância de associar a perspectiva de longa duração aos estudos etnográficos para compreender diversos fenômenos sociais, ambientais e culturais (do passado e do presente) relacionados com a ocupação e exploração da Amazônia. Aqui, a arqueologia amazônica (Ver Neves, 2011) foi essencial para aproximação a leituras não só da “ecologia histórica” (Ver Balée, 2006) como também pela “ecologia das práticas” (Stengers, 2007).

Me inscrevi como estudante voluntário em uma excursão arqueológica coordenada pelo professor do Departamento de Antropologia, Luís Abraham Cayón à cidade de Unaí, interior de Goiás. As jornadas de trabalho pelo sítio arqueológico Gruta do Gentio II contaram com uma mão de obra composta de estudantes e professores de diversas universidades. Dentro da equipe conheci a professora Gabriela Prestes Carneiro, da Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa) e outros profissionais formados no que podemos chamar de “escola” de arqueologia amazônica do professor Eduardo Goes Neves, da Universidade de São Paulo (USP). Conversas com a professora Gabriela Carneiro e seus colegas me deram perspectivas ao que veio a se tornar meu campo de pesquisa.

O açaí entra como objeto de pesquisa neste período. Tinha interesse em acompanhar um processo de exploração capitalista que apropriasse das dinâmicas de ocupação e práticas de longa data do território amazônico. As leituras marxistas e da arqueologia me instigaram a tomar um estudo que enfoque na materialidade de fenômenos de exploração e ocupação: observar uma mercadoria e suas relações. Também, àquela época, a obra “O cogumelo no fim do mundo”, de Anna Tsing (2015) fazia sucesso por promover tais questões. Lançado por essa reunião heteróclita de inspirações, delimito o açaí como objeto de estudo, tanto por este ser de uma espécie tão culturalmente diversa que remete à ocupação e ecologia amazônica quanto diversamente explorada no capitalismo.

*Janeiro e Fevereiro, 2022 – “Piloto de pesquisa”*

Após minhas experiências no primeiro período de mestrado, junto a colegas e demais fontes, obtive as informações necessárias para planejar minha primeira ida à campo. A primeira “perseguição” ao açaí começou em Santarém e seguiu até Belém. Esta primeira trajetória eu chamo de piloto de campo. Ela se deu entre 18 de janeiro a 5 de fevereiro de 2022. Meu objetivo, então, era prospectar por amparos para uma segunda “perseguição” mais longa e dedicada a acompanhar interlocutores de pesquisa durante a safra do açaí entre agosto de dezembro.

A prospecção começou entrevistando um alemão em Santarém conhecido por vender “o melhor” açaí da cidade. Parecia-me interessante dedicar o começo do acompanhamento a agentes pouco típicos do mercado – como um alemão que vende açaí no meio de Santarém – e que expressassem a diversidade e diferenças que podem ter os agentes da cadeia. Harald, o alemão de Santarém, veio ao Brasil a trabalho como funcionário de uma grande organização internacional não-governamental; trabalhou alguns anos pela empresa em projetos de capacitação de atividades e negócios agrários de comunidades rurais, uma delas a capacitação de técnicas de manejo de açaí para comunidades ribeirinhas; depois de um tempo, largou o seu cargo para dedicar-se à comercialização de açaí, algo de que vive até hoje. Começando por ele, prossegui a “perseguição” por meio de um método “bola de neve”, utilizando da rede de referências de Harald e seus contatos para alcançar diferentes agentes de fornecimento e produção do açaí local.

Programei estar pouco tempo em Santarém. A prospecção seguiu rumo a Belém. Lá, a escala e comércio de açaí é muito maior que Santarém. Belém é onde o alemão me falou que há a maior feira de açaí no mundo: “se há algo como uma o melhor lugar de açaí, seria essa feira do Ver-o-Peso”. Pouco tempo antes da minha chegada, Harald me contou, houve uma grande greve dos comerciantes de açaí do Ver-o-Peso. Contou que essa manifestação mobilizada pelos feirantes locais de açaí foi incitada por insatisfações geradas pela presença de empresas processadoras de açaí terem acumulado todo escoamento do fruto, baixando o preço do produto e desviando a rota dos atravessadores ribeirinhos de açaí. Seguir para Belém, pensava, me garantia observar as consequências que a expansão da mercantilização do fruto teve para agentes locais.

A região metropolitana de Belém e o entorno, a região estuarina amazônica tem a maior circulação de açaí no mundo (Costa *et al*, 2021). Ela conta com um amplo cinturão

industrial de processamento de açaí, diversos empreendimentos locais de processamento de açaí voltados para alimentação local, a Feira do Açaí do Ver-o-Peso (a maior varejo de açaí no mundo) e sedia diversos programas e projetos de desenvolvimento econômico de açaí. Foi pelas peripécias acompanhando sedes, processadores artesanais, comerciantes e feirantes locais – muitas vezes acompanhado por um amigo e colega antropólogo que era meu anfitrião na cidade – que acabei me deparando com a “Casa do Açaí” e as ilhas de João Pilatos, ambas no município de Ananindeua. A Casa, por sua vez, é um projeto de desenvolvimento econômico do município dedicado a coordenação e promoção de projetos de capacitação da cadeia mercantil do açaí. Quando a visitei, a Casa estava para lançar um novo projeto em parceria com comunidades extrativistas na região, como na ilha de João Pilatos. Na oportunidade de pegar um barco e ir até essa ilha, entrei em contato com a presidenta da associação de moradores de seus residentes e comentei de meu interesse de acompanhar a safra do açaí, a época com maior comercialização e circulação do fruto. A presidenta se mostrou solícita em me receber como pesquisador. Entramos em um acordo em que eu pagaria minha estadia durante o período de pesquisa dentro da comunidade e ficaria alguns dias alocado na casa de Israel, na região urbana de Ananindeua para o acompanhamento das atividades e implementação da Casa do Açaí

Com uma ideia preliminar de atores, fenômenos, espaços e projetos para etnografar em campo, como também uma perspectiva de estadia, voltei a Brasília e elaborei um projeto de pesquisa para minha segunda “perseguição”, programada para a safra do açaí no ano de 2022 e acompanhar a implementação do projeto de capacitação da Casa do Açaí na ilha de João Pilatos.

#### *Interlúdio*

Havia programado minha volta ao campo para o segundo ano do mestrado (2022). Aguardava ansiosamente para voltar ao Pará e, dessa vez, com um projeto de pesquisa escrito e um apoio financeiro do Departamento de Antropologia da UnB. Estava com passagem comprada para chegar em Belém dia 27 de agosto e ficaria até 28 de setembro.

Perto da minha viagem, recebi um convite do meu amigo e colega Ivo Lima dos Santos para participar de uma reunião com seu orientador, o professor Henyo Barreto Filho. A reunião contou com outros convidados e orientandos do professor e servia para leitura coletiva de projetos de pesquisas, especificamente de: (i) Henyo e (ii) de um aluno

de mestrado do programa de Mestrado em Sustentabilidade e Territórios Tradicionais da UnB (Mespt-UnB), Deyvson Azevedo. Este aluno era um estudante ribeirinho da comunidade agroextrativista da Ilha do Capim, no município de Abaetetuba, Pará, e contava com uma pesquisa que ao professor Henyo e muitos de seus orientandos interessava.

Fortuitamente, durante a reunião, tive a oportunidade de compartilhar meu projeto de pesquisa sobre a cadeia mercantil do açaí. Diante daquela minha apresentação, o professor Henyo sugeriu que eu estudasse a ilha do Capim, comunidade de Deyvson. A ilha, como apontou Henyo, já havia sido estudada por um projeto semelhante ao meu, pelo pesquisador Dadiberto Azevedo – irmão de Deyvson. Seguindo a orientação, entrei em contato com Deyvson. Ao final de nossa conversa, recebi um convite para conduzir minha pesquisa na ilha do Capim. A partir desse ponto meu projeto de pesquisa seguiu por algumas alterações teórico-metodológicas: partiria para ilha do Capim mantendo a intenção de seguir uma pesquisa etnográfica sobre a cadeia mercantil do açaí, porém, tal pesquisa daria maior foco a dialogar com perspectivas, experiências e diagnósticos da ilha do Capim elaborados por seus pesquisadores locais e diálogos comunitários, como a pesquisa de Dadiberto e demais estudos da ilha.

Há alguns anos que a antropologia entrou em um decisivo período em que antropólogos e antropólogas são desafiados a abandonar pesquisas que usem pessoas e comunidades como contraponto para avançar numa agenda que pouco tem a ver com as próprias comunidades e vidas estudadas. Esse período desafia as próprias separações, usos e construções de questões éticas e êmicas da pesquisa antropológica e questiona a própria continuidade entre a etnografia como produto da cabeça do antropólogo ou como reflexo da cultura estudada (Strathern, 2017). Entendo que não há como discordar e superar as diferenças de interpretação entre antropólogos e seus interlocutores a respeito dos fatos estudados em pesquisas. Isso porque antropólogos e seus interlocutores de pesquisa não só apenas vivem em contextos culturais e sociais diferentes, como também em ontologias distintas (Ver Viveiros de Castro, 2018). Para conciliar essas diferenças, etnografias podem e devem manter conversas mais pragmáticas com seus interlocutores – e, também, na própria antropologia (Ver Almeida, 2021). O novo esboço do meu projeto de pesquisa procurou lidar com uma aproximação mais pragmática, olhando para economia política como vivida e pensada nas pesquisas de Deyvson e Dadiberto.

Novamente no Pará, logo quando eu saí do aeroporto já estava me dirigindo ao ônibus que levaria para o município de Abaetetuba onde eu pegaria um barco para a ilha do Capim. Por azar, quando cheguei em “Abaeté” perdi a única travessia do dia que passava na ilha. Pernoitei como hospede de Grazielle Azevedo, prima de Deyvson Azevedo que morava na cidade. Só fui chegar na ilha do Capim no dia seguinte, onde fui recepcionado por Deyvson, sua tia Antônia e uma tigela enorme de açaí da ilha.

Ao longo da minha estadia eu ficaria em três domicílios diferentes da ilha. Foi me explicado por Deyvson que as famílias “são humildes” e por mais que aceitassem minha presença, não conseguiriam alimentar uma boca a mais por muito tempo. Na primeira semana fiquei situado ao lado mais oeste da ilha, na casa de Antônia e sua família.

Como vim a descobrir em campo, a ilha do Capim está acostumada a receber pesquisadores e pesquisas de vários tipos. Alguns deles chegam em grupos de excursões pedagógicas vindos de Institutos Federais e outros vem dizendo que são “pesquisadores” e nada mais, dando pouca explicação e ficam pouco tempo. O que se descobre muitas das vezes é que estes últimos eram contratados por alguma grande empresa para pesquisas sobre a ilha dos mais variados fins. Esses casos fazem de muitos residentes serem desconfiados de pessoas “de fora” na ilha. O meu caso, de toda forma, foi particular. Eu vinha como colega de Deyvson, como também minha vinda foi informada previamente a todos residentes.

Acredito que o próprio caráter de minha pesquisa antropológica era drasticamente diferente dos outros modelos de pesquisadores que visitavam a ilha do Capim. Até onde fui informado pelos residentes, sou o segundo antropólogo que fez pesquisa lá. Estava interessado em conhecer tudo sobre açaí, mas também trocar ideias das mais gerais: sobre política, sobre minha vida, sobre fofocas da ilha, sobre termos e histórias que não conhecia, sobre “visagens”, sobre a igreja, sobre meu aniversário (que se deu quando lá estava), sobre o calor e a floresta e, principalmente, sobre açaí. Em campo, conversas viravam entrevistas, que me abriam para sugestões de meus interlocutores para conhecer lugares e pessoas, que viravam visitas e trilhas pela ilha, que viravam momentos para tirar fotos e que voltavam como novas conversas com meus interlocutores. Tudo só terminava à noite quando todo mundo se reunia em casa para ver a novela. Como eu estava interessado em “tudo sobre açaí”, mas também em tudo que remetia à vida da ilha (aquilo

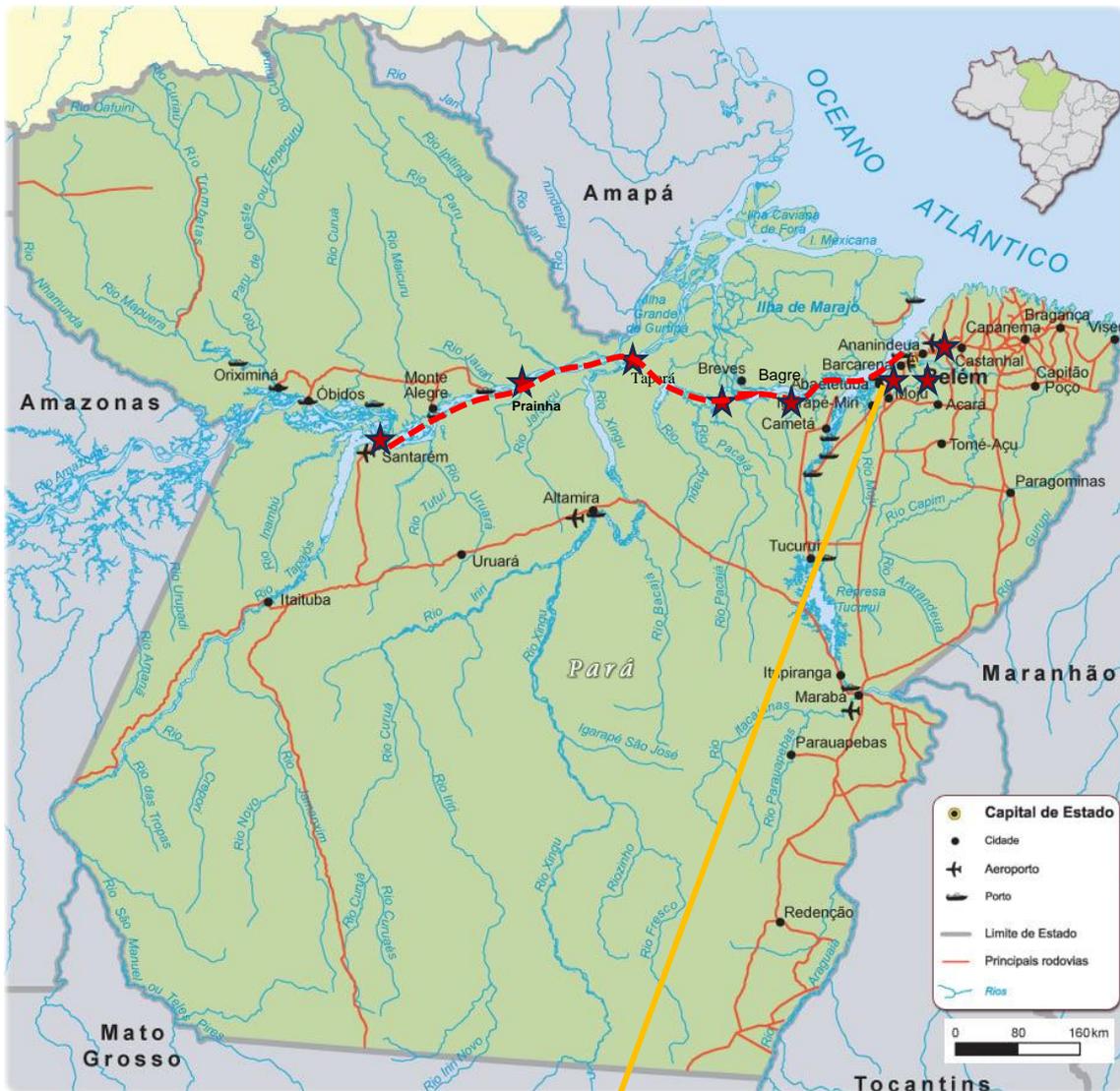
que é preciso para estar e viver bem) era fácil eu ser chamado para uma conversa, ouvir uma história, participar de pescas, cultos e outras atividades ou ganhar uma tigela de açai.

Logo quando cheguei, fiquei sabendo de três atravessadores da ilha e procurei conhecê-los. Ao final da primeira semana fui apresentado a um dos atravessadores, Jairo Azevedo – primo de Deyvson. Já em nosso encontro recebi o convite para acompanhá-lo na viagem a uma coleta de açai: iriam até Bagre comprar açai e vendê-lo a uma fábrica em Abaetetuba. No dia seguinte estava com Jairo e o resto da tripulação em um barco. Saímos rumo a Abaetetuba, passando por Oeiras e chegando em Bagre, local onde iríamos buscar o açai. Ida e volta, o trajeto durou 5 dias. No caminho, passamos por chuvas torrenciais, descobri dos perigos de piratas à noite, conheci melhor a tripulação e a realidade de suas ilhas e conheci muito “tecno brega”. O trabalho não é fácil, a tripulação tem pouco tempo entre pegar o açai e vendê-lo para as fábricas, tem que competir pelo açai com outros atravessadores, carregar cestas e cestas (cada uma com 14kg) e lidar com todos os insetos que embarcavam junto com o açai e nos mordiam à noite.

Na minha volta eu já não ficaria mais na casa de Antônia. Mudei para a residência de Jorge, irmão da Antônia, tio de Deyvson e pai do Jairo. Sua casa é separada por um açazal da casa de Antônia. Jorge tem um açazal bem grande e estava se preparando para fazer a coleta da safra. Acompanhei partes desse processo. Jorge já trabalhou fazendo extração de borracha, barcos, com pesca e agora trabalhava com açai, tinha muitas histórias a me contar.

A última casa que eu ficaria seria de Domingos. Dessa vez, iria para outra região da ilha, mas ao norte em um setor chamado Caratateua. Passei meus últimos dias nessa residência acompanhando o que o outro lado da ilha teria a me dizer sobre seu açai.

O Mapa 1 denota os pontos visitados ao longo todas minhas idas a campo: Santarém, Prainha, Bagre, Breves, Ilha do Capim, Abaetetuba, Belém, Ananindeua e ilha de João Pilatos. Especial foco foi dado ao acompanhamento etnográfico feito na comunidade de Ilha do Capim, localizada no município de Abaetetuba.



Mapa 1: Regiões de visita da pesquisa. Fonte: Autor



A ilusão de que fazer etnografia remete a anotar fatos pitorescos de uma excursão por um lugar geograficamente distante ainda atravessa discussões fora da antropologia. Para a disciplina, por sua vez, isso há muito tempo se desfez. Entende-se que etnografia remete a uma escrita ponderada não só entre experiências vividas e leituras acadêmicas (Peirano, 2014) como também que estabelece interlocuções sobre “estar lá” em campo e “estar aqui” entre pares, familiares e colegas (Cardoso de Oliveira, 1998). Neste segundo caso, até o retorno me foi importante para pensar sobre a posicionalidade e condições de minha escrita etnográfica.

De volta a Brasília, fui recebido com muitas saudades por família, amigos, o namorado e os colegas de curso. A recepção de retorno veio acompanhada de muitas perguntas sobre minha excursão de campo. Entre elas, a questão que eu não esperava que fosse das mais recorrentes era ter que ouvir a seguinte pergunta: “eles sabiam que você é gay?”. A melhor resposta que dei foi de que “não”, mas isso não parecia ter satisfeito as expectativas de colegas e amigos. Já dei explicações de que “ninguém me discriminou”, “ninguém me perguntou” ou de “talvez muitos residentes até soubessem, mas não foi uma questão. Lá todo mundo respeita”.

Essa experiência durante meu retorno do campo me levou a seguinte pergunta: por que tantas dúvidas sobre minha pesquisa em campo remetiam à questão de “ser gay” e a que efeitos afetava o fato de “ser gay” em campo? No começo, pensava que minha sexualidade não teve efeito sob minhas relações e pesquisa em campo ou, tampouco, na minha etnografia. Depois de certa reflexão, percebi que tal questão atravessava a muitos comentários sobre minha pesquisa é porque “ser (abertamente) gay” em campo afeta a própria perspectiva que antropólogos e antropólogas têm sobre excursão de campo e a etnografia.

“Ser gay” (e LGBTQ+) em campo é um tema que carrega muitos pressupostos (e preconceitos) sobre as comunidades e sobre o próprio trabalho etnográfico. Às colegas da antropologia, a ideia de “ser gay” em campo já incitou a muitos comentários, entre eles cheguei a ouvir que eu deveria me “guardar em campo” e até me “adaptar para não interferir a pesquisa”. Certa vez, uma “dica” que me deram foi a seguinte: “não force nada do seu estilo de vida sob os outros” – neste caso, a pessoa fazia uma comparação de sua alimentação vegetariana à minha sexualidade, ambos dos quais não deveriam ser

“forçados” à interlocutores de campo. Mas em que momento minha identidade sexual é um “estilo de vida”? Por que se supõe que eu irei demandar algum comportamento sexual de outros em campo? Porque ter que “me guardar” para meus anfitriões e interlocutores?

Entre colegas, quando o assunto é a excursão de campo, tudo se faz como se antropólogos e antropólogas, assim como seus interlocutores ainda vivem dentro de armários. É por isso que surge dúvidas como “pode antropólogo dizer que é gay?” ou “existe índio gay?” (comentários que já ouvi em corredores, rodas de conversa e até mesmo em salas de aula). Por que a ida ao campo implicaria uma volta ao armário? Vejo que esse movimento implica na própria construção da etnografia (e da crítica etnográfica à teoria antropológica) ser condicionada à heteronormatividade.

Conheço os desafios e violências que pessoas LGBTQ+ sofrem por todo Brasil, mas também acho que é um erro (ou, talvez, um limite do pensamento heteronormativo) de esquecer que há LGBTQs por todo Brasil – até mesmo na ilha do Capim, pelo que fiquei sabendo em campo. Em campo, minha sexualidade nunca foi questionada publicamente, mas isso não impede de ela ter tido efeito sobre minhas relações. Como aponta Gayle Rubin (2018) e Margareth Mead (2000), a própria divisão de gênero é uma divisão de afetos e comportamentos sexuais. Essa construção de gênero-sexualidade heteronormativa incidem na própria ideia de parentesco, relações de trabalho e pedagogias. Na ilha do Capim já ouvi de diversos interlocutores abertamente falando de outros residentes da ilha LGBTQ+; em alguns casos, interlocutores livremente vieram até mim conversar sobre temas como famílias LGBTQ+ ou questões de aceitar parentes LGBTQ+. Seria isso uma coincidência ou um fato de saber que eu era gay?

Parto do pressuposto que havia um preconceito por trás das perguntas que recebi em meu retorno de campo, de achar que nas comunidades ribeirinhas não haveria pessoas LGBTQ+ ou de que esses não estivesse fora de seus armários e conviviam igualmente com demais da comunidade. Na minha experiência de retorno, também notei o limite de um pensamento heteronormativo presente na formação de antropólogos: de achar que suas sexualidades não afetam o campo (ou que afetam ao ponto de “atrapalharem” o campo). Na presente etnografia, ponderei momentos em que meu gênero e minha sexualidade afetaram perspectivas de campo. Aqui há questões sobre sexualidade e performance de gênero em campo onde minha posicionalidade se tornou base para reflexões etnográficas como, por exemplo: a relação entre o “complexo caboclo” de atividades comerciais

(Nugent, 1993) e o sistema de gênero e sexualidade que perpassava a este meio de circulação de pessoas e objetos (Strathern, 1998) – falarei tal questão abertamente no capítulo III.

## **O que há por vir?**

No **capítulo I - Diversidade econômica: um caminho por onde começar, um caminho a perseguir** - teço uma revisão de teorias que ampararam a etnografia desta dissertação. Por sua vez, no **capítulo II - Faroeste Caboclo: práticas de vida em processos de acumulação capitalista no estuário amazônico** - retomo por meio de etnografia e revisão bibliográfica aos processos vitais, regimes de vida e relações que se dão por e para processos mercantis na Amazônia. Neste capítulo discuto, sobretudo, o necessário para compreender o chamado “complexo caboclo” (Nugent, 1993) e deixo as especificidades do açaí para ser destacado no **capítulo III - Iaçá e suas outras transformações: para quem, onde e como vai o açaí?** Portanto, escolhi os capítulos I e II serem estudos que remetam, respectivamente, a teorias e conjunturas de processos mercantis e, em seguida, destacar no capítulo III a etnografia da cadeia mercantil do açaí.

O capítulo I é inspirado pelo apelo de J.K Gibson-Graham (2006) em remontar e promover leituras, debates, pesquisas e políticas que prezem pela ideia de “diversidade econômica”. Este se torna uma forma importante para entender como modos não capitalistas são apropriados, integram, articulam e resistem a expansão de economias de mercado. O estudo destas dinâmicas exigirá, inicialmente, uma forma de pensar, operacionalizar e qualificar a expansão mercantil. A revisão bibliográfica, portanto, segue abordagens teóricas que remetam à diversidade econômica e que retomam a discussão de acumulação primitiva (Marx, 1982; Federici, 2017; Tsing, 2015), articulação de modos de produção (Meillassoux, 1981; Yang, 2000; Gudeman, 2008), reprodução e circulação de coisas e pessoas (Gregory, 1982; Polanyi, 2000; Levi-Strauss, 1978) e entre outros conceitos potentes para leitura de economias para além do capitalismo (Ver, Mauss, 2017; Yanagisako, 2002; Sahlins, 1972; 1988)

O capítulo II retrata a especificidade da conjuntura de processos mercantis no território amazônico: o conjunto de elementos, processos, histórias e relações que moldaram a vida das pessoas nesta região e os desafios políticos que surgem desse local.

Minha análise baseia-se na pesquisa etnográfica que conduzi ilha do Capim. Tal etnografia remete a uma antropologia das práticas e regimes de vida de Tim Ingold (2002). Tal abordagem demanda atenção às perspectivas dos próprios residentes sobre as transformações de seus territórios e vida, como também à conjuntura histórica de relações e expansão mercantil na região. A história, por sua vez, está na frente e no centro da análise deste capítulo. Cada elemento da conjuntura mercantil estuarina tem uma história que molda ativamente o seu presente. Remonto a esta conjuntura de histórias e práticas ao que Stephen Nugent (1993) descrever de “complexo caboclo”.

O capítulo III é um aprofundamento etnográfico da cadeia mercantil do açaí. Trata-se de remontar ao que metodologicamente é uma “biografia mercantil” (Kopytoff, 1986). Interpelo a etnografia do processo mercantil a partir da ideia de Anna Tsing (2015) de “contaminações enquanto (expressões de) colaborações”. Refletirei sobre condições políticas, sociais, culturais e ambientais de suma importância para a viabilidade da mercantilização do açaí – vendo-as sob o conceito de “colaborações” – e os efeitos que a cadeia mercantil tem sobre a reprodução de terras e economias autóctones das comunidades residentes dos territórios estuarinos – vendo essas sob o conceito de “contaminações”. A etnografia estabelece diálogo com pesquisas e teorias para elaborar discussão do processo de acumulação capitalista

Nas considerações finais, retomo o processo de mercantilização do açaí e aponto alguns dos desafios que comunidades ribeirinhas têm lidado frente a expansão da rede mercantil do fruto. A produção de açaí, feita da ecologia de práticas dos modos de vida ribeirinhos, é o centro da reflexão sobre a contenciosa cadeia mercantil e os desafios de gestão social dos recursos e relações dos territórios ribeirinhos. Aponto algumas reflexões necessárias de serem feitas quando analisamos um cenário de mercantilização de produtos amazônicos cada vez mais cooptado por projetos de desenvolvimento sustentável.

# *Capítulo 1*

*Diversidade Econômica: um lugar por onde começar e um caminho a perseguir.*



GOLD

0 kg  
LÍQUIDO

30 kg  
LÍQUIDO

FARIN

EST 1954

1901

USI...MA S.A.

L.P.

精煉石蜡

NESTO

NESTOR

LÍQUIDO

Para o começo da dissertação reviso certas abordagens teóricas que complementem e qualifiquem o que é e o que constitui os modos de produção, circulação e consumo de e para mercadorias. Neste trabalho, estou partindo do pressuposto de cadeias de mercadorias como: arranjos econômicos que exploram diversas fontes de matéria-prima, mão-de-obra e relações de trabalho a preceito de e para produção, consumo e distribuição de mercadorias (Tsing, 2009).

A revisão bibliográfica retoma o apelo de J.K. Gibson-Graham (1997; 2006) para afastar de leituras “capitalocêntricas”, estes sendo: prognósticos, descrições e teorias que remetam o capitalismo global como regime econômico hegemônico e monolítico; percepções que reforçam leituras da expansão mercantil agindo por incursões totalizantes que substituem valores culturais e “penetrações” de modelos socioeconômicos que subjagam pessoas aos regimes de e para o mercado. A preceito das autoras, tais ocorrências viciam o olhar para economia como atividades impulsionadas e mediadas por ciclos e variações do mercado, o que não corresponde, mede nem amplia nossas perspectivas sobre os diversos regimes de subsistência, circuitos econômicos e modos de reprodução social que se dão no nível da economia como é vivida (Ver Polanyi, 2000).

Para uma discussão que remeta a uma ampliação do entendimento do capitalismo, parto de críticas feministas e antropológicas que entendem regimes capitalistas mediados por diversos modos e arranjos de trabalho existentes fora e para além das relações de e para mercado e trabalho assalariado. Assim, podendo englobar o cultivo de alimentos para subsistência, prática de troca de dádivas e despesas cerimoniais, tarefas de cuidado, trabalho doméstico e entre outros. Para bibliografia estudada (Silva *et al*, 2023; Federici, 2017; Gibson-Graham, 1996; Meillasoux, 1981), estes trabalhos definem a própria infraestrutura das economias capitalistas e da sociedade de mercado, uma vez que estão intimamente associados a processos de acumulação de capital. Ao olhar das pesquisadoras e pesquisadores referidos, o que chamamos de economias capitalistas podem ser descritos por outros sistemas de relações para além de mercado e as relações de classe. Nesse sentido, a literatura antropológica a qual estou me referindo reúne vários exemplos de como sistemas de parentesco, dádivas, religião, gênero e colonialismo definem as relações e regime de acúmulo capitalista. Chegando a esse ponto, é chamado atenção o intuito de enxergar pessoas, objetos e valores que, embora não pareçam estar em relações de regimes capitalistas, passam a ser parte deles, assim como os membros “internos” passam a ser descritos vivendo para além do capitalismo. Partindo dessas

colocações, disponho do conceito de “diversidade econômica” (Gibson-Graham, 2006) como paradigma de análise deste trabalho e que servirá na descrição das cadeias de mercado.

\*\*\*

## **Além do capitalocentrismo**

Remeto-me à crítica de J.K Gibson-Graham<sup>4</sup> (1996) para revisar noções uniformes e hegemônicas sobre o que é e do que se constitui o termo “economia”. Na prática, isso compreende investigar regimes econômicos mediados por diferentes e diversos modos de trabalhos e obrigações, principalmente para além de atividades e relações de e para mercados – isso inclui os próprios regimes capitalistas. Para as autoras, o regime capitalista é mediado por outras formas de trabalho que extrapolam as relações de capital e classe (Gibson-Graham, 2006). Para melhor imaginar seu apelo, J.K Gibson-Graham (1996) usam como exemplo as trajetórias e arranjos de trabalho doméstico, assentados em regimes de divisão sexual e de gênero: trabalhos não remunerados e desempenhados por uma força de trabalho ostensivamente não alienada<sup>5</sup> de seus meios de produção. Embora este e outros trabalhos e obrigações comumente exercidos por mulheres são capturados por mercados, processos de geração lucro e acúmulo de capital, estes, também, impõem contradições às relações capitalistas (Federici, 2017). Isso porque os valores e pessoas que se reproduzem por meio do trabalho de cuidado doméstico mantém relações para além de regimes de mercado, propriedade e geração de capital; suas relações de trabalho não são mediadas por princípios de e para mercados, mas por sistemas de gênero, parentesco, reciprocidade e outras ordens. Pensar o capitalismo por meio dessa “economia de cuidado” (Federici, 2017) nos permite criticar noções hegemônicas do que constitui capitalismo e como se operam relações capitalistas.

Temos outros estudos que seguem um apelo similar ao das autoras, por exemplo, visto para análise do mercado quando apropriado e “indigenizado” pelo sistemas de relações indígenas (Ver Sahlins, 1988) podendo, neste caso, observar o capitalismo ser mediado por sistemas cosmológicos, de parentesco, reciprocidade e outras ordens não ocidentais. É explícito nestes diferentes apelos noções de diversidade econômica (Gibson-Graham, 1996): engajamento, mutualidade, apropriações e tensões de diversos modos de produção, valor, consumo, trocas e arranjos de reprodução utilizados por pessoas e objetos a respeito de um regime econômico.

---

<sup>4</sup> As geógrafas feministas Julie Graham e Katherine Gibson, que escrevem com a identidade autoral de J. K. Gibson-Graham.

<sup>5</sup> Em muitos lares em que prevalece uma divisão tradicional do trabalho por gênero, o trabalho doméstico é realizado por mulheres e pode ser visto como apropriado e distribuído por um chefe de família patriarcal.

Compactuo com J.K Gibson-Graham (1997) quando afirmam que frente ao capitalismo, todos os outros regimes econômicos nos parecem particularistas, inibidos e subalternos. Embora o capitalismo seja diverso, estando situado em lugares diferentes, existindo em situações diversas e mediado por diferentes modos de trabalho, sempre está em vigor o mesmo prognóstico teórico a falar sobre: desigualdade de renda, depleção de recursos naturais, adoecimento e redução de direitos sociais, tudo isso, expressando em diferentes escalas territoriais e global. As análises mais estabelecidas uniformizam as diferentes situações e orgulham em identificar a mesma realidade como coerente e hegemônica: apontam que as forças generativas das desigualdades do capitalismo estão baseadas em modos de trabalho e configurações sociais baseadas no interesse de classe (Marx, 2007), acumulação de capital (Piketty, 2014) e alicerçados por uma ética neoliberal (Foucault, 1979). Essas elaborações repetidamente e flagrantemente aceitam formar prognósticos tomando como certo o comportamento econômico de pessoas em relações capitalistas sujeitados pelo ímpeto de seleções calculadas: pessoas que se engajam em atividades produtivas para a maximização de seu consumo e investimento material. Para essas análises, quando o capitalismo é confrontado por uma alteridade, este seria sublimado. No caso das críticas feministas frente a geração capitalista (mediada por arranjos e atividades de e para espaços domésticos) essas acabam sendo criticadas por serem demasiado particularista em meio a teorias do capitalismo hegemônico (Tsing, 2009). Outrossim, as análises hegemônicas simplificam o que conta e compõe as relações capitalistas, remetendo sempre a arranjos e atividades de e para mercado.

Dentro deste cenário posto pela literatura dominante, o que há de novo para se dizer sobre o capitalismo? Vejo que para compreender e desafiar as realidades de desigualdade e desastres capitalistas, devemos ter claro como são geradas as condições de acúmulo, distribuição e reprodução deste, o que me faz procurar por leituras sobre relações de poder. Começo partindo de leituras econômicas geradas de críticas feministas onde estão presentes as análises sobre as relações de poder sob o gênero. A revista *Cultural Anthropology* publicou um dossiê de perspectiva feminista sobre estudos de processos de geração do capitalismo (Bear; Ho; Tsing; Yanagisako, 2015), contendo um manifesto sobre o entendimento de relações capitalista de valor que residem em regimes de poder para além do registro de classe e mercado (como gênero, família, reprodução social, colonização, ecologia). Esta bibliografia, em vez de apoiar análises em noções presumidas de relações de trabalho de classe e antecipar os valores e processos gerado

em trocas de e para mercado, parte de bases empíricas para descrever a diversidade de agentes, suas motivações e suas relações sociais no processo de acumulação, alienação e desigualdade que gera o capitalismo. Este compreende o esforço de pensar e analisar espaços, histórias e práticas econômicas para além das atividades de e para mercado. Essa é uma tarefa que entendo já ser desenvolvida na Antropologia (Ver Mauss, 2017; Malinowski, 2018; Polanyi, 2000; Meillassoux, 1981; Sahlins, 1972; Strahten, 2018; 1988) que por meio do trabalho etnográfico demonstraram que muitas pessoas gastam mais horas de trabalho em atividades não capitalistas (trabalho doméstico, cuidado, rituais, lúdicas) do que inseridas em sociedades e relações de e para mercado. O que vai significar chamar uma economia – sociedades ou pessoas – de "capitalista" quando as relações, valores e pessoas vivem muito mais tempo para além do que caracteriza esse sistema? A literatura antropológica e crítica feminista subvertem as noções de hegemonia e superioridade capitalista presentes nas análises de estudos econômicos. Esperançosamente, muitos estudos vão além da generalização e expressões típicas, objetos e sujeitos que tendem a representar o capitalismo, resumem Gibson-Graham (1996, pg. xxiv):

“Tomamos cuidado, por exemplo, não ampliar o capitalismo confundindo-o com a produção de mercadorias ou a atividade de mercado em geral. Para nós, o capitalismo é definido como uma relação social, ou processo de classe, no qual os não-produtores se apropriam do trabalho excedente na forma de valor dos trabalhadores assalariados livres. O excedente apropriado é então distribuído pelos apropriadores (o capitalista ou conselho de administração da empresa capitalista) para uma variedade de destinos sociais. Nesta versão, o capitalismo torna-se reconhecível como um conjunto de práticas espalhadas por uma paisagem em configurações empresariais formais e informais, interagindo com empresas não capitalistas, bem como com todos os outros locais e processos, atividades e organizações não capitalistas.”

Apresentadas essas considerações destaco que a ênfase tomada no presente trabalho é mostrar que as estruturas econômicas não são pré-formadas, mas feitas através do processo de alinhamento de múltiplos projetos, convertendo-os para fins diversos, sejam eles acúmulo, distribuição de capital, alienação ou outros (Tsing, 2004).

No mesmo sentido, o presente trabalho explora diversidade econômica como princípio necessário para as análises e descrições de estudos sobre a expansão de frentes mercantis. Para seguir nesta via, aqui entendo “economia” em uma definição mais ampla, como: todo regime que visa garantir excedentes para reprodução e reposição de objetos, pessoas e espaços mediante trabalho de produção, consumo, distribuição e trocas (Silva *et al*, 2023). A título de explicação desse entendimento, na Tabela 1 elaborada por J.K

Gibson-Graham (1997; 2006) pontuam-se diversas atividades existentes em regimes capitalistas, mas que expressam diversidade econômica (relações econômicas para além do regime de acumulação de capital). A identificação da linguagem associada a essa diversidade econômica se faz relevante para revisitar diferentes práticas econômicas que podem ocorrer entre tipos de trabalho, empreendimentos e formas de transação, como:

- (i) transações e trocas como modos de negociar valores de pessoas e objetos que costumam ser incomensuráveis;
- (ii) diferentes tipos e relações de trabalho;
- (iii) diferentes empreendimentos e o modo como organizam a produção, apropriação e distribuição de excedente.

Tabela 1 – Diversidade de atividades econômicas existentes em regimes capitalistas Fonte: Gibson-Graham (2006, pp. 71)

Transações e trocas	Trabalhos	Empreendimentos
<p><u>Alternativas ao mercado</u></p> <p>Venda de bens públicos</p> <p>Mercados éticos com "comércio justo"</p> <p>Sistemas de negociação locais</p> <p>Moedas alternativas</p> <p>Intercâmbio cooperativo</p> <p>Escambo</p> <p>Mercado informal</p>	<p><u>Alternativas ao salário</u></p> <p><b>Trabalhadores por conta própria</b></p> <p>Cooperativo</p> <p>Mutirão</p>	<p><u>Alternativa ao capitalismo</u></p> <p>Empresa estatal</p> <p>Capitalismo Verde</p> <p>Empresa socialmente responsável</p> <p>Empresa sem fins lucrativos</p> <p><b>Cooperativas</b></p>
<p><u>Não mercadológicas</u></p> <p>Relações domésticas</p> <p>Doação</p> <p><b>Dávivas</b></p> <p>Trocas indígenas</p> <p>Assistência do estado</p> <p>Auxílio do estado</p> <p>Caça, pesca, coleta</p> <p>Roubo</p>	<p><u>Não remunerado</u></p> <p><b>Trabalho e tarefas domésticas</b></p> <p>Cuidados familiares</p> <p>Favores</p> <p>Voluntariado</p> <p>Trabalho escravo</p>	<p><u>Não capitalista</u></p> <p>Comunitário</p> <p>Independente</p> <p>Feudal</p> <p>Escravidão</p>

A Tabela 1 especifica várias atividades econômicas que sustentam os meios de subsistência em regiões ao redor do mundo (transação, trabalho e empreendimento); garantem que pessoas, objetos e espaços que consigam consumir, produzir, trocar e

reproduzir. Embora possam ser capturadas e motivadas em interesse de mercado e capital, não constituem formalmente como relações capitalistas: mercados formais, trabalho assalariado e empresa capitalista.

Na coluna da esquerda estão registrados alguns modos de troca e transação que não formulam preços e valores de e para mercado. Os principais exemplos de transação capitalista seriam salários, bolsas de valores, venda de mercadorias. Trocas de dádivas, por sua vez, são exemplos de transações que não constituem relações mediadas por e para mercados ou capital. Dádivas são trocas que “se fazem sob a forma de presentes, em teoria voluntários, mas na verdade obrigatoriamente dados e retribuídos” (Mauss, 2017). Diferente dos regimes de trocas estritas onde a transação de objetos e serviços segue a lógica do “toma-lá-dá-cá”, o regime da dádiva estende a relação dos parceiros de troca em três atitudes: dar, receber e retribuir. As relações sociais que se dão por meio de dádivas não seguem o mesmo parâmetro das relações de mercado ou do contrato jurídico, pois a atitude de retribuição não tem previsão do fim das prestações e contraprestações da troca.

Na coluna de trabalho são listadas diferentes formas de apropriação do excedente de mão-de-obra que não constituem trabalhos assalariados ou sequer capitalistas, como os trabalhos autônomos e informais. Grande parte dos trabalhadores de cadeias de mercadorias mantem vínculos empregatícios autônomos e informais (Tsing, 2015; Pinheiro-Machado, 2009). Este é um modelo de trabalho cada vez mais visto nas grandes frentes de lucro capitalista (Tsing, 2009). Suas relações de trabalho e com seus meios de produção não são claramente divididas, sendo difícil medir valores de troca pelos serviços e produtos, como visto no trabalho doméstico.

Partindo do princípio de que mercadorias podem ser produzidas em uma variedade de exploração ou organizações não capitalistas (Gregory, 1982) são listados empreendimentos de mercado na coluna da direita que se valem de tipologias de produção que não ocorrem em espaços de produção capitalista. Estas seriam unidades domésticas, cooperativas comunitárias, autarquias e empresas estatais e entre outras. Como visto por Sylvia Yanagisako (2002), vemos diversas mercadorias globais sendo produzidas por empreendimento domésticos e comunitários. Podem começar como dádivas trocadas entre membros conhecidos e que, todavia, ao longo do trânsito e apropriações se tornam mercadorias (Tsing, 2009).

Dar visibilidade para diversidade econômica significa reconhecer que pessoas vivem para além do capitalismo. Também abre mais possibilidades para ver que pessoas ou comunidades podem ser parte do capitalismo, embora não pareçam ou mesmo não estando mantendo relações de e para mercados. Quando reforçada a diversidade econômica o capitalismo não parece tão coerente e dominante. Quando reforçada a diversidade econômica, pessoas e comunidades que se arranjam com autonomia, mutualidade e ou opostos ao mercado (antes invisíveis e postos à margem de teorias sobre o capitalismo) passam a ser descritos como atores que negociam a política das diferenças econômicas. Remonta-se assim, um esforço antropológico de visualizar as possibilidades da existência de alteridades.

### **Arranjos, Mutualidades, Tensões e Hibridismo**

Busco pela literatura antropológica formas de qualificar da noção sobre diferenças econômicas e que, portanto, aborde as experiências de arranjos, mutualidades e fissuras entre diferentes práticas e lógicas econômicas. Para início, retomo a teoria do materialismo histórico (Marx, 1982) para análise sobre trajetórias e diferentes formações econômicas.

Partindo do modelo do materialismo histórico, podemos descrever os regimes econômicos descritos como modos trabalho: um regime econômico é um modo de reprodução material e da governança exercida sob seus excedentes produzidos. Nesse sentido, regimes econômicos se diferenciam na medida em que seus modos de trabalho (produção e governança de excedentes) variam.

Embora questões do materialismo histórico – como quem é dono do quê, para onde vai a produção, quem produz o quê, quem exerce o controle social sobre a terra e os demais meios de produção – serem fundamentais para entender o regime e atividade econômica, aqui coloco outras questões advindas da literatura antropológica para descrever diferenças e diversidade econômica. Estas, por sua vez, apontam que é preciso retrabalhar essas questões para além dos modos de reprodução material, como também os modos de reprodução de pessoas (Ver Gregory, 1982; Meillassoux, 1981; Federici, 2017). Como os regimes de e para mercado e, principalmente, as frentes de lucro capitalistas garantem a reprodução das pessoas e grupos neles enredados?

Para Claude Meillassoux (1981) os arranjos capitalistas estabelecem apropriações e mutualidades com diversos e diferentes modos de trabalho para além daqueles de mercado. Isso porque os regimes capitalistas são dependentes de alteridades, a fim de garantir a reprodução de pessoas a serem mão de obra e de recursos para serem apropriados. Objetivando aqui neste trabalho interpelar frentes de expansão mercantil por meio destes cenários que Meillassoux descreve como mutualidade econômica, vejo importante compreender e traçar a genealogia do processo histórico de cruzamento e fusão que trouxe práticas e lógicas econômicas capitalistas e não capitalistas juntas em uma forma híbrida.

Crescimento, riqueza e investimento de economias de e para mercado assume a forma de acúmulo de mercadorias (*commodities*) (Gregory, 1982). Teorias de desenvolvimento econômico mais estabelecidas priorizam análises sobre produção e governança de excedentes para elaborar descrições de formações econômicas – como faz o materialismo histórico. Retomando o modelo de análise do materialismo histórico (Marx, 1982), esse descreve os regimes econômicos e históricos por suas relações e modos de produção. Cada modo de produção é caracterizado por uma articulação entre os meios de produção (técnicas, terra, ferramentas e máquinas) e as relações de produção (propriedade e o controle desses meios). Marx argumenta que a relação estabelecida entre os modos e meios de produção figura o sistema de governança de excedentes que orientam as relações de distribuição, consumo e dominação de uma sociedade. Na teoria, diferentes regimes de articulação dos modos de produção (Marx, 1982) resultam diferentes épocas e histórias culturais, incluindo, respectivamente: comunismo primitivo, escravidão, feudalismo, capitalismo e socialismo. Sua disposição teórica, portanto, olha para o modelo econômico anterior sendo residual, em processo de destruição por um modo dominante de produção. Aqui, as transformações e diferenças econômicas são apontadas como insatisfações técnicas do modo de produção dominante, recaindo as análises econômicas que desprendem de ideais tecnocêntricos (Sahlins, 1972). Neste modelo de descrição econômica, a ênfase recai sobre a descrição e tipologia do modo de produção e negligência atividades como consumo e distribuição.

Aqui ao invés de se proceder análises sobre diferentes e diferenças de regimes econômicos a nível de modos e proficiência da produção material, se discute a diversidade econômica a nível de modos de satisfazer a reprodução (Polanyi, 2000). Essa abordagem parte do entendimento de que a grande força motriz das relações econômicas não é a

compulsão de produzir, mas o desejo de consumir e reproduzir (Sahlins, 1972). As noções de insuficiência tecnológica e ou produtiva que configura o modo de produção dominante não explicam diversas sociedades, onde o sentido da vida e a ordem estrutural não se baseiam no acúmulo material, mas na nutrição de trocas simbólica com humanos, espíritos e ancestrais (Ver Mauss, 2017).

Explico diferenças e diversidade econômica em termos de diferenças como excedente, produção, distribuição e consumo satisfazem processos de reprodução material e de pessoas e relações. Nos processos de “reprodução material”, atividades econômicas se dão por modos trabalho, seja de produção e ou consumo, que usam de materiais e energia de trabalho para confecção de objetos (Gregory, 1982, pp. 29). Por sua vez, a “reprodução humana e de relações” são trabalhos garantem, estabelecem condições necessária de ciclos biológicos, ecológicos e mitológicos. (Gregory, 1982, pp. 29). Em uma economia, a reprodução material pode ser representada por sistemas de produção de alimentos, lares e ferramentas, enquanto a reprodução humana e relações pode ser descrita por sistemas de parentesco e ritualísticos, como práticas de parto, despesas cerimoniais ou matrimônio.

O materialismo histórico tende a considerar modelos de reprodução apenas em termos de reprodução material. Marx ao olhar para o operário fabril de Manchester como meio de analisar a reprodução material nas sociedades de classes (Ver Marx, 1982) negligência trabalho como de cuidado para reproduzir as pessoas, feito por mulheres e donas de casa de Manchester. Mais uma vez faço referência às análises feministas e antropológicas para reforçar o papel da economia política da reprodução. É na perspectiva feminista crítica que o trabalho das donas de casa de Manchester para reprodução humana (e de mulheres, como um todo) é reescrito nas descrições de formação de regimes capitalistas. Visto que economia capitalista dependente da reprodução humana para o fornecimento de força de trabalho, ele integra-se organicamente aos modos de produção de e para mercadorias (Federici, 2017). Esta crítica feminista então analisa economias de e para mercado por modo de trabalho para além de eixos produtivistas, incorporando as atividades e modo de consumo e cuidado como formas de trabalho que regem as relações de reprodução das pessoas, das mercadorias e do regime como um todo.

Aqui estudo o caso do acúmulo de commodities feito em formações e frentes capitalistas dado por meio de arranjos que estabelecem certa mutualidade econômica

entre o regime de e para mercado e outros regimes locais de reprodução. Dessa forma, mutualidade é uma condição do crescimento de economias capitalistas. Isso porque as economias de e para mercado não conseguem assegurar a reprodução de pessoas e sua força de trabalho, motivo que recorre a demais economias para apropriação de suas forças reprodutivas (especialmente a reprodução de humanos) (Meillassoux, 1981). Aqui se destaca que formações econômicas capitalistas são compostas pela apropriação e mutualidade entre esfera de produção e troca de mercado com esferas econômicas “indígenas”, campesinas e domésticas. Segundo Meillassoux (1981) a articulação entre modos de produção doméstico-indígena e capitalista tende a preservar o primeiro (mesmo que para a contínua extração de excedente humano para o mercado) visto que a unidade doméstica como célula produtiva não é necessariamente grande o suficiente para garantir sua própria reprodução. A necessidade de formar arranjos de e para reprodução do grupo doméstico levam ao desenvolvimento de diversas atividades, como o intercâmbio matrimonial de mulheres entre comunidades aliadas (Lévi-Strauss, 1978), bem como ao consumo de mercadorias e “bicos” de trabalho de mercado (Brussi, 2012).

A partir desse ponto se destaca um dos objetivos deste trabalho que é entender como a penetração de trabalhos e trocas de e para um regime de mercado não, necessariamente, provoca a substituição ou fim de outros regimes econômicos. Ademais, me dirijo a entender como esta mutualidade provoca o desenvolvimento de outros regimes (Ver Gregory, 1982; Yang, 2000). Desse modo, entendo frentes mercantis estabelecendo mutualidade econômica, onde ambos – embora não em pé de igualdade – articulam seus modos de trabalho para reprodução de seu e demais regimes. Neste trabalho, analiso frentes de expansão mercantil descrevendo-as como projetos e atividades que buscam a reposição de pessoas e objetos em mercadorias e apropriando-as para reprodução de mercadorias, a propósito do desenvolvimento de um regime econômico de e para mercado.

Uma série de diferentes economias registrados por dados etnográficos (economia camponesa, economia indígena, economia da dádiva) estes são descritos passando por uma inversão de seus regimes à medida que frentes de expansão mercantil se desenvolvia rapidamente – preocupação exemplar é dada à econômica da dádiva (Ver Mauss, 2017). Embora esses argumentos apresentem uma “grande transformação” afastando as economias locais de seus regimes de reprodução (Polanyi, 2000), outras proposições apontam o crescimento desses, a exemplo da “renascença” de regimes domésticos-

religiosos (Yang, 2000) e “afluência” de regimes indígenas (Gregory, 1982). Nesses últimos casos, ao invés de assumirem que o capitalismo domina e converte imediatamente tudo o que toca é necessário considerar os diferentes modos e lógicas que ele deve incorporar e as fissuras e grandes fricções entre ele e outros regimes econômicos. Aqui se aponta a relevância de traçar a genealogia de processo histórico de encontro e cruzamento de uma economia local em sistemas globais maiores (Gudeman, 2008). Isso envolve um esforço de, além de mostrar como outras histórias foram integradas à história capitalista (Wolf, 1982), também recuperar como essas lidaram e incorporaram o capitalismo (Sahlins, 1972). Observo essas genealogias por meio das relações de troca.

### **Teoria das Trocas e Comércio**

Procuro interpelar os processos de formação de frentes de expansão mercantil a experiências de troca, circulação e comércio entre grupos que diferem linguisticamente e culturalmente. A princípio, isso envolve remontar a incipiência e genealogia de regimes de e para mercados a partir por histórias da busca de commodities, cadeias de mercadoria, circuito de trocas, mercados financeiros e a diversos grupos de pessoas engajadas com a alocação e circulação de recursos (Gudeman, 2008). Sob uma concepção antropológica de circuitos econômicos – fundado através do interesse sobre o trânsito de recursos e pessoas nas cadeias de mercado – almejo mostrar diferentes experiências e leituras das práticas e lógicas que subjazem os modos de circulação.

A bibliografia estabelecida é fundada na classificação de quatro modelos de troca: trocas de mercado, dádivas, escambo e partilha. Nesta dissertação trato de comparar apenas duas delas: mercado e dádivas. A dificuldade de traçar fronteiras e a relativa inoperância da oposição entre a troca de dádivas e a troca de mercadorias é tema de diversos trabalhos (Gregory 1982; Tsing, 2009) que foram aqui utilizados. Esses estudos mostram que dádivas podem existir em meio a economias de mercado, da mesma forma que comércio pode ser praticado em economias de dádivas. Para chegar a essas observações, retoma-se uma análise das trocas pela descrição de seus circuitos e genealogias: o que envolve descrever qual padrão de valor está subjacente às práticas e lógicas de troca (tempo de trabalho, utilidade, regulamentação governamental, prestígio religioso, respeito, reciprocidade), qual padrão deve informar uma avaliação deles (livre

mercado, teologia, regulamentos governamentais, sistema de parentesco) e quem são as pessoas e lugares que envolvem o circuito de trocas.

A hipótese de que seleções utilitárias e razões calculadas subjazem todas as relações sociais fundamenta o paradigma das investigações da disciplina econômica (Hann & Hart, 2011). Esta é a teoria das trocas principal usada pela maior parte dos economistas. As raízes deste paradigma são historicamente datadas a partir do século XVIII quando o crescimento do sistema de mercado europeu ocorria junto à expansão dos impérios coloniais de seus países. Data desde esta época um programa extenso de pesquisa que surgiu originalmente dedicado a estudar a incipiência de economias de e para mercado em regiões colonizadas. Neste período, as “outras” formas econômicas documentadas por expedições científicas, missionários e bandeirantes nas colônias serviram inicialmente de base para a teorização iluminista sobre a precedência e os estágios da evolução do sistema de mercado. Partiu-se do pressuposto paradigma de que todas as relações fossem concebidas de uma raciocínio calculista: modo de raciocinar na qual as atividades e relações fossem medidas e selecionadas por suas utilidades, geralmente, de acordo com um padrão de maximização ou otimização. Baseou-se nesta ideia chamada de *homo economicus* (seletor racional) para ajudar a explicar o desenvolvimento das instituições sociais. Um pressuposto básico era pensar que na medida que um determinado grupo populacional desenvolvesse e acessasse tecnologias de maior performance utilitária e especializassem suas divisões de trabalho (principalmente ligados à produção) tenderiam a adotar um regime orientado pelo acúmulo material, típico de regimes de e para mercado.

Estudos que poriam em xeque tais pressupostos surgiram partindo do resultado de pesquisa e registros sobre a economia dos residentes de Trobriand no começo do século XX (Malinowski, 2018). Estes agiam de acordo com outros sistemas econômico medidos por outros modos de raciocínio. Foi observado tratar-se de uma economia para além do cálculo da escassez de bens de consumo e do valor de uso e troca das coisas. Entre os residentes das ilhas Trobriand, não regia um sistema de troca no recorte do *homo-economicus*, mediado por motivos utilitários e acumulativos; antes de tudo, ter-se-ia um *homo moralis*, cujo sistema de troca procura satisfazer a reciprocidade de relações, alianças e mitologias, a fim de configurar espaços de coabitação. Estes fatos foram vistos em vários registros etnográficos.

A economia dos residente trobriandeses, para além do trabalho de subsistência de agricultura e pesca, se baseava em um sistema de troca cerimonial denominado *Kula* (Malinowski, 2018). Este é uma atividade cerimonial de trocas entre nobrezas. Estas cerimônias são realizadas entre grupos do anel de ilhas do arquipélago ocidental da Nova Guiné; ela envolve a troca de objetos preciosos entre os chefes de aldeias e sociedades parceiras/vizinhas da região. No *Kula*, dois tipos de artigos são trocados: (i) o *soulava*, um colar manufaturado por conchas vermelhas e (ii) o *mwali*, um bracelete manufaturado por conchas brancas. Essas cerimônias de trocas praticadas entre as ilhas do arquipélago mobilizam a formação de um circuito por onde aldeias e sociedades se conectam, realizam expedições marítimas e, com isso, permite a circulação de pessoas, artigos *soulavas*, *mwalis* e entre outras coisas. O *Kula* mobiliza uma economia para além da satisfação de subsistência dos residentes.

O *kula* traz um olhar aos fatos fundamentais da vida social dos trobriandeses e seus vizinhos. Uma das características das expedições *kula* é que permitem que vizinhos de ilhas distantes se reúnam. Nas assembleias do *kula* a população aproveita para reatar conexões com vizinhos, parentes e amigos e para fazerem “trocas de úteis”<sup>6</sup> (plantas, artesanatos, manufaturados e entre outros produtos variados) paralelas à troca cerimonial. Desse modo, a cerimônia *kula* incita um grande circuito econômico; ele dá precedência aos eventos que satisfarão as necessidades e exigências da população. Ademais, a contrário do preceito de acúmulo, esta economia é impulsionada pela cerimônia. Destaca-se por ser um regime de troca que introduz e impulsiona não só cerimônias, como também um sistema de convenções, exigências, deveres e valores sociais que funcionam para atender as necessidades da população – comida, abrigo, reprodução – e aos interesses culturais – tradição, alianças e ancestralidade (Malinowski, 2018). Por esse motivo, Malinowski classifica o *kula* sendo o centro da vida social, a “obsessão” dos trobriandeses.

Outros registros que trazem destaque a processos que não se valem de trocas por razões calculadas e seleções utilitárias vem dos povos indígenas da costa noroeste do Pacífico da América do Norte. Ao contrário do preceito de acúmulo, esta economia é impulsionada pela despesa. Sua economia, para além da caça, agricultura e produção de

---

<sup>6</sup> Malinowski aponta que as trocas que não se fazem pelo *kula*, de ordem menos nobre e com artigos mais banais, seguem um regime mais calculado, menos cerimonial e de fins mais utilitários. Esse tipo de economia de trocas não-*kula* são chamadas de *gimwali*.

subsistência, se vale da produção para despesas cerimoniais chamadas de *potlach* (Mauss, 2017). Grande proporção de suas riquezas são gastos nestas cerimônias. Realizada para uma variedade de ocasiões, como casamentos, nascimentos, funerais e a nomeação de chefes, as assembleias do *potlach* envolve a troca de presentes, a redistribuição de riquezas e a reafirmação das relações sociais entre membros e aliados.

Como visto nos fatos etnográficos, em última instância, a circulação é um trabalho destas economias que serve para além da subsistência e escassez. As trocas são medidas sem utilidades funcional, antes de tudo, elas são realizadas a preceitos da celebração da reciprocidade de pessoas e grupos. São o que Marcel Mauss (2017) denomina de economias de e para dádivas. Enquanto nos regimes de mercado as coisas circulam por trocas estritas em que transação de objetos e serviços segue a lógica do toma-lá-dá-cá, o regime da dádiva estende a relação dos parceiros de troca (se dá, recebe e retribui a dádiva) seguindo a lógica de reciprocidade. As relações sociais que se dão por meio de dádivas não seguem o mesmo parâmetro das relações de mercado ou do contrato jurídico e a utilidade funcional, riqueza e o valor de troca dos presentes vão se perdendo em uma economia que calcula as cortesias, obrigações, honrarias, etiquetas e promessas que se fazem entre os parceiros. Um outro cálculo de valor subjaz as economias de dádivas, diferente da lógica utilidade funcional qual seja, o valor da troca de dádiva é que garantir parceiros que sempre retribuirão, em uma perpétua dívida com o outro.

Dir-se-ia que as economias do *potlach* e *kula* precederiam modelos capitalistas e mercadológicos de reprodução de capital e pessoas. Muitos economistas afirmam que os mercados competitivos produzem a distribuição de recursos de modo mais eficiente em um cenário possível em condições de escassez. No entanto, os registros das economias de e para a dádiva contrariam o paradigma da evolução dos sistemas econômicos de trocas. Nestes regimes econômicos de dádiva já encontramos as categorias tipicamente associadas às economias de mercado, como crédito<sup>7</sup>, moedas<sup>8</sup>, excedentes<sup>9</sup>, fortuna<sup>10</sup> e capital móvel<sup>11</sup>. A seleção e racionalização calculadas quando ocorre troca de mercadorias não são exclusivas das sociedades baseadas em classes (Gudeman, 2008). Ademias, encontramos uma relativa satisfação com “afluência” do status material em

---

<sup>7</sup> Ver Mauss, 2017: 247

<sup>8</sup> Ver Mauss, 2017: 316

<sup>9</sup> Ver Mauss, 2017: 316

<sup>10</sup> Ver Mauss, 2017: 254

<sup>11</sup> Ver Mauss, 2017: 319

regimes econômicos não capitalistas (Sahlins, 1972). Por sua vez, em sociedades distantes daquelas do *kula* e próximas ao modelo econômico de e para o mercado encontramos as atividades econômicas impregnadas de moral, rituais, mitos, religião e tradição, típicas da economia de dádivas. Entretanto, se verifica que essas sociedades não conseguem garantir a plena afluência e distribuição de recursos em condições de escassez, motivo para a existência de altos índices de desigualdade.

A partir desses registros antropológicos percussores, diversas outras abordagens foram retrabalhando a proeminência da seleção calculada e a incipiências de regimes de e para mercado (Hann & Hart, 2011). Os registros das políticas coloniais nos atestam como a perseguição e banimento de muitos modelos econômicos de dádiva foram sendo descontinuados por pressões políticas para sua substituição por regimes utilitaristas: missionários cristãos e a Agência de Assuntos Indígenas coloniais do governo canadense proibiam os potlatches e puniam aqueles que infringiram o banimento colonial (Ver, Yang, 2000 *apud* Codere, 1950); já debates mais teóricos realizados por Karl Marx (1982) acusam os processo histórico de despojamento de terras e (des)apropriação dos meios e relações de produção tradicionais; Max Weber (1904) interpreta que não foram, apenas, impostas mudanças nos empreendimentos tradicionais, mas a maneira de pensar e de relacionamento entre as pessoas onde se aplicava a expansão histórica da ideologia protestante promulgada por missionários. Sobre o assunto aqui nos valem de Stephen Gudeman (2008):

“O uso da razão prática não começa na religião (como a ética protestante), o afrouxamento da produção das restrições tradicionais (com a transformação das guildas), a criação de uma força de trabalho livre e de terras comercializáveis (com o fim do feudalismo), a ascensão do individualismo (como resultado de revoluções ideológicas e políticas), ou a mudança da relação humana com a natureza (com o crescimento da ciência e da tecnologia e a expansão das forças produtivas), mas **no comércio.**” (Gudeman, 2008, pp.11. Destaque feito pelo autor)<sup>12</sup>

Gudeman (2008) entende o estabelecimento do capitalismo global como consequente da contingência de frentes de comércio e trocas de mercadoria entre povos que diferem linguística e culturalmente. Para Gudeman (2008) quando praticamos comércio com grupos distantes, o uso e a consciência de regimes de e para mercado se

---

<sup>12</sup> No original: *The use of practical reason begins not in religion (such as the Protestant ethic), the loosening of production from traditional constraints (with the transformation of guilds), the creation of a free labor force and marketable land (with the demise of feudalism), the rise of individualism (as a result of ideological and political revolutions), or the changing human relationship to nature (with the growth of science and technology, and the expansion of the forces of production), but in trade.*

fortalece cada vez mais. O autor reconhecer que todas as economias seriam compostas de ambos os modelos de troca calculadas de mercadorias e trocas recíprocas de dádivas e de que pessoas e grupos pensam nesses dois modelos quando estabelecem parceiros e trocas. No entanto, o modelo de transição depende de quem o “outro” da troca é (Sahlins, 1965). A princípio, parceiros de troca que dependem e pertencem a grupos próximos e familiares são mediados pela moral da reciprocidade, enquanto parceiros mais distantes e desconhecidos, as trocas já podem ser mediadas por seleções calculistas e utilitárias (Sahlins, 1965). A troca de mercadorias começaria quando comunidades entram em contato com outras comunidades, quando grupos e pessoas deixam de manter relações e reproduções recíprocas e estabelecem e alienam suas relações. Para Guedeman (2008), o que explica o fortalecimento e a incipiência global de regimes de mercado estaria atrelada a histórias de colonização, a buscas de commodities e os circuitos de pessoas engajadas a fornecer, alocar e adquirir recursos e produtos com parceiros cada vez mais distintos e distantes – histórias e genealogias das expansões de trocas de mercado.

Retomo a busca por açúcar, que interpela a formação de regimes lucrativos de e para mercado no período colonial global (Mintz, 1985), um exemplo da expansão de regimes capitalistas. A cana-de-açúcar foi originalmente domesticada na Papua Nova Guiné, e processada na Índia com tecnologias e base agrônômica desenvolvidas pelos árabes. O impulso deste mercado só começou no estabelecimento das primeiras colônias britânicas, quando leis imperiais foram aprovadas para controlar o fluxo de seus produtos, pessoas e os bens pelos quais eles foram trocados (Mintz, 1985). O sucesso da formação deste regime lucrativo não se deveu a transformações tecnológicas do império inglês, mas de pessoas engajadas no trânsito de produtos tropicais para mercados; envolve todos os arranjos de negócios possibilitados pela colonização, escravização e pirataria. Remete-se a essa experiência engajada em formar circuitos lucrativos aos primeiros processos de formação de mão-de-obra alienada (escravidão), apropriação de terra (colonização) e fluxo de mercadorias (pirataria) e que, mais tarde foram estabelecidas na industrialização europeia (Ver Tsing, 2015). Em última instância, o mercado de açúcar é a história da formação capitalista, como afirma Sydney Mintz: “*platinations were the favored child of capitalism*” (*idem*, pg 32).

Investigar para onde vão os produtos, quem usa, para quê e quanto estão dispostos a pagar por eles, questiona-se não apenas sobre o mercado, mas também sobre a história das pessoas engajadas nele. Na Papua Nova Guiné a incipiência do mercado desenvolveu

uma “efervescência” de regimes econômicos indígenas (Gregory, 1982). A economia trobiandesa do Kula tornou-se vibrante durante o período colonial, quando os comerciantes europeus introduziram novos produtos, como tecidos e ferramentas de metal, que se tornaram itens valiosos nas trocas de presentes; ao mesmo tempo que integrava novas formas de troca econômica, persistiu a coexistência e revitalização das trocas *kula* (Strahten, 2018). Demais registros também mostram que antes dos banimentos de *potlach* pelo governo colonial canadense, a integração dos *Kwakwaka'wakw* no trabalho assalariado e nas atividades empresariais das indústrias de pesca, mineração, peles e madeira da região não comprometeu econômica nativa de fins para a acumulação de riqueza e a forma adequada para seu consumo (Ver Yang, 2000). A riqueza acumulada do trabalho assalariado e do comércio no mundo do homem branco foi para a expansão dos *potlatches* rituais. As histórias das incursões dos circuitos lucrativos (busca por commodities) não apenas usam alteridades preexistentes (como atesta Mintz) como também surtem efeito – paradoxo – de satisfazê-las. Gregory (1982) argumenta que para entender como essas diferenças econômicas se complementam mutualmente sem recair na tese de soberania do mercado é preciso entender os princípios que governam a reprodução e as trocas de coisas e pessoas no território.

Parte-se do pressuposto de que a troca e transação entre grupos e regimes econômicos diferentes permite a mutualidade e garantia de modos heterogêneos de reprodução de pessoas e objetos – tanto capitalistas como não capitalistas (Tsing, 2015). Isso porque quando objetos transitam em circuitos econômicos – seja de mercado (cadeias) seja de cerimônias (*kula* e *potlach*) – eles podem ser trocados de diversas formas, tanto como mercadorias quanto dádivas. Um exemplo da diversidade de trocas nestes circuitos é inscrito ao longo de toda cadeia de mercado dos cogumelos *matsutake*, segundo Anna Tsing (2015).

O *matsutake* é uma iguaria para a população japonesa, celebrado como artigo de alto valor cultural; entre famílias, em rituais e eventos comemorativos japoneses, este cogumelo circula na forma de presentes. Mas antes de circularem como dádivas entre a população japonesa, eles são comprados no mercado a um alto preço. A grossa parte dos vendedores de *matsutake* japoneses o importam de países como Estados Unidos e China. Em tais países, os cogumelos são colhidos por grupos socialmente vulneráveis: imigrantes e refugiados, veteranos de guerra norte-americanos ou camponeses chineses. Tsing (2015) argumenta que a relação de trabalho destes coletores é construída por atos de

celebração do cogumelo – diferente ao modo como é celebrado no Japão. Ao longo da cadeia deste alimento, ele transmuta entre dádiva e mercadoria:

Dádiva “a” (EUA) → Mercadoria → Dádiva “b” (Japão)

No contexto etnográfico da cadeia do *matsutake*, desde a coleta em florestas norte-americanas até a venda para consumidores japoneses, o produto será assertado em inventários e estoques diversas vezes. A cadeia de alimentos e distribuição de produtos é feita por meio destas práticas de sortimento. Segundo Tsing, sortimento é um ato que insere no produto um valor de mercado; “*sorting divides mushrooms into price grades*” (Tsing, 2009, pp. 30). Através do inventário (em tamanho, cor e qualidade) os cogumelos são enquadrados em escalas de mercado, permitindo eles adquirirem um valor de mercado e vendidos sem que o comprador ou consumidor conheça seu contexto de origem – o que o cogumelo significava para o coletor.

Acompanhar o movimento dos artigos econômicos e seus agentes adere ao que Igor Kopytroph (1986) chama de biografia cultural dos objetos. Por meio de uma historiografia das transformações e movimentações dos objetos, podemos pontuar as relações sociais que condicionam e permitem a existência desta materialidade. Trabalhos antropológicos dedicados em acompanhar a biografia de circulação dos objetos (Ver Koptoff, 1986) reafirmam a dificuldade de traçar fronteiras, exclusividades e oposições entre o que seriam trocas de dádivas ou mercadorias.

Essa discussão apoia a presente pesquisa, na elaboração de uma análise dos meios em que valor de mercado são gerados e podem transfigurar entre outros valores econômicos: de dádiva ou subsistência para mercadoria e vice-versa. Procuro descrever os circuitos onde esses valores e suas trocas são realizadas. Os objetos vão transitando dentro dos circuitos de troca mediante cálculos de seus valores comparativos. As mercadorias são trocadas mediante o valor-de-troca entre eles estabelecidos; os parceiros de troca teriam uma relativa distância social e relacional, configurando-se em circuitos distantes, ou melhor, *circuitos longos*. Por sua vez, as dádivas são trocadas mediante o valor de reciprocidade entre os preceitos de troca; os parceiros possuem um princípio de proximidade social e relacional, configurando-se em *circuitos curtos*. Objetos que transitam em um circuito de troca não são imediatamente intercambiáveis para demais circuitos (Bohanna, 1955). Isto é, entre estes circuitos não há transferência imediata; dádivas não circulam livremente como mercadorias nem vice-versa. É necessário fazer

um trabalho de conversão para este fenômeno acontecer (Sillitoe, 2007; Tsing, 2009). Uma etnografia dos circuitos de troca busca pontuar como são gerados diferentes valores ao longo da cadeia e pontuar o modo como ajudam na reprodução de diferentes economias. Procuo dedicar atenção a análises sobre qual padrão de valor está subjacente as práticas e lógicas câmbio (tempo de trabalho, utilidade, regulamentação governamental, prestígio religioso, respeito, reciprocidade), qual padrão deve informar uma avaliação deles (livre mercado, teologia, regulamentos governamentais, sistema de parentesco) e quem são as pessoas e lugares que envolvem o circuito de trocas.

### **Antropologia das Cadeias Mercantis**

Tendo como norte o resgate de certa biografia cultural de mercadoria (Kopytoff, 1986) uma série de etnografias conduzem estudos sobre a circulação, incursões e buscas de mercadorias, situando um projeto de antropologia da cadeia de mercadorias. O enquadramento conceitual deste ramo é situado em reflexões sobre colonialismo (Mintz, 1982), frentes de lucro capitalistas (Tsing, 2004), divisão social do trabalho (Pinheiro-Machado, 2009), globalização (Miller, 2006) e políticas de desenvolvimento econômico (Turner *et al*, 2022). Por sua vez, alimentos e comunidades de pequenos agricultores estão no centro da revisão etnográfica feita para presente pesquisa. Eles estão principalmente situados nos pontos iniciais das cadeias. Todavia, enquanto o alimento é levado à frente da cadeia, concentrando visibilidade e agregando valor, os agricultores ficam para trás. Estudar sobre alimentos é lidar com a complexidade da dinâmica de produção e consumo e a governança regulatória de sistemas alimentares. Um foco expandido por meio da incursão etnográfica captura uma discussão sobre regulamentação de base ecológica, contramovimentos alimentares e uma versão expansiva do direito humano à alimentação (que inclui a natureza e os animais) contribuindo, particularmente, para uma compreensão das possibilidades de regulação do capitalismo. Interessado em remontar a cadeia do açáí, abordo uma discussão da inserção deste alimento ao mercado sob o rótulo de superalimento (*superfood*). A demanda crescente por superalimento levou alguns países a reorientar suas estratégias de exportação (McDonell, 2020). A mídia tem se concentrado no potencial econômico do açáí-do-pará, destacando sua produção no papel da preservação ambiental, na diversificação dos meios de renda de comunidades residentes em áreas florestais e rurais do estuário amazônico e desenvolvimento econômico nacional

como um todo (Brondízio, 2020). Por esta razão, proponho uma revisão etnográfica desta cadeia prestando atenção especial em como o açaí e atualmente cultivado, transportado, comercializado e reimaginado de ponta (por comunidades do estuário amazônico) a ponta (financiadores do mercado).

Centrado na ideia de que recursos, artefatos e mercadorias possuem uma “biografia” própria (Appadurai, 1986) uma ampla série de incursões etnográficas incorpora em seus acompanhamentos a “vida” dos objetos de forma que possa dar visibilidade às relações nelas inscritas. Recuperar a biografia de artefatos como, por exemplo, o casaco de Karl Marx tem como nos auxiliar a remontar a própria noção de teoria vivida (Ver Peirano, 2008) e conhecimento empírico: recebido como presente de matrimônio da família burguesa de sua esposa, o casaco de linho de Marx incorporava distinções e expressa relações sociais dentro da sociedade de classes capitalista. Em sua história reconhecemos o conceito de *fetichismo da mercadoria* (Marx, 1982): para entrar na biblioteca da biblioteca britânica, lugar onde iniciara suas pesquisas e escritas de *O capital*, Marx precisara vestir o casaco consigo, ao modo de poder ter acesso aos salões de estudos, uma vez que este objeto lhe encobria de garantia e direitos de uso de um espaço da classe burguesa. A época que frequentava a biblioteca, Marx vivia em pobreza. Desse modo, tivera que recorrer a penhorar seu casaco prestigioso, a modo de arrecadar dinheiro para aquisição de alimentos para a família, tinta e papel para seus estudos na biblioteca e para seu ofício como jornalista. Com o salário de seu jornal, gerava um orçamento para retirar seu casaco da pensão, aproveitando-o para ter acesso à biblioteca onde pesquisava. Vivia nessa “gangorra de sobrevivência social” (Stallybras, 2013, pp.79) onde o casaco transacionava entre ele e a loja de penhores em troca de dinheiro para subsistência da família e seu ofício. A história do casaco foi incorporada como metáfora no próprio *Capital*, onde sua vida social revela a teoria do valor capitalista.

Quando retratando a biografia cultural das mercadorias (Kopytoff, 1986) esta metodologia trata de contornar aquilo que Karl Marx chama de *fetichismo das mercadorias*<sup>13</sup>. Recupera as relações criadas pelo e no capitalismo – imaginadas sendo inexistentes. Reconhecê-las é entender as responsabilidades que surgem quando nos beneficiamos enquanto consumidores de marcas e as várias vidas por traz de preços baixos (Miller,

---

<sup>13</sup> O *fetichismo da mercadoria* na sociedade capitalista faz com que relações sociais (de trabalho) e pessoas sejam encobertas por relações entre objetos de mercado; apresentando o valor das pessoas por meio do valor de mercado dos objetos (Marx, 1890).

2007). No presente trabalho, a etnografia das mercadorias também serve para reconhecer os trabalhos e obrigações que existem para além das relações de precarização, alienação e mercado.

Ater à etnografia de mercadorias é recuperar a cadeia de mercadorias: “uma rede de relações transcultural unindo produtores, distribuidores e consumidores de uma determinada mercadoria ou conjunto de mercadoria” (Appadurai, 1986, p. 27). Cadeias de mercadorias não são nenhuma originalidade de ordem capitalista. Podemos traçar elas a milênios atrás, como o caso da cadeia de especiarias (Turner *et al*, 2022). Diversos modos de vida procuram se satisfazer por meio dos circuitos de e para mercadorias. O que é uma novidade capitalista é o regime de lucratividade de e para mercadorias, as frentes de lucro capitalista (Tsing, 2009).

Cadeias de mercadorias tem sido apontada como chave para novos regimes de lucratividade. Elas oferecem algumas das imagens mais vívidas de nossos tempos: cenários que levantam questões chave para deliberações atuais sobre trabalho, produção, riqueza e justiça. Dar atenção ao modelo de relações é essencial para entendê-las. Predominam trabalhos formados por informalidades e ilegalidades (Pinheiro-Machado, 2002). Essas cadeias são montadas por uma diversidade de modelos e relações econômicas onde pessoas podem tanto não exercer trabalho no mercado como tampouco para o mercado. Por exemplo, a manutenção do trabalho na cadeia de bugigangas chinesas é composta por laços pessoais (*guanxi*) que legitima e sustenta esse modelo através da reciprocidade (Pinheiro-Machado, 2009). O trabalho de catadores de cogumelos na cadeia do matsutake é sustentada por relações que procurem prestigiar a liberdade de seus trabalhadores, muitos deles comunidades diaspóricas do sudeste asiático (Tsing, 2015). Olhar pra tais cadeias exige que pensemos mercado e lucro para além dos problemas de padronização e governança do modelo de trabalho que tanto dominam a literatura crítica das ciências sociais.

O lucro depende de arranjos financeiros que facilitem a movimentação de dinheiro, pessoas e recursos. Nesse sentido, relações informais necessitam ser empregados em nome da agilidade, o que estimula a informalidade e subcontratação (Pinheiro-Machado, 2009). As cadeias de mercadorias são frequentemente formadas dentro do fluxo constante de oportunidades legalmente dúbios. Olhar de onde e porque se formam esses espaços de empreendimento e negócios de e para mercado, recupera,

muita das vezes, o histórico e relação colonialista, racista e ou sexista que circunscrevem a formação de forças de trabalho. Exemplo segue do marcante comércio de especiarias contemporâneo originário das terras altas sino-vietnamitas (Ver Turner et. al. 2022). Tanto na China quanto no Vietnã, as transições agrárias movidas por projetos estatais integram cada vez mais as famílias agricultoras da região. Esta população compreende em comunidades diaspóricas que, ao longo de milênios, fugiram da opressões de projetos estatais— escravidão, impostos, epidemias e guerra. A maioria das áreas em que eles residem tornaram-se cada vez mais envoltas de projetos de desenvolvimento, alfabetização e demais “campanhas de integração” destinadas a incorporar as suas populações à China e ou Vietnam (Turner *et al*, 2022). Nisso, se vê que a propriedade comunal foi substituída por direitos privados de uso da terra, enquanto meios de subsistência foram transformados por culturas rentáveis. Tais programas não visam necessariamente aumentar a produtividade das comunidades, mas sim garantir “que seus atividade econômica era legível, tributável e confiscável ou, na falta disso, para substituí-lo por formas de produção mais rentáveis. Resultam em grave impactos aos meios de subsistência rurais por meio de um gama de esquemas de 'desenvolvimento” (Turner *et al*, 2022).

A discussão etnográfica desta pesquisa foca em cadeias de mercadorias alimentares. Em minha revisão, busquei conhecer diversas pesquisas voltadas à etnografia de cadeias de alimentos. Estas cadeias são casos fascinantes para explorar as intersecções das práticas de cultivo e produção e o mercados em expansão global. Nesse sentido, grande medida destas pesquisas situa suas incursões etnográficas no começo destas cadeias, onde se situam grupos agricultores: trabalhadores de canaviais de açúcar (Mintz, 1982), catadores de cogumelos matsutake (Tsing, 2015), fazendeiros agroflorestais de especiarias de terras altas (Turner et. al, 2022) e comunidades ribeirinhas apanhadores de açaí (Brondízio, 2020). No escopo destes trabalho, destacam-se três pontos: (i) analisar as experiências de vida dos agricultores com foco nos impactos de subsistência; (ii) investigar os diversos atores envolvidos nas cadeias de commodities que movem e transformam alimentos em mercadorias globais; (iii) reconhecer táticas de criação de valor que diferentes indivíduos e empresas ao longo dessas cadeias empregam para comercializar esses alimentos.

Christine Parker e Hope Johnson (2019) fazem uma revisão publicada na revista *Annual Reviews* que reúne os principais linhas de estudos e desafios no que diz respeito

aos estudos das cadeias globais de alimentos. Segundo as autoras, as leituras teóricas mais significativos da área dizem respeito às relações entre produção e consumo de alimentos. Tais leituras, prognósticos e projetos tendem a separar políticas de consumo (regulamentação de alimentos) e de produção (regulamentação de agricultores) (Parker & Johnson, 2019). O desenvolvimento de muitas destas políticas regulatórias surgiu como consequência direta de experiências de crises sanitárias como o caso de crises aviárias e suínas (Ver Berris, 2019). Também se somam traumas humanitários, como o uso de mão-de-obra escravizada ou péssimas condições de trabalho (Ver Pinheiro-Machado, 2009). Tais problemas tem vínculo direto com dinâmica que permitem estas cadeias terem altos padrões de lucro: decorrem de arranjos de subcontratação e terceirização ou de acordos financeiros e tecnologias agrícolas de processamento de alimentos em larga escala. Um declínio geral da confiança do público nas cadeias de alimentos surge com campanhas que demandam maior visibilidade e garantias na soberania alimentar. Uma cadeia na qual o trânsito cada vez mais aliena produtores, produtos e consumidores corre-se o risco de desastres e crises. Reivindicações sobre alimentos identificados com locais específicos muitas vezes ressoam a uma ampla gama de causas, incluindo ambientalismo, nacionalismo e o capitalismo (Berris, 2019). Move-se de um paradigma de regulamentação para um de governança das cadeias alimentares (Parker & Johnson, 2019). Na prática, isso envolve movimentos populares promovendo a substituição das redes de fornecimento e aquisição de alimentos vindos de cadeias marcadas pela distância dos consumidores e produtores (cadeias longas) para cadeias que reivindicam maior proximidade com a origem destes (cadeias curtas). Apreciam não apenas a proximidade, como também a “lentidão” do processamento do alimento (Berris, 2019). A proximidade (não-alienabilidade) e lentidão destes circuitos procuram trazer à mesa um alimento que reivindique trocas valoradas pela reciprocidade.

Em nosso caso, remontar uma cadeia de alimentos envolve um acompanhamento para além da organização de produção e modos de consumo, mas também o trabalho de circulação e arranjos que movem o alimento de ponta a ponta. Isso envolve mexer com as narrativas dos agentes presentes no circuito (produtores, atravessadores, financiadores, fiscalizadores e consumidores). No caso desta pesquisa, observa-se o açaí é cada vez mais capturado por diversas narrativas (Brondízio, 2020). Tal fruta é contemporaneamente chamada de superalimento (*superfood*): alimentos altamente valorados por uma potente narrativa, seja essa mitológica ou científica (McDonnel, 2020). Na virada do século,

superalimentos tomaram conta das prateleiras de grandes supermercados de centros urbanos. Antes alimentos desconhecidos como quinoa, açafraão e o açaí hoje dominam dietas urbanas, prescrições nutricionais e comentaristas da mídia. A demanda crescente por superalimentos levou alguns países a reorientar suas estratégias de exportação, como exemplo o Ministério das Relações Exteriores do Peru que lançou a campanha “*Superfoods Peru*” em 2017 em um esforço para atrair investimentos nas exportações agrícolas através da divulgação do país como a “terra dos superalimentos” em exposições de produtos alimentícios em todo o mundo (McDonell, 2020). A grossa parte das cadeias de superalimentos é produzido em países localizados no sul global e são comandos para países do norte global, seguindo um fluxo sul-norte.

Fora das prateleiras, o açaí é uma fruta que define a paisagem ao longo dos rios de várzeas amazônicas. A fruta remonta a dinâmicas milenares de ocupação e subsistência na Amazônia (Neves & Heckhenberger, 2019). Desde os meados da década de 1990, desenvolveu-se uma complexa economia regional marcada pelo ampliamto de uma cadeia deste e fortalecida pela expansão e intensificação da produção deste (Brondízio, 2002). Além da indústria alimentícia, transformações para produtos cosméticos e farmacêuticos fazem da humilde fruta regional um nome internacional. O açaí é um dos principais produtos elencados em políticas de desenvolvimento rural e econômico na Amazônia (Costa *et al.*, 2021). Pesquisadores, prognósticos e programas políticos projetam que esta cadeia oriunda de nichos locais como uma alternativa ao dilema desmatamento versus conservação na região. Isso porque a produção do fruto é localizada em territórios antrópicos, ocupados por comunidades tradicionais e oriunda de técnicas agroflorestais tradicionais focadas em atividades como extrativismo e manejo de plantas (Brondízio, 1996). Desse modo, é praticamente impossível discutir desenvolvimento sustentável na Amazônia brasileira sem invocar o fruto.

Além de ser alimento pilar para soberania alimentar, estima-se que a renda do açaí tem dado mais segurança a comunidades residentes de áreas rurais e florestais da Amazônia brasileira (ribeirinho, quilombolas, pequenos produtores). Segundo Eduardo Brondízio (1996), estas comunidades são os principais atores na ponta de produção. A ponta desta cadeia envolve mais de 110 mil unidades produtivas, 90% consideradas familiares (Brondízio, 2020). Acredito também serem o principal agente na circulação deste produto, pois além de produzir, são estas unidades familiares quem incursão territórios e atravessam ele a fabricas de processamento.

Embora a economia do açaí represente uma história de desenvolvimento econômico, hoje a região do estuário amazônico (centro da produção de açaí) continua atrás de outras áreas do Brasil na maioria dos indicadores de desenvolvimento humano<sup>14</sup>. Retomando a agenda de demais pesquisas sobre cadeias de mercado e alimentos, objetivo entender quais as implicações de uma economia em rápida expansão para produtores e paisagens locais e para o desenvolvimento econômico regional da Amazônia brasileira.

---

<sup>14</sup> Bem Diverso. “Onde atuamos – Marajó”. Disponível: <https://bemdiverso.org.br/onde-atuamos/marajo/>

## ***Capítulo 2***

***Faroeste Caboclo: fazeres de vida em processos de acumulação capitalista no estuário amazônico***



A Ilha do Capim, situada na confluência dos rios Tocantins e Pará, é um das várias ilhas que compõe o arquipélago do estuário amazônico. Nesta região estuarina reside uma dinamicidade onde o encontro do rio e do mar se entrelaça com a constante movimentação de indivíduos impulsionados pela atividade econômica. O presente capítulo parte da pesquisa etnográfica que retrata a ilha do Capim e a sua conjuntura. A etnografia recorre não só a relações entre pessoas, como também a uma descrição da paisagem antropogênica. Neste espaço, rios são palcos da vida e vivências amazônicas (Harris, 2017).

A etnografia sobre a ilha e sua conjuntura também recorre à contenciosa análise histórica e política do estuário. Para alguém que vem de fora da Amazônia é difícil revisar tantas fontes que contam a história da região. Datas históricas ou a descrição de dinâmicas de ocupação geográfica do espaço, cada um destes e outros processos formativos da região amazônica resguardam um grande pluralismo de vozes e tensões. O jornalista e historiador Márcio de Souza (2019) aponta que qualquer narrativa sobre a Amazônia deve ser carregada com grande dose de “relativismo”. Isto é, a boa narração deve ressaltar tanto forças históricas dominantes e suas linhas de tensões quanto vozes plurais que nem sempre couberam na historiografia (Adiche, 2019). Por este ser um trabalho antropológico e etnográfico, me interessa acompanhar que tipo de pessoas e relações existem para além da historiografia amazônica como nos é contada e saber onde posso ouvi-las. Nesta região há muitas histórias, principalmente que contam sobre relações mercantis.

Objetivo remontar certa conjuntura histórica amazônica por meio dos fazeres de vida da ilha do Capim e conhecer como elas estão emaranhadas em cadeias que pilham e exportam produtos e recursos locais para o exterior. Portanto, o retrato etnográfico da ilha trata das experiências idiossincráticas sobre busca e acesso por recursos, circuitos de mercadorias e modos heterogêneos de trabalho desempenhados em processos mercantis. Tratando de falar sobre vidas ribeirinhas que estão emaranhadas com dinâmicas de extração e fornecimento ao mercado, vemos que elas acabam marginalizadas a relações de dependência, dívida e invisibilidade no mercado. Neste capítulo, a etnografia então remonta a essa marginalidade. O argumento é que por meio desta marginalidade que se criam as dinâmicas de expansão das frentes econômicas mercantis (Tsing, 2004), principalmente, as frentes extrativistas.

Frentes extrativistas são processos de expansão de relações capitalistas que buscam uma pilhagem acumulativa de recursos de alto valor de mercado e uma superapropriação de relações (Li, 2014; Tsing, 2004). Remetem a processos de expansão econômica e lembram de lugares que são procurados para serem incorporados (Velho, 2009) e trazem possibilidades que os encontros com novos produtos e pessoas podem gerar oportunidades e engajamentos de lucro (Tsing, 2004). Neste último ponto, sou inclinado a ver processos de expansão do capitalismo por meio de diálogos culturais, como defende Anna Tsing (2015) e Sydney Mintz (1985). Embora as frentes estejam expandindo as possibilidades de acumulação de capital e relações de competição e lucro, nem todas as relações capitalistas são parecidas. No estuário, exploro mais os engajamentos por meio de diversidades que estão ligadas a processos de acumulação para e do capitalismo ao invés de definir situações contenciosas em que algo pode ou não ser capitalista.

Começo o capítulo retomando os fazeres de vida dos residente da ilha do Capim, o que envolve falar não apenas de práticas e trabalhos que pessoas fazem para seu sustento, como a caça e coleta, bem como de tudo que é necessário para estar e viver bem no mundo, como os rios, chuvas, mar, peixes, o açaí e as oportunidade de mercado. Em seguida, retomo este último meio de sustento de vida, o mercado. Assim como o capitalismo, mercados são produtos históricos, de experiências locais e relacionais. Objetivo repassar como o mercado se tornou um meio próprio de se relacionar e viver na Amazônia. A formação do mercado na e da Amazônia remete a uma série de pilhagens de seus recursos e desgastes humanos; período marcados pela busca de “drogas do sertão amazônico”. Seria uma revisão das formas mais convencionais de uma frente de expansão mercantil. O devir histórico das penetrações, pilhagens, lucros e suas ruínas formou espaços, práticas e pessoas que hoje vivem no estuário, chamado pelo antropólogo Stephen Nugent (1993) de “complexo caboclo”. Este território, suas populações e relações que mantem são responsáveis pelo fornecimento global de açaí.

\*\*\*

### **A. O que consiste em fazer a vida e quais são alguns dos fazeres de vida dos residentes da ilha do Capim?**

Apoiado em uma etnografia das atividades praticadas no dia a dia, remonto que os fazeres de vida, para muitos do estuário estão emaranhadas de processos vitais de rios, como também de processos de acumulação de mercadorias. Responder no que consiste fazer a vida no estuário remete a informar como pessoas estão se arranjando em moradas e convivências com seres locais e com os externos.

### **Perigos de um itinerário de viagens pelo rio**

As viagens para a Ilha do Capim partem cedo, às 11h da manhã do porto da cidade de Abaetetuba – PA. Elas são feitas em *bajaras*, embarcações que se assemelham a uma larga canoa de madeira coberta e motorizada, usada tipicamente na Amazônia brasileira para o transporte de pessoas e mercadorias. Na minha primeira viagem, me prontifiquei a chegar bem antes do horário da partida; a viagem é feita somente uma vez por dia e perdê-la iria criar um constrangimento a mim que tinha anfitriões na ilha a minha espera. Fui o primeiro a chegar e esperar junto com o *freteiro* (condutor da bajara) até a embarcação encher.

As *bajaras* não costumam ser muito espaçosas; tem um teto baixo e as portas são estreitas. Na medida em que a bajara para o Capim foi se enchendo, seu espaço ficou cada vez mais apertado. Os passageiros embarcavam junto de fartas compras, em sua maioria, alimentos como frutas, refrigerantes, quilos de farinha, carnes, industrializados e entre outros. Também chegaram a embarcar com sacolas de areia e cimento instantâneo que amassavam minha mochila. Chegando no ponto de encher a embarcação, eu me encontrava sentado com a coluna torta, enclausurado no meio de tantas mercadorias e pessoas.

Os passageiros, quase todos, eram mulheres da ilha do Capim ou de ilhas vizinhas. O *freteiro* da bajara fazia curtas paradas em algumas ilhas antes de chegar à ilha do Capim, deixando cada uma dessas mulheres que voltavam da cidade com as compras do mês. Todas as passageiras se conheciam de viagens passadas e aproveitavam a apertada espera da partida para pôr o papo em dia e fofocar sobre a vida de uma outra que não estava

presente. Ouvia a fofoca sobre a mulher: ela estava tendo um caso amoroso com um médico da cidade que era casado e, certo dia, foi até o consultório mostrar sua insatisfação com o amante – nessa história, quebrou toda a sala de espera do homem. As passageiras se puseram a rir da história. A bajara demorava para sair, eram 11h30 e ainda estávamos no porto, a embarcação tardava em razão de uma passageira que estava atrasada. As fofoqueiras descontentes com o atraso dessa moça se puseram a me contar sobre a vida dela. Seu atraso era comum, pois, como relatado, tornara-se mãe recentemente e tinha dificuldade de manter os horários por conta de sua criança.

No fim, o barco partiu atrasado; quase fomos a última embarcação a sair do porto. Se ela demorasse um pouco mais, teríamos ido embora sem a moça. Estava chegando a hora da maré alta e, no estuário, ela define os horários. Por ser uma região de transição entre os rios e mar, ciclos marítimos e a precipitação amazônica afetam o sistema fluvial e a paisagem. As embarcações costumam respeitar o tempo do rio, pois há consequências para aqueles que ignoram. Certa vez, em uma de minhas viagens de bajara saindo de Abaetetuba para a Ilha do Capim parti no horário da maré alta; na embarcação só ia eu e o navegador. Nesse dia, fomos em alta velocidade, ambos com pressa para chegar a uma reunião de moradores que estava acontecendo na ilha. O que se costuma fazer em 3 horas de viagem nós fizemos em 1 hora. A bajara planava sob a água e enfrentamos batidas bravas da maresia; a água entrou por todos os lados e várias vezes batemos nossas cabeças contra o teto. Chegamos na ilha encharcados e cheio de galos. Não estávamos com uma aparência boa e os moradores estavam preocupados, mas por outros motivos: naquele mesmo horário que estávamos viajando, uma outra bajara havia naufragado na região, próximo da ilha de Cotijuba, resultando na morte de 23 pessoas<sup>15</sup>. É importante para a vida das pessoas na região do estuário respeitar e observar os rios e itinerários de viagens por ele.

---

<sup>15</sup> No dia 9 de setembro “a embarcação Dona Lourdes II saiu da ilha de Marajó para a capital paraense, e afundou perto da Ilha de Cotijuba. O barco não tinha autorização para navegar e partiu de um porto clandestino... Entre os relatos dos sobreviventes está o fato de que o condutor da embarcação teria demorado a chamar socorro quando o barco começou a afundar”. Para mais informações, acessar: <https://g1.globo.com/pa/para/noticia/2023/02/20/barco-de-naufragio-que-matou-23-pessoas-e-retirado-de-forma-clandestina-do-fundo-do-rio-no-para.ghtml>

## Viver à beira do rio

O sistema fluvial é central para entendermos como se faz a vida neste território onde rio e mar se sobrepõem (Adams *et al*, 2006). Como sugere o nome pelo qual os residente do Capim se denominam, *ribeirinho* alude aquele que faz sua vida à beira de rios. Aqui o rio não é apenas um meio de transporte, como também meio de subsistência e residência para a população. A identidade (ribeirinho) que remete a uma característica ecológica sinaliza um forte apego do modo de vida das pessoas ao seu ambiente. Os regimes e noções de vida das comunidades locais, sendo esses as relações de trabalho, produção e consumo, dinâmicas de ocupação do espaço, formação de pessoas e relações sociais são acionados por conhecimentos e imaginários sobre seus rios (Bisbo, 2015; Harris, 2017). Aqui, a cadência da maré, a movimentação dos rios e a sazonalidade estabelecem condições para atividades praticadas (Coelho Pereira, 2021) como o transporte, a pesca e a colheita de frutos, como o açai. A “cultura”<sup>16</sup>, no que tange aos regimes de vida locais é firmada por um engajamento prático do dia a dia das pessoas com o ambiente (Ingold, 2002) e seus conhecimentos, símbolos e modo de organização social acompanham os processos vitais do território (como a sazonalidade, o ciclo fluvial, o clima e a maré).

Uma característica principal dos modos de vida no/do estuário amazônico é a sobreposição, pois além do rio e mar, as pessoas e comunidades também vivem emaranhadas pelos laços que mantem com suas famílias, com demais pessoas da comunidade e demais ilhas. Desse modo, “fazer a vida” implica fazer relações. A distância imposta pelos rios, inundações e floresta não impede a convivência entre suas pessoas.

De 188 famílias que habitam a Ilha do Capim (Azevedo, 2019) devemos intuir um número de parentes bem maior quando pensamos com quem se relacionam. É importante falar dessas relações. Muitos de meus anfitriões e interlocutores me contavam de

---

<sup>16</sup> Aqui cultura escrita entre aspas remonta ao uso do antropólogo Roy Wagner (1975) que problematiza o uso tradicional do termo. Para a Antropologia, o conceito de Cultura é usado para referenciar a experiências compartilhadas que remetem a humanos, como sistemas simbólicos, práticas culturais e organizações sociais. Sem devida atenção, alerta o autor, tende-se a simplificar as relações de poder, práticas situacionais e significados subjetivos escondidos por trás daquilo que chamamos de Cultura. Neste trabalho, o termo remete a atividades práticas do dia a dia que mantem regimes vivenciais. Assim como Mark Harris (2006) acho difícil dizer de uma “cultura” ou identidade definida ribeirinha como se tivesse um sistema de crenças e procedimentos com um legado milenar e estático. Foco, portanto, em práticas do dia a dia e que estão sempre se ajustando.

familiares, famílias e de outras comunidades que se encontravam morando em outros lugares na região do estuário ou até mesmo fora em lugares longínquos – como França e Florianópolis.

Um número expressivo dos residente se encontrava vivendo na cidade de Abaetetuba, estes eram principalmente crianças e mães. Em Abaetetuba há “uma rua inteira só do Capim” me explica uma de minhas anfitriãs quando fui passar uma estadia em sua casa na cidade. Ela morava nesta rua, em uma casa de seus avós. Como muitos residentes, vivia em Abaetetuba para ter melhor acesso a institutos de ensino, internet, energia e várias outros serviços da qual precisava para trabalhar. Estudos são um dos maiores motivos para os residente do Capim residirem na cidade de Abaetetuba.

Dentro da própria ilha conseguimos ver um emaranhado de relações. Em um setor da ilha conhecido como Caratateua, os moradores são majoritariamente descendentes de comunidades quilombolas que vivem não muito longe da ilha Capim. Não é só em Caratateua, mas muitos residentes da ilha são descendentes de migrantes de ilhas próximas. Conheci a várias pessoas na ilha que foram morar no Capim após se casarem, mas que são de outras ilhas. Muitas mulheres da ilha comentam jocosamente que, não muitos anos atrás, o principal “produto de exportação” do Capim não era açaí, mas as mulheres que partiam de lá para casar-se; e os homens, por sua vez, também participam dessa sátira e comentam que vão a outras ilhas em busca de mulheres porque no Capim correm o risco de se relacionarem com parente próxima. Os exemplos (em números ou em piadas dos residente) se estendem e reafirmam a forte rede relacional do parentesco na vida dos residente do estuário.

As atividades que garantem a formação e reprodução de unidades domésticas e redes de parentalidade são centrais na decisão de seus modos e fazeres de vida (Harris, 2017; Adams et.al, 2006). Olhando as atividades deste arquipélago relacional há uma circulação de pessoas e coisas entre as ilhas e a cidade, formando um circuito efervescente de trocas que constroem regimes de parentalidade, trabalho e habitação. Frequentemente residentes mandam ou recebem encomenda de seus familiares de outras ilhas ou da cidade, ou até mesmo viajam passando temporadas com parentes distantes. Basta pensar nas bazaras cheias onde comecei descrevendo. Toda a comunidade compartilha um longo histórico dessas redes de relação. Só falar das histórias e das relações de parentesco das famílias da ilha do Capim daria uma monografia a parte.

O antropólogo Mark Harris (2017) costuma adotar o neologismo de Arjun Appadurai (2004), “etnopaisagem”, para descrever e qualificar o modo de convivência e variabilidade das comunidades viventes do/no estuário amazônico. Este refere-se a um regime heterogêneo de comunidades engajadas em fazeres de vida compartilhados: embora os grupos distingam-se em seus devires históricos (ribeirinhos, quilombolas, seringueiros), compartilham territórios (ilhas, rios e terra), modos de vida (pesca, coleta, caça, agricultura e outras atividades práticas de seus conhecimentos) e relacionam-se intimamente (em parentesco, relações de trabalho, trocas e rituais). Aqui desejo remeter este regime de vida no/do estuário ao que a antropóloga Anna Tsing (2022) chamaria de “assembleia polifônica”: espaços agrupados por diversos e diferentes regimes de vida que convivem por meio de fazeres de vidas intrincados. As assembleias são espaços geradores de viventes: “seres (não só humanos, como animais, plantas, bactérias) constituídos por uma pluralidade de processos vitais como nascimento, nutrição, crescimento e morte, por exemplo” (Coelho Pereira, 2021; pp. 20). O termo assembleia polifônica de Tsing é preferível em minha descrição porque retoma os regimes de vida dos ribeirinhos firmados para além daqueles expressos em suas relações étnicas e práticas humanas, como também em regimes com outros viventes do estuário e de seus processos vitais. Se o rio pode ser um risco à vida – como pude ver – ele também é importante para descrever como esta se constitui. Olhar, ouvir e escrever sobre estes outros regimes viventes torna-se crucial para descrever, reconhecer e acompanhar os fazeres de vida dos residentes.

Durante a pesquisa, ouvir sobre a vida e os fazeres das pessoas ocorre em conversas sempre entremeadas com o estado dos rios, peixes, açazais e da sazonalidade. Deve-se estar atento ao ambiente, pois devido a ele muitas vezes tive que adiar entrevistas ou cancelá-la por conta de estar no horário de subida do rio ou hora da chuva de alta precipitação e/ou do ciclo de inundação da várzea. As mudanças impostas pela paisagem do estuário condicionam a vida. Elas mudam inteiramente o ambiente a cada estação: as mudanças no rio resultante de chuvas aumentam ou diminuem a margem ou os ciclos de marés e podem afetar a topografia do território. Esse é o caso, principalmente, em ilhas com áreas alagáveis, chamadas de várzea. Este caráter transformativo propicia ambientes práticos para reprodução, alimentação e proteção de vários seres viventes. O açaí, por exemplo, é uma espécie que aproveita os períodos de dezembro a setembro, quando a várzea é inundada devido aos altos índices de precipitação e suas raízes se nutrem nas alagações que trazem ricos nutrientes de matéria orgânica na forma de sementes,

minerais, folhas, galhos, flores, restos de animais. Também o camarão e várias espécies de peixe se valem das enchentes da várzea para alimentação e isso não exclui os humanos (Ver Coelho Pereira, 2021). Nisso, é na enchente do rio ou inundação da várzea que se faz um momento de pesca, uma prática importante para alimentação dos residente.

A convite de alguns interlocutores, aproveitei dessas condições para acompanhar atividades como a pesca. A pesca é uma atividade central nos fazeres de vida das comunidades ribeirinhas do estuário. Também é uma atividade difícil de acompanhar. Pelas histórias dos pescadores, a prática sempre envolve muita incerteza: os peixes podem demonstrar astúcia, as águas bastante temperamentais e as ferramentas serem “traíçoeiras”. É uma atividade que exige que se crie várias mediações para tornar possível viver disso: saber o movimento dos peixes, conhecer o ciclo das águas e estar atento aos perigos do barco e anzóis. A subsistência e reprodução social por este tipo de prática não depende apenas do trabalho e ferramentas, mas também na formação de relações e pessoas engajadas em conviver com esse ambiente (Sautchuk, 2007). Pescar, para além de uma forma de captura é uma forma de estar atento e engajado às assembleias vitais do estuário. Essas atividades praticadas no dia a dia, não só a pesca como o apanhar açaí, transportar pessoas e inclusive o caminhar pela ilha são engajamentos com o ambiente e seus viventes (Ver Ingold, 2002).



*Figura 1 – Para pegar açaí se usa a peconha, um laço feito de fibra em que os apanhadores usam para apoiarem os pés contra o caule da palmeira. Data: 02/09/2022; verão amazônico. Fonte: autor*

Questões importantes permeiam esse regime de vida em assembleias, como quando as atividades práticas dos residentes não têm sucesso. O que se faz quando redes de pesca voltam vazias, as palmeiras do açaí não dão frutos e não está sendo possível aproveitar-se desses outros regimes viventes?

Minha chegada na ilha do Capim foi no final de agosto de 2022 quando já tinha passado o que chamam de “chuvas do bento”, que indica o começo da safra do açaí. Esperava encontrar uma grande movimentação em torno do açaí. Para minha surpresa havia poucos apanhando o fruto. Os moradores me falaram que aquele ano a safra estava atrasada. Além do açaí, vi as redes de pesca lançadas ao mar voltarem sem peixe, capturavam somente arraias e lixo. Nem sempre as coisas dão certo como nós antecipamos. Os fracassos então acompanhados foram tantos que meus interlocutores-amigos chegaram a sugerir com tom jocoso que eu era o *panema*: referindo a uma pessoa que não traz sucesso. Mas o erro não estava em mim, como depois me afirmaram; atividades práticas do dia a dia vivem falhando.

Os residente têm que conviver com a insegurança de não serem capazes de prever a safra do açaí, não ter sucesso na pesca ou ver suas ferramentas falharem. Para o antropólogo Tim Ingold (2015) a impermanência de processos vitais, relações ambientais e até mesmo dos sociais faz com que as atividades práticas e regimes de vida sempre estejam em um modelo adaptativo. As pessoas sempre estão fazendo adaptações em reação à impermanência, a fim de proporcionar arranjos de vidas viáveis. É o que Tsing (2015) chama de “arte de notar” ou o que Harris (2006) explica do modo “sempre ajeitando” dos regimes de vida e atividades práticas das populações residentes da Amazônia. As possibilidades para notar e formas de “se ajeitar” são muitas, basta ver as relações que pessoas tem com os demais viventes.

Mas a arte de notar e se ajeitar dos residentes está para além de relações com viventes. Certa vez, vi alguns moradores em grande comoção com a notícia de naufrágio, que foram muito comuns naquele período de minha estadia entre agosto e setembro. Quando naufragam balsas de mercadorias isso pode ser um momento de oportunidade para “arte de notar”. Me contaram que uma vez naufragou uma embarcação cheia de cerveja e que todos prontamente ajeitaram suas *rabetas* (canoas de madeira motorizadas) para “pescar” a bebida que saiu boiando. Aproveitou-se a fortuna da ocasião para uma

festa com a cerveja, mas contaram que poderiam muito bem ter vendido na cidade ou a outros residente para ganhar uma renda.

No estuário, o sistema fluvial é o meio principal de transporte de mercadorias. Os residente de Abaetetuba conhecem muito sobre os circuitos de mercadorias que passam por seus rios e há muitas formas de se aproveitar dessas passagens. Boas histórias de vida podem sair dessas mercadorias e balsas que passam por estes rios. Outras vezes, essas histórias acabam tendo um tom macabro, como de uma vez que a balsa que naufragou transportava gado e por semanas se pôde ver carcaças de boi flutuando no rio. Essas coisas imprevisíveis, como no caso dessas duas mercadorias flutuando no rio, se emaranharam na assembleia do estuário podendo proporcionar oportunidades fortuitas ou surtir efeitos perturbadores na vida das pessoas. Aproveitar-se das mercadorias está longe de ser uma anomalia para os fazeres de vida das comunidades ribeirinhas (Ver Harris, 2006; Nugent, 1993). Neste trabalho, tento entender os fazeres de vida dos residente do Capim e de demais grupos do estuário enquanto engajados com a circulação de mercadorias, isto é, com regimes para além daqueles de viventes do estuário, olhando para os regimes de troca, principalmente, os regimes de e para mercado. Fazer a vida no estuário implica mais do que a capacidade de aproveitar outros regimes viventes locais, como também participar de regimes que atravessam suas vidas – as vezes em escalas, regionais, nacionais e até globais. Nesse sentido, “estar sempre se ajeitando” – explica Harris – envolve relacionar-se não só com a floresta, mas também com o mercado.

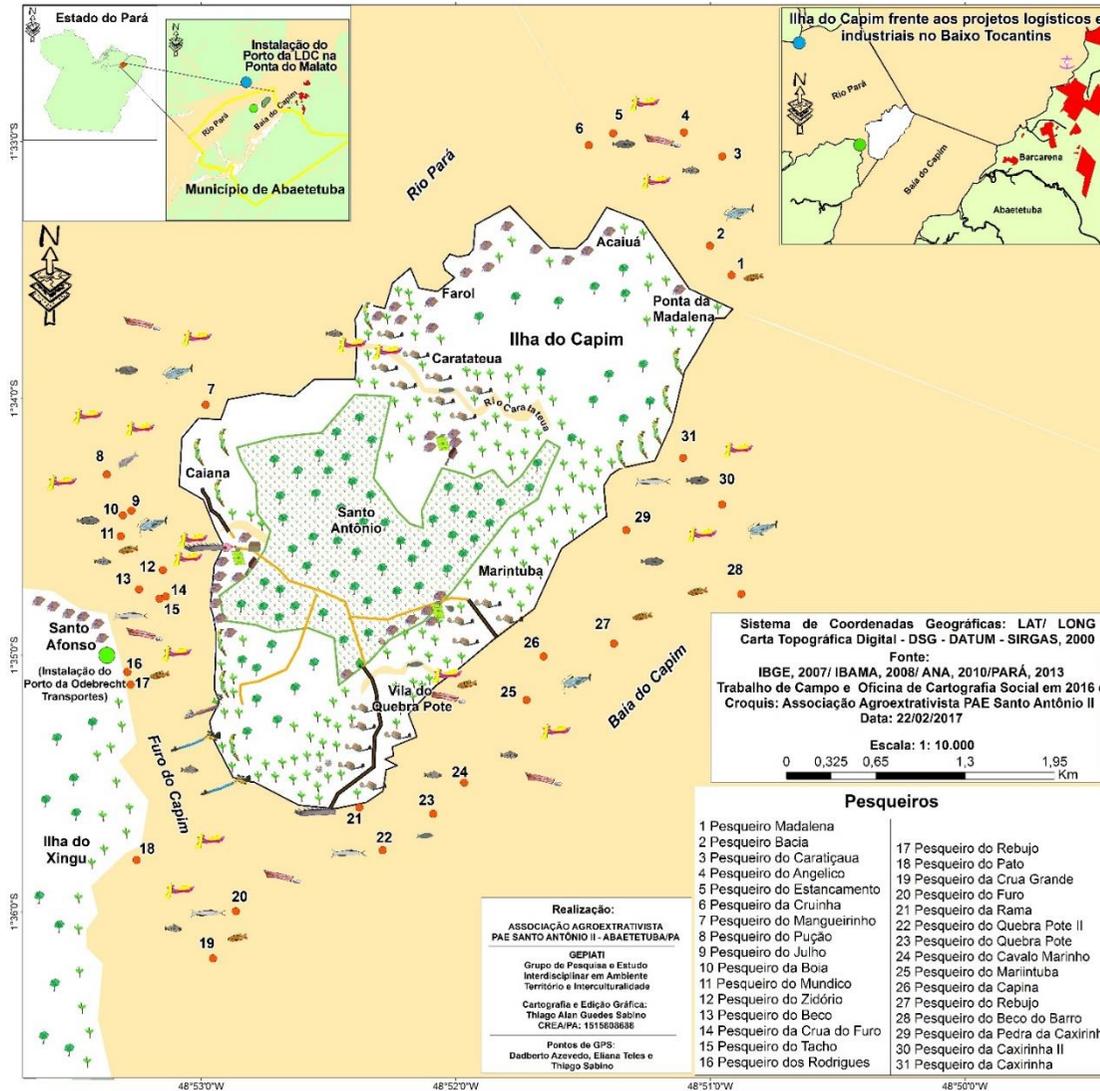
### **Problemas com banzeiros**

Relatos de interlocutores-amigos contam de uma vez que uma balsa que carregava toras de madeira naufragou a oeste da ilha. Com a ajuda dos residentes, a tripulação toda foi salva, mas o produto e embarcação afundaram. Poucos dias depois do naufrágio a empresa transportadora daquela madeira mandou uma frota de embarcações para recuperar o conteúdo; engenheiros, técnicos, mergulhadores e navegadores ficaram dias recolhendo a madeira submersa. Deixaram (ou talvez possam ter esquecido) os dejetos da balsa lá no fundo – e que hoje deve ter virado morada dos peixes. Tais balsas de mercadorias provocam muita agitação e comoção no rio e, muitas das vezes, passam deixando um estrago grande.

Há muitas outras dessas balsas de carga circulando por aquele lado oeste da ilha, chamado localmente de *furo*: um estreito de água passível de ser navegado e pelo qual dois rios se conectam. O *furo* é ideal para fazer o caminho mais curto até o porto de Abaetetuba e, também, mais seguro por não conterem tanta maresia do estuário. Muitas navegações passam por lá. Navegadores – e empresas – ficam felizes em poder encurtar o tempo e risco da viagem. O “*furo do Capim*” é conhecido como um estreito estratégico para se transportar seguramente mercadorias. Na maior parte da minha estadia fiquei no lado da ilha virado para o *furo*. Todos os dias contava mais de meia dúzia de navios atravessando este ponto. Atravessam tanto de dia quanto de noite. Se eu fosse a outros pontos da ilha, poderia contar ainda mais delas circulando ao redor. A Ilha do Capim está situada na confluência dos rios Tocantins e rio Pará, no estuário do rio Amazonas. Sua localização fica no centro da trajetória de circulação de mercadorias que passam por este rio. Ao leste da ilha, no limite do município de Barcarena com Abaetetuba, localiza-se o complexo Hidro-Alunorte, portos para navios de transporte de minérios, grãos e gado; a nordeste localiza-se um Terminal de uso privado (TUP) para transporte de carne e grãos (em processo de licenciamento ambiental); e a oeste, está em andamento um processo de posse indevida de terras pelas empresas Cargill Ltda e sua subsidiária *Bricks Logística*, iniciado em 2015. Deyvson Azevedo (2023), ilhéu do Capim aponta que experiências e situações de conflito com empresas mineradoras (Hidro Alunorte), portuárias (Cargill; Bricks Logística) e transportadoras (Bertolini; Passarão) tem acontecido desde a década de 1970.

Estes circuitos têm deixado grandes impactos e distúrbios na região. Em 2017 foi lançado uma “Cartografia da Cartografia Social” que reúne relatos de residente do Capim que falam destes desafios do território e mapeia os impactos (Mapa 2), como a redução da biodiversidade, impactos à pesca e estratégias de vivência e preservação de recursos e impactos à saúde dos moradores.

## Mapa da Ilha do Capim, Abaetetuba-PA



## Legenda



Mapa 2 Ilha do Capim, Abaetetuba- PA. Fonte: ALMEIDA, Alfredo; MARIN, Rosa; MARTINS, Cynthia. 2017. *Boletim Cartografia da Cartografia Social: uma síntese das experiências - Ribeirinhos da Ilha do Capim: frente aos grandes empreendimentos do Baixo Tocantins – N. 8.* Alfredo Wagner Berno de Almeida, Rosa Elizabeth Acevedo Marin, Cynthia de Carvalho Martins (Org.). Manaus: UEA Edição es.

Enquanto estive na ilha do Capim, várias vezes fiquei sentado à margem do rio, algumas vezes sozinho e outras acompanhado de algum interlocutor, observando a movimentação dos navios de grão, madeira e outras mercadorias. A passagem agita as águas e provoca aquilo que é conhecido como *banzeiro*: ondas provocadas por uma embarcação em deslocamento. Depois de certo horário era preciso se recolher porque o rio começa a subir e inundar a margem. O rio vem estendendo o banzeiro e sua agitação vai erodindo a margem da ilha. A cada ano a erosão faz a beira da ilha e os residentes recuarem ainda mais para dentro da ilha. Arraias que vivem no fundo daquele rio também estão recuando assustadas, fogem e se engancham nas redes dos pescadores ou entram nas várzeas. Se você andar na várzea quando alagada, corre o risco de ser picado por uma arraia refugiada, algo que já aconteceu com crianças, adultos e idosos da ilha. Residente pescadores avisam que estes navios não só assustam arraias como amedrontam os peixes, que acabam fugindo para outro lugar ou para o fundo onde não conseguem ser pescados. Na Cartografia (2017) uma síntese de relatos e experiências dos residente com estes circuitos aponta para extinção de peixes (pg: 16-7), contaminação do rio por conta da água de lastro (pg: 7), açáís secando (pg: 6) e outras árvores frutíferas (pg: 15) e roças empobrecidas (pg: 3). Na falta de não ter mais com o que conviver, os residente do Capim temem que cedo ou tarde também terão que fugir para outro lugar fora da ilha, mas não veem perspectiva que possam fazer uma vida boa em outro lugar:

“Nós estamos encurralados com esses grandes projetos, que eles dizem que é o progresso que tá chegando que vai beneficiar todo mundo. Não vai beneficiar não, porque o pescador, nós, somos doutores da nossa profissão (...) se a gente cair num bairro de uma cidade, numa favela de uma cidade, nós somos bandidos porque ninguém sabe fazer nada né, e ai vai os nossos filhos usar droga, que não tem o que fazer, né, e o que é que a gente vai fazer é morrer né, porque nós não sabemos fazer outra coisa, nós somos doutores aqui mas lá nós somos mártires da sociedade! Esses são os problemas que eu vejo assim seríssimos dos nossos pescadores, nós estamos nesse momento encurralados” (Cartografia da Cartografia social, Arminho Soares Azevedo: pp, 6)



*Figura 2 - Balsa madeireira atravessando o Furo do Capim. Data: 02/09/2022; verão amazônico. Fonte: autor*

Essa história me lembra as cenas que Anna Tsing (2005) acompanhou pela cordilheira de Kalimantan do Sul, Indonésia, na década de 1990. Ao invés dos navios e rios, ela viu estradas madeireiras cortando a floresta; circuitos de mercadorias, movimentadas por caminhões transportando as riquezas da terra destruíam pomares e antigos locais de comunidades, erodiram montanhas, atolavam passagens e inundaram colinas. Para fazer comparações e trazer exemplos eu não precisaria ir muito longe: Cristina Maneschy (1993) mostrou como a ampliação do eixo rodoviário no município de São Caetano de Odivelas, Pará, precarizou as condições de vida das comunidades de lá, ambiente e relações sociais. Cenas como essas nos chocam. Essas provocações causadas pelos circuitos de mercadorias bagunçam os fazeres e processos vitais, remetendo àquilo que Tsing (2004) intitula como “fricções” causadas pelo capitalismo global: perturbações e engajamentos que regimes globais (como a cadeia de mercadorias) geram em espaços de convivência. Os circuitos de mercadorias e seus regimes de exploração descontrolados vão restringindo as dinâmicas ecológicas locais e desarranjando os sistemas locais de subsistência (Tsing, 2004; Turner *et al*, 2022). Como viver neste lugar recinto de ameaças? Seguindo os apelos de Tsing(2004: 5): “o estado de fricções nos lembra que os encontros (para o bem ou para o mal) podem levar a novos arranjos culturais”. Aqui interessa saber o que a agitação e fissuras causadas pelos circuitos faz com a vida dos residente e como eles “vão se ajeitando” a isso.

## O ribeirinho com moto serra

O “*ribeirinho com moto serra*”<sup>17</sup> (Nugent, 2006:26) é um exemplo potente dos cenários que venho descrevendo; ele é um exemplo do que e de quem encontramos nas frentes mercantis amazônicas; tem a dizer tanto do saber-viver ribeirinho (o modo de se ajeitar) como das perturbações que encontramos com os seus regimes de vida. Certa vez, um de meus interlocutores apontou e me explicou que a tripulação das balsas com madeira que diariamente víamos atravessando o furo do Capim era de ribeirinhos que conhecia; e que a extração de madeira, também foi feita por eles. Ele já esteve no lugar destes homens e me explicou o que e quem viu quando trabalhou no circuito das madeiras: nas áreas de extração e desmatamento da floresta, encontramos uma mão de obra ribeirinha, muitos homens com moto serra extraindo madeira; quando carregam a balsa e navegam pelo circuito que passava pelo furo e desembarca a madeira no porto de Abaetetuba, pessoas como os atravessadores, carregadores, fiscais ambientais corruptos e gerentes de comércio, encontramos ribeirinhos e não-ribeirinhos trabalhando, “tem vários tipos de gente”; no final do circuito, na outra ponta, estavam os compradores que, nesse caso, não sabia o meu interlocutor quem eram, onde viviam ou do que faziam com a madeira, mas sabia que estes não eram ribeirinhos, mas sim homens e não eram brasileiros. Os ribeirinhos que cortaram e atravessam a madeira foram chamados de “práticos”, nome que se dá quando contrata alguém para um serviço que envolve um conhecimento prático do territórios e rios. Práticos são importantes para a extração e fornecimento de mercadorias que tanto pode ser para madeira quanto outro produtos, como açaí. Quando nos aproximamos do “frente” desses circuitos, percebemos que ribeirinhos e seus fazeres de vidas estão envolvidos na penetração da floresta, na expansão das áreas de exploração, nos meios de circulação e acumulação global de mercadorias.

O antropólogo Stephen Nugent (2006) é quem gosta de usar a figura do “ribeirinho com moto serra” e alude a ela para retomar a presença que ribeirinhos têm nas cenas mais utópicas e distópicas da Amazônia. A utopia refere-se ao mundo dos fazeres de vida e suas moradas em assembleia de viventes, a territórios antropomórficos marcados pelos plantios e histórias de uso de seus descendentes e diversas formas de utilização de

---

<sup>17</sup> No original, escreve “caboclo com moto serra”. Alterei para manter uma linguagem mais fidedigna à auto-determinação de meus interlocutores ao nome que meus interlocutores preferem. Embora muitos ribeirinhos usem o termo caboclo para se referenciar, este tem uma conotação pejorativa na Amazônia.

campos, matas e rios; distopia, por sua vez, é o desenvolvimento de um modo de ocupação predatório que vem acomodando os circuitos de mercadorias, a procura feroz e uso de recursos. Encontramos ribeirinhos nestes diferentes recortes das paisagens amazônicas: residindo em territórios preservados e trabalhando na extração e pilhagem da floresta. Nugent argumenta que, antes de serem apenas figurantes e mão de obra para interesses exteriores e supostamente “modernizantes” que penetram a Amazônia (como os terceirizados e fornecedores de empresas de extração ou os “guardiões” das ONGs ambientalistas), o mundo do ribeirinho é que produz as capacidades dessa modernidade amazônicas. Os recursos não surgem do nada, precisam de produtores e “práticos” que apontam, buscam e tornam aquilo um produto de extração. Vemos, então, que os fazeres de vida não são apenas para reprodução de viventes do território ou uma mão de obra barata do mercado, mas que eles permitem a transformações da floresta e possibilitam externalidades ocuparem e se relacionarem na Amazônia. Meu interlocutor que me chamou atenção a esses circuitos lamenta que ribeirinhos estejam envolvidos com o desmatamento de territórios onde eles vivem. Mas esses cenários de terras sendo desmatadas por seus moradores e “guardiões” são muito comuns: Tânia Li (2015) reporta ter visto na Indonésia e Anna Tsing (2004) também. Para entender como esses cenários vem a acontecer devemos saber o que significa fazer a vida neste espaço.

Nugent (2006) descreve ribeirinhos como “campesinato histórico” da Amazônia. O uso desta terminologia procura situar os fazeres de vida deste grupo relacionados com diferentes processos de produção e acumulação de mercadorias na Amazônia (Almeida, 2021). Relações capitalistas são importantes para entender os fazeres de vida no contexto agrário – que não vive apenas da terra. Assim como muitas comunidades campesinas, eles vivem sob o regime de vida que a antropóloga Suzana Narkozy (2019) descreve como “autonomia dependente do mercado”: apesar de manterem relações autônomas de subsistência que não tem funções de e para o mercado, mas sim com a terra e aquilo que venho descrevendo de assembleia de viventes, eles também dependem da apropriação do mercado e mercadorias para mediar relações de reprodução do regime de formação de pessoas. Estudos ricos de detalhe etnográficos como o da antropóloga Débora Lima (2006) acompanharam o modo como estes fazeres de vida das populações ribeirinhas amazônicas, como a pesca, roças e coleta podem ter “autonomias dependentes” do mercado. Vemos que o peixe, a farinha, o açaí e o produto das práticas de vida dessas populações ribeirinhas são destinados tanto na mesa das famílias quanto atravessando

portos, para venda no comércio nacional e internacional. A antropóloga aponta que produzir para consumir ou produzir para vender, ambas ajudam no lócus do regime de vida ribeirinho, a família: a principal referência do regime de trabalho e produção, a referência da circulação e o núcleo do consumo (Lima, 2006). Dessas considerações ressalta uma importante reflexão para a descrição dos territórios ribeirinhos: aquilo que se chama de morada ribeirinhas (as assembleias polifônicas) são gerados de produto não só endógeno de relações de subsistência de seus viventes (humanos e não-humanos), como também de produtos para relações exógenas, aqui entendidos como os processos de expansão de mercado e acumulação de mercadorias.

O “ribeirinho com a motosserra” não é diferente da figura do ribeirinho manejando o açazal. Essa é a figura principal do presente trabalho. Os açazais são áreas florestais dominadas pela palmeira do açai. Existem açazais que parecem uma plantation, mas a maioria dos açazais, de toda forma, são agroflorestais (Brondízio, 2002): a palmeira é dominante, mas não domina a paisagem que dispõe de outras espécies produtivas que coexistem ali. Na ilha do Capim os residente manejam seus açazais para estimular estes a produziram mais fruto; podam e capinam o açazal para a palmeira não ter que competir por nutrientes com as outras espécies, gerando assim mais fruto. Nenhuma família no Capim consegue comer todo açai de seus açazais, a maior parte da produção é destinada à venda. Os açazais são o símbolo potente que rodeiam as moradas dos ribeirinhos: uma assembleia polifônica mediada por relações de mercado. Eles nos lembram que é possível ter assembleias vivas que mantem relações exógenas, não sendo preciso cortá-las. Parte de um dos objetivo deste trabalho é olhar para os açazais para entender a relação que as áreas de moradas ribeirinhas (e suas assembleias) tem com os processos exógenos, este sendo as relações que tem de e para mercado. Assim como um “ribeirinho com moto serra” ela pode nos oferecer uma das imagens mais vividas da “modernidade” amazônica, como o desenvolvimento e transição agrária.

Como muitos outros antropólogos, no presente trabalho me interessa entender em que consiste os fazeres e áreas de moradas de pessoas (e viventes) quando envolvidas em processos adaptativos impostos pelas impermanências, perturbações e alteridades que a vida lhes coloca (Tsing, 2019; Ingold, 2002). Importa ver os diversos vínculos alternativos, exteriores, históricos e dinâmicos pelos quais as comunidades são forjadas. Ao contrário do imaginário popular e, inclusive, a de muitos antropólogos, as comunidades ribeirinhas historicamente fazem a vida por meio de processos de acúmulo

de capital, relações de mercado e uso de mercadorias; não tem como entendermos essas comunidades isoladas ou estranhas ao capital, mas em relação e expansão com ele (Wolf, 1982).

## **B. Processos de acumulação capitalista na Amazônia**

Envolvendo dados oriundos de documentos, autores terceiros, bem como a etnografia da vida de certos residentes do Capim, retomo alguns processos históricos de produção e circulação de mercadorias na Amazônia que formaram certas dinâmicas da frente de expansão econômica na região. Meu esforço é em descrever como diferentes modos de produção e circulação se relacionaram a processos de acumulação primitiva na Amazônia.

Entendo o desenvolvimento do mercado amazônico operando por um regime econômico na forma mais convencional de frente econômica: busca para uma pilhagem acumulativa de recursos de alto valor de mercado. Três exemplos idiossincráticos recuperam a diversidade de regimes de fornecimento e obtenção de mercadorias que emergiu em relação ao caráter de desenvolvimento regional do mercado amazônica, cuja característica totalizante tem sido o papel do capital mercantil. Estes seriam exemplos do processo de formação do que Stephen Nugent (1993) chama de “complexo caboclo”. Como se trata de frentes de expansão, a rapacidade é caráter essencial deste devir histórico. Encontro nesta discussão deste complexo a conclusão de que regimes de vida, trabalho e outros por assim ditos na rubrica “culturais” ou “tradicionais” emergem com processos históricos de acumulação. Conforme Eric Wolf (1982) reforça, a história do capitalismo é uma história de mutualidade e experiências heterogêneas de contato com diferentes populações pelo globo.

### **Questão amazônica**

A primeira vez que ouvi falar sobre a Amazônia deve ter sido quando eu era uma criança (início dos anos 2000). Nesse momento, devo ter visto uma foto da região em alguma sala de aula, talvez na aula sobre geografia, ou por alguma leitura feita do livro didático da escola privada do centro-oeste brasileiro da qual eu frequentava. Ora ou outra,

devo ter visto imagens da Amazônia aparecer nas notícias que via na televisão quando estava junto de meus pais. Esses momentos de aprendizados eram raros e pouco informativos.

Uma boa descrição daquilo que eu fui informado sobre a Amazônia no início dos anos 2000 era de que “a Amazônia era uma planície monótona; uma floresta tropical uniforme; um ambiente hostil à civilização; de ocupação relativamente recente; esparsamente populado; *habitat* privilegiado por povos pequenos, isolados e dispersos; culturalmente dependente de regiões mais desenvolvidas; e permanentemente sob ameaça”; um repertório de ideias repetida do mesmo falatório que o antropólogo Henyo Barreto Filho (2021) diz também ter conhecido na sua juventude escolar. No caso deste antropólogo, isso foi na ditadura brasileira, na década de 1970.

Já havia na minha época escolar algo a respeito à floresta chegou a mudar, acrescentou-se, assim, mais um título à lista de ideias que o antropólogo descreveu. A Amazônia era patrimônio nacional brasileiro! Isso deu uma aparência mais bonita e uma nova visibilidade para a floresta. Lembro que na minha escola fundamental dizia-se que a floresta era nosso patrimônio nacional, de que foi pensada para estar na bandeira brasileira: o pano de fundo verde no Brasil simbolizava a Amazônia, que então envolvia o losango amarelo símbolo da riqueza (o ouro); o azul era o céu e o branco era a “paz” que seria regida pelo lema “ordem e progresso”. O real motivo pelas cores da bandeira não é esse. A ideia por trás daquela história sobre cores é de que queriam que eu soubesse valorizar a floresta: a sua abundância era símbolo da riqueza da nação, um orgulho.

Tal tipo de relato e descrição da região da Amazônia Legal parece existir há décadas. Ela leva as pessoas a imaginar que a maior floresta tropical do mundo é o “paraíso” que está lá intocado e a nosso alcance de forma “gratuita”. Pior, faz pensar que a floresta se resume a riqueza. É essa facilidade imaginada na pilhagem de recursos o fundamento daquilo que Marilene Silva (1994) chama de “questão amazônica”: de que muitos, por muito tempo e muitos esforços vem procurando saber como tornar esse paraíso parte de sua riqueza. É a expressão mais convencional daquilo que se entende como frentes econômicas: a expansão e acúmulo de mercadorias por meio da pilhagem de espaços relatados como “livres” para ser extraídos (Tsing, 2005).

Pensar neste imaginário que libera tanta rapacidade leva a Marilene Silva a remontar períodos coloniais (Silva, 1994). Na imaginação popular que tratei aqui, não

muito parece ter mudado desde então. O primeiro relato europeu documentado que se tem da Amazônia data do início do século XVI, escrito pelo *conquistador* espanhol Francisco de Orellana: trata-se dos diários de bordo quando este navegou descendo o Rio Amazonas em busca da cidade mitológica de *El Dorado*. Escreveu o *conquistador* sobre ter ficado maravilhado com a paisagem rica em espécie e densamente povoada de pessoas que via às margens do Amazonas; dizia ter visto trilhas à margem do rio, que adentravam aquela densa floresta amazônica até chegar em grandes aldeias indígenas, as quais descreveu como cidades; os caminhos conectavam várias aldeias e territórios ocupados pelos indígenas<sup>18</sup> e ao redor deste complexo florestal de aldeamentos estendiam-se nichos cheios de recursos e especiarias que serviam para alimentação e subsistência da população local<sup>19</sup>. Relatos como estes do “Novo Mundo” impressionavam a muitos europeus. Embora não houvesse cidades de ouro, levas de europeus foram a Amazônia para tornarem-se ricos. Faziam-se ricos dos recursos florestais, que eram levados em bandos como substitutos das mercadorias de alto valor que circulariam pela Europa. Isto foi acumulação primitiva: a extração e separação brutal de produtos e meios de produção de terras de comunidades indígenas.

A história de Francisco de Orellana nos lembra que a Amazônia começou chegando nas metrópoles por meio de relatos e mais tarde como fonte de mercadorias. A riqueza é algo primeiramente imaginado, escrito e depois algo a ser perseguido; como diz Mauro Almeida (2021), um modo de pensar o mundo (ontologia) que permite certa prática econômica (a extração). Uma boa descrição densa, poética e imaginativa dos viajantes, naturalistas, bandeirantes e missionários foram os fundamentos de administradores que nunca pisaram para além de suas metrópoles, mas que formulavam mandatos de busca, apreensão e expansão que instauravam nas experiências coloniais da Amazônia (Souza, 2019). Relatos não eram (e não são) apenas documentos históricos; também servem como informativos e prognósticos; nos lembram de que mais do que referências históricas, são verdadeiros artefatos relacionais, como explica a antropóloga Annelise Riles (2006).

A escrita daquilo que vemos como a “questão amazônica” providenciou inserção da Amazônia como uma região de expansão para o acúmulo de recursos primários e mercadorias (Silva, 1994). Desde então a história da região apresenta uma série de

---

<sup>18</sup> Ver Heckheberger para uma visão sobre essas redes de aldeamentos

<sup>19</sup> Ver Neves e Heckhenberger para uma visão sobre a afluência de recursos

incursões, penetrações e exploração de grandes distâncias territoriais, arredamento de um contingente demográfico de mão de obra local e domesticação de um ambiente a preceito de gerar a riqueza de Nações do Norte Global.

### **Ciclos viciosos**

A historiografia da Amazônia costuma ser contada por periodizações pautados em ciclos econômicos (Souza, 2019; Costa 2012; Nugent, 2008; Harris, 2017). O ciclo econômico demarca um período de obsessão em lucrar com um mercadoria totalizante que estrutura e demarca complexos e relações sociais a seu favor. Durante um ciclo, diversas pessoas, instituições e eventos são direcionados à busca e ao lucro desta mercadoria. Tal mercadoria pode ser lida como um “fenômeno social total” (Mauss, 2017).

Na história de um ciclo, tem-se uma primeira fase de efervescência e expansão das atividades e relações que constituem um circuito de mercadorias e, depois, se fecha quando a mercadoria não consegue gerar o maior acúmulo de capital no mercado, relegando este a um segundo plano. De modo geral, a história brasileira é narrada por uma sucessão de ciclos de mercadorias, como o pau-brasil, cana-de-açúcar, ouro e café (Furtado, 1959). Assim, contadores de história como Celso Furtado descrevem com convicção que um produto de e para o mercado se impõe e irradia sob demais setores da economia (subsistência, padrões de consumo, relações domésticas, reprodução de pessoas e objetos) figurando como um objeto de inteligibilidade histórica suficiente para determinar a estrutura de relações locais daquele período<sup>20</sup>.

Tal modelo historiográfico assemelha o que Karl Marx (1982) chama de “fetiche de mercadoria”: a projeção do produto como instrumento narrativo que obscurece diferentes e diversas relações sociais. “Fetiches”, desses modo, acabam desconsiderando relações de poder e relações sociais por trás de mercadorias – como a superexploração do trabalho, escravidão, trabalhos não remunerados e dinâmicas culturais. Seria, por assim dizer, um modo capitalocêntrico de leitura histórica. O modelo historiográfico de ciclos, portanto é incapaz de discriminar e qualificar diferentes relações econômicas presentes em suas leituras econômicas, como, por exemplo, a produção de mercadorias da pequena

---

<sup>20</sup> Muito diferente da proposta de Kopytoff da biografia de mercadorias como adotada neste trabalho.

produção de alimentos que supre a subsistência local de elites e trabalhadores (Linhares & Teixeira, 1981) tampouco descrever as atividades práticas de pessoas e comunidades intimamente entrelaçados na expansão e acumulação do mercado.

Um dos objetivos do presente trabalho está em retomar a descrição de diferentes atividades e práticas que estão ligadas à expansão mercantil e acumulação capitalista na Amazônia. É um tanto desafiador encontrar fontes de informação para relatar processos tão invisibilizados. Este esforço se torna um atividade política baseada em contar histórias e relatos de grupos e pessoas historicamente invisibilizadas (Ver Adams *et al*, 2006) e que “vivem em ruínas” (Ver Tsing, 2019) daquilo que então estamos vendo como a “questão amazônica”. Exige uma análise, que, portanto, questiona em que medida, e até quando, seria possível falar das frentes de acumulação de mercadorias por alternância de ciclos.

Os trabalhos de antropólogos como Stephen Nugent (2008) e Mark Harris (2006) ou economistas como Francisco Costa (2012) são empenhos notáveis da leitura sobre mercado amazônica que enfatizam diversidade econômica – mesmo que os autores não usem o termo. Nestes trabalhos, podemos ver como as frentes de acumulação de mercadorias como borracha (ver Nugent, 2008) ou cacau (ver Harris, 2006) se formam em circuitos de mercadorias por relações para além do mercado.

O fornecimento de mercadorias amazônicas compreende um enorme esforço que tem como sua face um circuito de mercadorias de “gastos malbaratados” (Ramos, 1991). À referência de alguns momentos críticos expressados pela antropóloga Alcida Rita Ramos (1991) temos o período de buscas por “drogas do sertão” (1600s – 1700s), o ciclo da borracha (1800s – 1900s) e o ciclo dos megaprojetos de fundos privados e estatais do começo do século XX. Tem-se neles um enorme contingente demográfico formado por comunidades autóctones na condição de agentes involuntários e figurantes de diferentes pilhagens de recursos mantidos por grandes gastos providos por investimentos exteriores, sempre na busca de um rápido retorno capital, independente de altos desgastes internos. O saldo é um enorme desgaste tanto para regimes ambientais quanto conviviais. Este devir histórico então formou pessoas e comunidades que Stephen Nugent (1993: 205) chama de “complexo caboclo”: uma diversidade de regimes de vidas interligadas ao fornecimento e obtenção de mercadorias que emergiu em relação ao caráter de desenvolvimento regional do mercado amazônica, cuja característica totalizante tem sido o papel do capital mercantil na reprodução destes. A seguir, retomo alguns momentos

críticos que iluminam esse complexo mercado tipicamente amazônico (Ver Nugent, 2006: 26-27).

## **Drogas e Dependentes**

Portugueses primeiro ocuparam a região amazônica a tornando uma extensão da economia colonial de *plantation*, cujos pilares eram a mão-de-obra escrava africana e a produção especializada de mercadorias coloniais – a cana-de-açúcar (Souza, 2019). Estes, por sua vez, apostavam que a exuberante floresta paradisíaca, farta em água, sol e densa em espécies seria uma superpotência para aumentar a escala de produção de seu maior mercado. Estas pretensões sucumbiram ante os experimentos iniciais que demonstraram a baixa produtividade da região para os canaviais e enfrentando o que a arqueóloga Betty Meggers (1971) descreve como o “paraíso falsificado”.

O solo amazônico tem baixo potencial agrícola, é ácido e pobre em nutrientes; seu ciclo do movimento de nutrientes ao solo raso (esse sendo a massa orgânica em decomposição na superfície do solo) é interrompido por um contexto ecológico que consome nutrientes de maneira mais rápida do que o solo raso consegue absorver (Meggers, 1971). A terra amazônica é “amarelada” e pobre em carbono. O bioma local possui baixa regeneração biológica, levando a ter sistemas agrícolas de baixo rendimento – amplamente demonstrado pelos fertilizantes necessários às atividades agrícolas modernas do território amazônico. Em vista das supostas limitações e adversidades ambientais relativas à qualidade nutricional do solo amazônico, confere-se um desfavorecimento ao desenvolvimento de complexos agrícolas de larga escala como de monoculturas de alimentos – no limite, roças de pequeno porte (Neves & Heckenberger, 2019).

Com limitada capacidade produtiva para o mercado de produtos agrícolas, por sua vez, as especificidades amazônicas têm na sua paisagem uma aparente capacidade originária de produzir bens extrativistas. A floresta, em sua singularidade e estranheza, ao mesmo tempo em que limitou as possibilidades de produção de mercadorias agrícolas capazes de garantir lucro mercantil, “regalou” o colonizador com produtos “prontos”. Em comparação a práticas produtivas agrícolas desenvolvidas entre populações euroasiáticas, cuja economia dependia do cultivo intenso e estendido de plantas e animais domesticados,

o contexto amazônico demonstra possuir práticas produtivas que decorrem do manejo estratégico da diversidade de espécies silvestres, o que ecólogos chamam de “construção de nichos” (*niche construction*) (Laland, 2016)<sup>21</sup>. Muitos produtos que careciam “apenas” de serem apanhados logo se tornaram equivalentes ou substitutos de especiarias para as quais já havia mercado consolidado na Europa. Conhecidos como “drogas do sertão”, delas são exemplos: o cacau, cravo, castanha-do-pará, resinas de fins medicinais e dentre outras espécies extraídas da floresta. Entre o começo do século XVII até o final do século XVIII, o acúmulo de drogas do sertão amazônico conformou-se como a primeira frente de expansão de acúmulo de mercadorias amazônicas. O principal destes produtos foi o cacau, cuja coleta perdurou por mais da metade do mercado colonial amazônico no século XVIII (Santos, 1980).

O extrativismo de coleta não é uma tarefa de pouco esforço laboral. Penso, por exemplo, na coleta de açaí. É preciso trepar um açaizal adulto, extrair seu cacho no alto da palmeira de quase 10 metros e descer ileso e sem danos para a palmeira. Os donos de açaizais se irritam quando apanhadores machucam as palmeiras durante a coleta; isso impede que a palmeira tenha uma boa produção futuramente. Apanhar (coleta) pressupõe a preservação dos meios e relações de produção dos viventes. A efetividade do trabalho depende do conhecimento que se tenha dos fundamentos da produção dos bens em questão. Remete ao que previamente discuti sobre fazeres de vida em assembleias polifônicas. É uma atividade laboral que parte de vivência com o meio e as relações de produção e, portanto, não alienável. Tal conhecimento da coleta é fundamental para que se repitam os movimentos que fazem fluir a torrente de produtos que vão ao mercado. É diferente do sistema canavial português, como pode-se ver:

“Cana (é) plantada enfiando a cana no chão e esperando brotar. Todas as plantas (são) clones ... A cana-de-açúcar portuguesa veio junto com seu poder recém-adquirido de extrair escravizados da África. Como trabalhadores da cana no Novo Mundo, os africanos escravizados tinham grandes vantagens do ponto de vista dos produtores: eles não tinham relações sociais locais e, portanto, nenhuma rota de fuga estabelecida .... (Tais plantações são) autossuficientes e, portanto, padronizáveis como trabalho abstrato. As plantações foram organizadas para promover a alienação para um melhor controle. Depois que as operações de moagem central foram iniciadas, todas as operações tiveram que ser executadas no cronograma da fábrica. Nessas condições, os trabalhadores tornaram-se, de fato, unidades independentes e intercambiáveis. Já considerados commodities, eles receberam empregos intercambiáveis pela regularidade e pelo tempo coordenado engendrado na cana.” (Tsing, 2015: 32. Tradução e alterações feitas pelo autor).

---

<sup>21</sup> “Niche construction is understood here as the actions whereby organisms, including humans, transform the settings where they live instead of only reacting to external environmental forces” (Laland et al. 2016)

A plantação de cana-de-açúcar é um exemplo potente do que Tsing (2015) descreve como “escalabilidade”: a capacidade de expandir sem ter que mudar. As colônias no Brasil eram projetos de escalabilidade do mercado da Coroa portuguesa; tentavam aumentar sua fonte de lucro mantendo o regime de lucratividade (com *plantations* e mão de obra escravizada). Parte importante das economias capitalistas é conseguir gerar escalabilidade (Ver Tsing, 2015). Apanhar drogas do sertão não atinge – nos termos de Tsing – a escalabilidade do canavial: não conseguem ser produzidas em qualquer lugar ou por qualquer pessoa, estão constrangidas à singularidade do bioma amazônico e aos regimes de vida autóctones. Para alcançar um projeto de expansão de mercado na colônia amazônica teve que haver a redefinição do papel da agricultura mercantil para um extrativismo mercantil (Costa, 2012). O mercado de drogas do sertão postulava uma redução estrutural dos modos de produção do canavial (o trabalho escravizado africano e agronomia de *plantation*) e isso significou a redefinição das relações de trabalho que agora passaria a contar com indígenas. Para gerar um processo de acumulação capitalista sem escalabilidade é preciso aproveitar de outras formas de acumulação.

A economia baseada na coleta contou com diferentes soluções institucionais para o uso da capacidade de trabalho dos indígenas. Os aldeamentos jesuítas são o maior exemplo. As instituições de bases eclesiais se tornaram os principais projetos de penetração e colonização do território (Souza, 2019). Os assentamentos jesuítas formavam uma construção de complexos locais que serviram à transposição e internalização de práticas e projetos de subjetivação de pessoas a interesses coloniais: a exemplo da promoção de trocas ou arranjos matrimoniais<sup>22</sup> com indígenas. Através da incorporação e uso seletivo das dimensões da vida local (trocas, casamentos e relações interétnicas) os administradores coloniais formaram um conjunto de dispositivos de regulação, controle, exercício da agência e reprodução social de grupos indígenas e sua vida social, de criar vias para “pacificação”<sup>23</sup>, e como decorrência garantia de acesso aos

---

<sup>22</sup> A formação de redes de parentesco é a base do sistema econômico e político das populações indígenas locais (Lévi-Strauss, 1978): essas redes têm importante formação de meios de reprodução sexual, social e econômica das populações. Os laços de parentesco que eram formados tornavam-se vias privilegiadas para trocas, escambo, mão de obra e acesso a produtos da floresta a serem enviados para o mercado (Harris, M. 2017)

<sup>23</sup> Explica Kelly Silva (2016) que, a despeito dos complexos locais servirem à transposição e internalização de práticas e projetos de organização social e subjetivação colonial, tais fatos, contudo, não ocorrem sem resistência e tensões. A coexistência de instituições e dispositivos de poder indígena de um lado e de estruturas estatais coloniais e nacionais de outro são marcadas pela formação de dinâmicas de organização social por onde se vê cooperação e ao mesmo tempo disputas entre si. O que se observa é um complexo de práticas onde colonos e indígenas mutualmente adotam medidas de se “pacificarem” (Albert, B., & Ramos, R. et al. 2002) e reproduzirem suas identidades culturais.

produtos da floresta e formação de uma mão de obra voltada para o mercado (Harris, 2017). Também não deixaram de lançar mão de formas violentas de subjugação. Se fazia de tudo para constranger sujeitos em redes de subalternidade. Invasões e violência promovida por bandeirantes e colonos “tangenciou” vários indígenas para os assentamento missionários, forçadamente ou a procura de proteção (Cunha, 2012). Foi por meio destes mecanismos que se criou a frente de acúmulo por coleta: não por tantos trabalhadores escravizados e alienados, mas por trabalhadores indígenas endividados por aquilo que o antropólogo Marvin Harris (2017) aponta como trocas de escambo e morais entre indígenas e colonos e estrangidos moralmente como denomina Darcy Ribeiro (1970) de “fúria sagrada”. Os trabalhadores não eram alienados dos meios e relações de produção, mas sim dependentes de um complexo de instituições e relações coloniais. Uma vez no assentamento, estes eram colocados como a força de trabalho da qual se lança mão nas expedições de coleta de drogas do sertão. Portugueses dependiam de mão-de-obra indígena e a prioridade na Amazônia foi a construção de uma rede de missões e aldeamentos jesuítas, quase todos voltados para a agricultura de subsistência e com experiência milenar dos indígenas para atividades extrativistas de e para o mercado.

### **O faroeste caboclo**

A frente de expansão para o faroeste norte-americano é considerada inspiração para a força de trabalho estadunidense em um período de expansão e consolidação da sua Nação (Turner, 1966). O faroeste era aquele ponto de encontro entre selvageria e a incipiência da civilização norte-americana, vivido pelo *cowboy*, um rapaz branco, másculo, bruto, solitário e libertário que mostrava que tudo era possível (criar a própria lei, conquistar todas as mulheres e dominar animais e indígenas “ferozes”) para enlaçar e domar aquele lugar “vazio”. Para estadunidenses, o faroeste lançou muitas figuras e ideários sobre o que é a Nação norte-americana, como a defesa pela liberdade, a cobiça e a luta pela justiça nacional (Turner, 1966).

Tsing (2004) argumenta que frentes não são apenas espaços de acumulação de mercadorias, mas também de formação social de pessoas. É preciso pessoas para ocuparem, produzirem (ou extraírem), acumularem e exportarem as riquezas da terra em nome da nação. É preciso pessoas exemplares (como o *cowboy*) para ocuparem e transformarem a terra em patrimônio nacional. Para a monarquia portuguesa, os

missionários devotos não foram bons exemplos de tais transformadores. A rede e os assentamentos missionários foram “ponta de lança” tanto da aquisição de mercadorias quanto para integração seletiva e enredamento de pessoas para a colônia. Mas a autonomia das ordens religiosas perante a Metrópole e a demais instituições coloniais na Amazônia estabeleceu o “fato” de que esses religiosos passaram a dominar a acumulação e o lucro regional (Cunha, 2012); dispensada do pagamento de impostos, a rede missionária limitava a capacidade do Estado português na fixação de capital no território para além do desenvolvimento militar; o sistema dos assentamentos missionários era praticamente autárquico, com divisão do trabalho interna e canais próprios de comercialização (Costa, 2012). A maioria das drogas comercializadas saía pela ordens eclesiais e pouco daquela pilhagem se dava em nome da colônia. Seria uma pilhagem mais regida em nome da Igreja do que a monarquia e metrópole portuguesa; nas colônias as pessoas se viam mais como amazônidas, indígenas e cristãos do que colonos ou brasileiros (Harris, 2017).

Para transformar a natureza em mercadorias era necessário transformar as pessoas também em um grupo intimamente relacionado à rede de comércio nacional. Precisaria “secularizar” os assentamentos das ordens eclesiais, trazer colonos, fazer e formar “brasileiros”. O projeto de fixação de uma região colonial portuguesa foi formulado pelo Secretário de Reino Português, o Marquês de Pombal. De 1750 a 1777 o secretário mobilizou tanto a criação de uma companhia de transporte, quanto um projeto de assentamento secularizado sendo esses os pontos focais de uma política transformadora e fixadora da natureza amazônica em riqueza da Coroa portuguesa. Na perspectiva da historiografia clássica da Amazônia o período conhecido como gestão pombalina reúne esses empreendimentos para “a formação de um campesinato (local) multiétnico ligado a uma rede comercial (da Coroa)” (Harris, 2017: 137).

O “Diretório, que se deve observar as povoações dos índios do Pará e do Maranhão” (Harris, 2017; Costa, 2012) ou “Diretório dos Índios”, como ficou conhecido na historiografia. Ele foi expedido junto a uma série de alvarás e decretos do governo de Pombal com propósito de desmontar e substituir os assentamentos missionários. O Diretório seria um assentamento desvinculado da administração e divisão de trabalho jesuítica que encubaria a base de uma mão de obra livre funcionando efetivamente como subcontratantes da mão de obra local. Estes não foram novos assentamentos separados daqueles pertencentes à ordem jesuítica, mas sim os mesmos então secularizados e posto

sob novo regime de trabalho. Ele representa a unidade básica de uma reforma agrária baseada na formação de uma mão de obra local especializada na produção de cultivos de produtos comercializados pela Coroa portuguesa, como açúcar e tabaco. Os residentes destes assentamentos incluíram tanto indígenas catequizados e previamente enredados pela rede missionária, como novos colonos açorianos enviados pelo então primeiro-ministro da corte portuguesa, o Marques de Pombal (Ver Guzman, 2006) e africanos escravizados pela Coroa. O Diretório representa um projeto de transformação simbólica e material da então mão de obra colonial amazônica: de um assentamento antes extrativista colhido a mãos indígenas que, através da série de políticas reformistas, seria então transformado em fazendas cultivadas pelas mão daqueles coloquialmente conhecidos como *caboclos* (descendentes de indígenas, brancos e negros) (Harris, 2017; Costa, 2012). Tem-se no Diretórios o ideário daquilo que Francisco Costa (2012) aponta como o ideário de domesticação amazônica, através da transformação da natureza selvagem por meio da expansão da mão de obra que servia ao sistema de *plantation*.

Os Diretórios funcionavam como fornecedores, em tese livres, porém exclusivos da formada Companhia de Comércio do Grão-Pará e do Maranhão (1755- 1777) como foi chamada a Companhia de comércio da Coroa com controle dos canais de circulação e comercialização de mercadorias tropicais da Amazônia. Esta escoava mercadorias europeias, produtos tropicais da Amazônia e africanos escravizados por rotas que ligavam Cacheu às ilhas de Cabo Verde, Guiné-Bissau, Angola, Londres, Antuérpia, Roterdão, Hamburgo, Cádiz, Marselha, Génova, Pará/Maranhão e Oceano Índico (Guzmán, 2006 *apud* Dias, 1964, pp. 115–116). A Companhia centralizava toda circulação de mercadorias na/da Amazônia brasileira, e que pode ser estudada pela extensa documentação produzida na época (Ver Harris, 2017).

O mercado regional manteve durante o período pombaliano o perfil herdado do período anterior, seja no que se refere à dominância do extrativismo de coleta, seja no que se refere à própria agricultura (Costa, 2012). A Companhia exportou mais cacau do que nunca e os cultivos se mantinham a base de roças para consumo local, como indica Costa (2012):

“...a quantidade exportada dos produtos agropecuários cresce no período a 3,4% a.a. ... (mas) o crescimento da receita de exportação desses produtos se faz a um ritmo mais baixo, de 1,8% a.a. Não obstante ... tal evolução não foi suficiente para contestar o domínio do extrativismo de coleta da economia, setor produtivo que representava 61% na média dos últimos cinco anos do período colonial” (Costa, 2012; 59)

A estrutura de reforma agrária pombalina surtiu pouco efeito no perfil de mercadorias, seu maior efeito foi sentido na diversificação das relações de trabalho voltadas ao mercado (Costa, 2012). Isto é, a expansão da circulação de mercadorias da colônia, capitaneada pela Companhia, viu consigo uma diversificação de arranjos e agentes engajados com o mercado da região. A proveniência de diferentes circuitos de aquisição, fornecimento e circulação das drogas do sertão mostrava a formação de um novo agente econômico, não sendo os colonos, indígenas ou tampouco os missionários. Passaram a existir produtores e comerciantes de mercadorias que não se ajustavam nem nas estruturas dos Diretórios, nem nas dos Colonos. Eram “corretores particulares” que produziam e intermediavam trocas de mercadorias tanto com colonos como a Companhia (Costa, 2012). Estes eram residentes de áreas interioranas e florestais, agentes que atuavam em uma produção livre e familiar, naquilo que pode ser chamado de “campesinato” (Costa, 2012). Todavia, os produtos comercializados por estes não eram provenientes do trabalho agrícola; a produção intermediada por eles era basicamente derivada de extrativismo, de coleta. Trata-se na historiografia da formação de grupos históricos denominados de *caboclos* (Adams et. al, 2006): populações residentes em áreas florestais amazônicas que fazem sua vida por meio de atividades práticas no ambiente e engajadas com o comércio de produtos da floresta.

Esses arranjos se aproximam do que verificamos hoje na formação do mercado amazônico que se baseia no arranjo de diferentes modos de produção e trabalho. Trata-se de um mercado baseado na diversidade econômica da região: agricultura familiar, extrativismo, plantations e diferentes modelos de circulação de mercadorias. Crescem diferentes agentes econômicos locais que se associam e se engajam por meio do circuito de mercadorias da região. Seriam os regatões (comerciantes móveis que utilizam barcos em seus deslocamentos), marreteiros (pequenos comerciantes do interior, revendedores de produtos e mercadorias) e os aviadores (comerciantes sediados em cidades, supridores e financiadores de regatões e marreteiros) (Costa, 2012). Camponeses-caboclos e comerciantes intermediários (regatões e aviadores) desenvolveram-se como uma unidade estrutural, vindo a se tornar a base da economia extrativa. Tocantins (1960) expõe o arranjo do seguinte modo:

“A canoa veio criar uma figura que até hoje perdura na paisagem social amazônica (...) o método de negociar no interior era quase o mesmo dos dias atuais. Os comerciantes em Belém enviavam mercadorias para as vilas do

interior (...) e [citando Baena (1969)] (...) em troca recebiam os produtos naturais sacados dos matos e os produtos da indústria. Na operação mercantil com os lavradores, estes recebem o valor venal, parte em moeda, parte em fazendas e víveres.” (Tocantins, 1960: 123-125 *apud* Costa, 2012)

A reprodução desses grupos caboclos pressupunha relações com o capital comercial. Muito da circulação e circuitos de mercadorias da região são mediadas por este regime de comerciantes que circulavam de barco pelos rios da floresta. Neste complexo econômico, um proeminente um sistema de troca de mercadorias era chamado de aviamento: um sistema de circulação de produtos industrializados (mercadorias) por regionais (mercadorias) que, geralmente, não se utilizar de meio circulante (dinheiro), mas de estabelecimento de crédito (e dívidas). Tal circuito interiorano do aviamento conectava os grandes comerciantes que ficavam sediados em Belém e que, em última instância, dominavam o comércio regional e colocavam a produção local no mercado mundial (Aramburu, 1992).

### **Complexo de dívidas**

Várias das economias exportadoras de matéria-prima na América Latina celebradas como milagres, simultaneamente, estiveram à espreita de crises; a cana-de-açúcar, café, ouro, borracha, madeira e banana, servem de exemplos. A borracha aqui listada é o caso amazônico mais conhecido dentre eles e será utilizado para discutir o que Stephen Nugent (1993) chama de “complexo caboclo”: uma conjuntura econômica mercantil que se fazem de relações de trabalho e produção paradigmáticos das comunidades tradicionais ribeirinhas do estuário amazônico. Segundo Anna Tsing (2004), desenvolvimento e crise estão intimamente relacionados: para que o desenvolvimento seja expansivo, exige-se o uso de recursos, que não podem ser obtidos sem uso de formas violentas. Tal foi o caso da borracha. Não apenas uma violência ambiental, a frente econômica também é uma violência gerada das relações de trabalho.

Anfitriões e alguns dos meus interlocutores mais velhos ainda hoje lembram de *sangrar* seringueiras (extrair o látex). Na época, eram crianças e costumavam acordar de manhã com seus pais para adentrar o mato e coletar o “leite” da árvore; uma das muitas formas de ajudarem a sustentar sua família. Já na geração seguinte de seus filhos, estes nunca chegaram a trabalhar com a borracha, mas conhecem muito de sua história. Perambulando em brincadeiras pelo mato, esses filhos já encontraram cuias de barro

usadas pelos seus pais para coletar o látex, assim como as cicatrizes das seringueiras que eram sangradas. Alguns, inclusive, aprenderam com seus pais a extrair e manipular o látex, o que faziam ludicamente para produzirem bolas de borracha que usavam para brincar. As bolas não resistem muito às brincadeiras e rapidamente desmanchavam e esfarelavam.<sup>24</sup>



*Figura 3: Cicatrizes da seringueira na ilha do Capim. Data: 22/09/2022; verão amazônico. Fonte: autor*

Borracha (como nós a conhecemos) é originária de uma mobilização de trabalho amazônica em razão direta com o desenvolvimento dos parques industriais europeus e norte-americanos (Nugent, 2008). Toda mercadoria é um produto colaborativo: feitos por meio de diferentes atores e em diferentes lugares e tempos (Tsing, 2015). Olhar para colaborações pode ser um tanto confuso. Colaborações podem não parecer trabalho e ocorrem muitas vezes entre pessoas e instituições que não se conhecem e trabalham em tempos diferentes. Trata-se de um estudo que precisa olhar para mais de uma coisa ao mesmo tempo e demanda um “olhar vesgo” (Teixeira; Castilho, 2014). Muitos pesquisadores (os marxistas mais ortodoxos) pensam que conseguem manter um olhar mais justo quando não perdem de vista as relações de produção e trabalho. Estes, porém podem chegar a ficar cegos com tanta obsessão; esquecem de olhar ao redor, para dentro de suas casas e para fora dos espaços de trabalho, lugares onde as mercadorias ganham

---

<sup>24</sup> A borracha pode parecer durável, mas não é. Para se tornar o produto resistente que conhecemos precisou ser manipulada quimicamente em processo conhecido como vulcanização, desenvolvida por um norte-americano em 1844, Charles Goodyear (1824-1861).

muitos de seus sentidos e utilidades. Remete ao que fala o antropólogo Sydney Mintz (1983) de como pesquisadores ficam tão fixados em olhar para dentro de fábricas ou plantações que acabam esquecendo de jogar um outro olho para fora, no lugar para onde vai e se usa a produção e onde se troca a mercadoria. Ignoram o que faz o ciclo produtivo funcionar, o sistema de colaborações. Não estranham o que faz a demanda funcionar, estes sendo colaborações. Quando um produto é uma mercadoria é porque ela possui uma estrutura de colaborações: proprietários, produtores, fornecedores, atravessadores, processadores, vendedores e consumidores. Borracha, por exemplo, serviu-se de uma estrutura de colaborações tipicamente amazônica: um regime de mobilização de trabalho extrativista, uma rede de fornecimento de subcontratados e um capital financeiro externo que se mobiliza para suprir uma demanda industrial que surgiu a nível global (Nugent, 2008). Colaborações são a imagem do desenvolvimento (Tsing, 2004). Mas elas nem sempre são voluntárias, muitas das vezes, são produtos de dívidas, dependências e subordinações; colaborações podem gerar crises.

Embora grande parte das pessoas passe despercebida da proveniência de suas mercadorias, aqueles de dentro da estrutura tendem a ver mais claramente do que elas são feitas. Anfitriões e meus interlocutores-amigos sempre estavam “a olhar para cima e para fora da sua vida social, em vez de para baixo e para dentro dela”, como diz Mintz (1985:xviii). Eles sabem se engajar em colaborações e sabem que estas são perigosas. Certa vez um interlocutor-amigo estava me lembrando que seu pai trocava o látex que coletavam com um homem que vinha da cidade de Abaetetuba. Este homem trazia café, sal, lanternas e muitas coisas que a sua família usava e precisava; quando a família precisava de algo era só o pai pedir a este homem. Mas toda vez que esta figura vinha, seu pai pedia para o filho e toda a família se esconderem dentro de casa (ou até dentro do mato) até ele ir embora. Sabiam que se ele soubesse que seu pai tinha uma família, sairia mais caro tudo que trazia. Figuras como este homem podem ser cuidadores de muitas comunidades e famílias que extraíram látex, mas muitas das vezes, a expansão das famílias tornava as trocas mais custosas e as dívidas contraídas com esses “fornecedores” maior (Aramburu, 1992). A ostensiva acumulação do mercado da borracha provinha de uma margem predatória de superexploração vivida por um grande contingente de pessoas e comunidades localizados no interior da floresta amazônica. O consumo (e acumulação) da borracha veio não só por uma economia de transformação técnica, mas também de

mobilização do trabalho (Nugent, 2008). Este de regime de trabalho e escoamento é conhecida como *economia do aviamento*.

O aviamento, termo cunhado na Amazônia brasileira, é um regime de trocas baseadas em relações de crédito (Aramburu, 1992). Neste regime, mercadorias (bens de consumo e instrumentos de trabalho) são adiantadas a preceito de uma dívida que futuramente será retribuída por produtos de alto valor de troca. O aviamento é modelo de circuito de mercadorias. Este sistema não se constitui como regime aparte ou isolado de empreendimentos de e para mercado, mas como um nódulo deste (Nugent, 2008). Este sistema constitui o principal circuito de escoamento da borracha amazônica<sup>25</sup>. O látex, produto primário da borracha, era escoado de diversos pontos de extração da Amazônia por agentes coloquialmente chamados de aviadores. A matéria prima provinha do trabalho de extração formado de comunidades e assentamentos localizados em nichos florestais de seringueiras (árvore produtora do látex). Aviadores forneciam e adiantavam a transação de mercadorias a produtores que, mais tarde, iriam retribuir com látex.

As transações entre o comerciante e o produtor se dão, geralmente, sem a mediação da moeda; é uma troca de escambo em que a moeda serve apenas como referência de valor (Aramburu, 1992). É um regime de e para mercado, apesar de divergir das imagens mais típicas de um sistema de troca de mercadorias; no aviamento, não existem trocas estritas e pessoas se relacionam em retribuições a longo prazo: o produtor recebe mercadorias do aviador que serão futuramente retribuídas em látex. Aviadores se tornam grandes patrões dos seringueiros e, a seu modo, estes formam uma relação como pares de uma troca que não é alienável. Na transação se exige a mediação de valores para além do uso e troca da mercadoria – como prestígio, confiança e poder. A moralidade presente no ato da troca exige que seringueiros se tornem dependentes de uma perpétua retribuição dos endividamentos. O aviamento é um regime que exprime a ambiguidade de relações autônomas de produção, troca e consumo enquanto ligadas a dependências morais e mercadológicas. No limite, as relações de aviamento aparecem muito mais fluidas e dinâmicas que a imagem de apropriação capitalista (Aramburu, 1992).<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> Embora remonte desde a época da Companhia de Comércio do Grão-Pará e do Maranhão, foi no auge da borracha que se consolidou como regime totalizante das relações do capital mercantil na Amazônia (Nugent, 2008).

<sup>26</sup> Nesse sentido, o grande enigma que Mikael Aramburu (1992) encontra no aviamento é formação de reciprocidade que liga o patrão ao freguês mediante poderosos laços de fidelidade e deveres morais mútuos. As relações entre as partes se inscrevem para além da troca, no que o autor mostra pela ritualização do

O aviamento é um dos diferentes sistemas de circulação de mercadorias presentes naquilo que Stephen Nugent (1993) chama de complexo caboclo. Tais sistemas de circulação de mercadoria, como através do sistema de aviamento, ligam-se a modos de produção, consumo e práticas de subsistência das populações ribeirinhas amazônicas. Assim, regimes importantes de vida ligam-se a eventos e processos dados pelo complexo de trocas mercantis (Sautchuk, 2007). Como exemplo temos o sistema de marreteiros. Diferente dos aviadores, os marreteiros são atravessadores pagam à vista e aparecem apenas quando há safras de produtos lucrativos, como ocorre com o açaí no inverno. Esta atividade comercial é canalizada por um comércio atacadista de Belém. O marreteiro é uma das maiores figuras da economia do açaí.

---

poder do patrão ao promover celebrações e festas nas comunidades. A relação de patrão e freguês busca, desse modo, a prosperidade e prestígio por meio de atos de desprendimento ritualístico.

## *Capítulo 3*

*Iaçá e outras formas de virar açai: transformações e colaborações da cadeia mercantil do açai*

*“Põe tapioca  
Põe farinha d'água  
Põe açúcar  
Não põe nada  
Ou me bebe como um suco  
Que eu sou muito mais que um fruto  
Sou sabor marajoara  
Eu sou sabor marajoara”*  
- Nilson Chaves, Sabor Açai



Este capítulo reúne diferentes cenários de uma “perseguição” etnográfica dos processos de mercantilização do açaí. A organização destes cenários encadeia diferentes e diversos registros e histórias sobre os espaços, relações e as condições por onde o produto vai passando de mão-em-mão e que traçam seu caminho desde terra onde é extraído ao consumo; desde a floresta ao mercado, e que nos permite fazer a descrição etnográfica: “teoria vivia” (Peirano, 2008). À primeira vista, pode parecer um arranjo heteróclito de ensaios etnográficos. O conjunto, de todo modo, objetiva retratar a ideia de Anna Tsing (2015) de “contaminações enquanto (expressões de) colaborações”. Este é um capítulo que visa demonstrar as maneiras pelas quais regimes de vida são “contaminados” por dinâmicas da cadeia mercantil e, também, como as “colaborações” de pessoas e suas práticas conseguem ser apropriados pela acumulações capitalistas.

Uso a definição de “contaminação” de Tsing, qual seja, regimes de vida afetados por encontros, eventos ou práticas e que são desafiados a encontrar novas formas de “fazer a vida”. A princípio, entendo que a cadeia mercantil gera “contaminações” ao açaí, pessoas, lugares e relações, afetando-os em transformações que remetem a uma descontinuidade de certos regimes de vida. Também afetam gerando e potencializando novos regimes de vida. Para pensar etnograficamente sobre as contaminações sigo a reflexão de Tim Ingold (2002) de que, sem arranjos e práticas que transformem nossos regimes de vida, nós não iríamos lidar com as impermanências de “estar vivo”. Nestes termos, “contaminação” é uma forma de “estar vivo”.

Por trás de uma etnografia de transformações de regimes de vida está uma “perseguição” por colaborações. Novamente, uso a acepção de Tsing sobre colaborações como trabalhos tomados por encontros por meio de diferenças, uma vez que parece se aplicar muito bem à essência do “complexo caboclo”,. A etnografia deste complexo nos remete à diversidade econômica, encontros e relações que se dão por meio da diferença (este foi o objetivo do capítulo II).

O capítulo é dividido em duas partes. Na **parte I – Iaçá e outras transformações** – eu remonto ao que metodologicamente Igor Kopytoff (1986) chama de “biografia cultural” do açaí. Este não é um biografismo totalizante e tampouco exaustivo sobre o açaí. Aqui me ateno a diferentes genealogias do açaí enquanto produto mercantil: elas contam diferentes histórias de encontros, relações, mitos e práticas que envolvem o fruto e demonstram “contaminações” provocadas pela mercantilização. Genealogias lembram que há várias formas de transformação que podem acontecer, ramificações do tipo: pessoa

vira açáí, o fruto vira mercadoria e mercadorias viram projetos políticos. A etnografia dessas diferentes histórias de contaminação do açáí é discutida a partir de problemas de pesquisas apontados por pesquisadores ribeirinhos (Azevedo, 2019; Azevedo, 2023; Souza, 2023), internacionalistas (Fonseca, 2021) e antropólogos (Brondízio, 2006; 2002; 2020).

Na **parte II – Para virar açáí** – eu aprofundo as práticas de encadeamento mercantil do açáí, localmente referido como “virar açáí”. O processo de “virar açáí” é mantido por diversas colaborações que se dão, entre outros exemplos apontados aqui, por relações entre parentes, relações de gênero e processos burocráticos e tecnocráticos. Aqui, o modo de relações de circulação e controle de circulação do açáí é a principal discussão para tratar de processos capitalistas.

\*\*\*

## Parte I – Iaçá e outras transformações

No seu mito originário contado na língua tupi, açai tinha o nome de Iaçá. Aqui remonto a uma versão resumida do mito apresentada pelo antropólogo Eduardo Brondízio (2020). Segundo o mito, houve uma época em que uma grande aldeia indígena tupi enfrentava escassez de alimentos. Para controlar a fome, o cacique decidiu restringir o crescimento populacional e toda criança recém-nascida teria que ser sacrificada; logo após essa ordem, a própria filha do cacique, Iaçá, deu à luz uma linda menina (que também foi sacrificada); Iaçá chorou todas as noites lamentando a perda de seu recém-nascido; em uma noite de lua cheia, ela ouviu o choro de um bebê e, ao sair de sua aldeia, viu a filha perto de uma palmeira. Cheia de alegria, Iaçá correu para abraçar a filha e, assim que o fez, a menina desapareceu. Na manhã seguinte, os aldeões encontraram Iaçá morta e abraçada à desconhecida palmeira. Em seu rosto, eles ainda podiam ver a felicidade do seu encontro, pois seus olhos estavam abertos e pretos, mantendo o olhar fixo para os cachos da palmeira cheia de pequenas frutas escuras. O cacique mandou que as colhessem para delas fazer um suco. Essa fruta, então, passou a fornecer comida suficiente para todos e o cacique suspendeu sua ordem.

Na minha “perseguição” por açai, conheci poucos que conheciam esse mito, menos ainda os que sabiam que Iaçá é palíndromo de açai (*Yasa’y(i), Içá-çai, Assai*), que, na língua tupi, significa “a fruta que chora”. O açai é encontrado por toda floresta amazônica, uma das espécies “hiperdominantes” (*hyperdominat*) da floresta (ter Steege *et al*, 2013), abundante, principalmente, em áreas de floresta de várzea. O local do mito de origem diz que ele surgiu em uma região no estuário amazônico perto de Belém. Talvez seja na ilha do Marajó segundo o que indica o refrão da canção “Sabor Açai” (1997) de Nilson Chaves: “ eu sou muito mais que um fruto/ sou sabor marajoara /eu sou sabor marajoara”<sup>27</sup>.

Na primeira parte deste capítulo, exploro outras transformações associadas, especificamente, ao processo de mercantilização do açai.

---

<sup>27</sup> Ver canção: [https://www.youtube.com/watch?v=t0kTsb5\\_0iM](https://www.youtube.com/watch?v=t0kTsb5_0iM)

## “Sou muito mais que um fruto”

Na ilha do Capim, ouvia dizer que mães com recém-nascidos, quando não conseguem amamentar, dão açaí para seus bebês. Na dieta popular estuarina, o açaí costuma ser mais consumido que o próprio leite (Lopes, Souza, Figueiras e Homma, 2021; Brondízio, 2002). O açaí dado a bebês é servido sem *farinha d'água* (farinha de mandioca), o que é não costumeiro, pois o hábito é servi-lo junto. Foi essa minha primeira refeição ao chegar à ilha do Capim. Um bom almoço pode consistir de *vinho de açaí* (polpa de açaí), farinha e nada mais. Na ilha do Capim, às vezes serviam o almoço com camarão ou peixe para acompanhar o açaí ou, quando alguém tinha voltado de Abaetetuba, podia ter frango, arroz e feijão à mesa, sem nunca, contudo, faltar açaí e farinha.

Antes de minha chegada ao estuário, o açaí era, para mim, como eu o conhecia, uma sobremesa, comida após o almoço, açucarada com xarope de guaraná e com banana ou leite em pó se eu pagasse a mais durante a compra. As pessoas na minha cidade, Brasília, tomam açaí como algo refrescante e energético, servido como sorvete em copos plásticos ou cumbucas. No estuário, o modo de consumo é diferente: lá, o açaí não vem em embalagem e nem é ultraprocessado com xarope de guaraná; vem direto da terra e carrega o gosto “terroso”, como dizem. Ele é acompanhado de comidas salgadas e calóricas, como peixe frito e farinha. Depois das refeições, aquele açaí “terroso” me deixava com o “bucha” cheio de açaí, boca roxa e com muita sonolência, algo que acometia a todos na ilha do Capim.

“Perseguir” o processo mercantil do açaí significou passar por um acompanhamento não apenas de lugares geograficamente distantes e agentes econômicos diversos, mas também diferentes transformações da fruta: de mito para alimento estuarino e produto ultraprocessado. Hoje, além de alimento de larga circulação e consumo nacional, açaí também é comercializado em vários outros países: como pó energético das vitaminas de dietas de atletas e fisiculturistas nas academias norte-americanas, como iguaria exótica consumida por surfistas australianos e alimento saudoso dos imigrantes brasileiros na Europa. A amplitude de modos de consumo do açaí abrange não apenas uma diversidade de sabores diversos, como também múltiplas escalas produtivas, típicas de “superalimentos” (*superfood*) (McDonnel e Wilk, 2020).

As rotas de mercantilização “perseguidas” durante minha pesquisa tinham duas escalas: escalas produtivas locais que se dão por redes mercantis onde o produto circula em “circuitos curtos” (Belik, 2020) entre produtores e consumidores que mantêm soberania sobre suas relações de produção, construção de valor e processamento alimentar; ou escalas produtivas capitalistas que se dão em encadeamentos mercantis onde o produto circula em “circuitos longos” (Belik, 2020) entre produtores e consumidores alienados sobre as relações produtivas, construção de valor e processamento alimentar. Se, em redes mercantis, podemos encontrar açaí consumido como alimento processado (vinho de açaí), no processo de encadeamento mercantil encontramos açaí consumido como alimento ultraprocessado (pó, shakes, sorvetes, xaropes, aromatizantes, cremes e demais processamentos ao estilo *superfood*). Verificamos que as diferenças de escalas não são apenas “econômicas” mas também nas formas de apropriação do alimento, agregando diferentes sabores. Nas escalas de cadeias mercantis, o açaí perde seu gosto “terroso”, que é escondido pelo ultraprocessamento à base de xarope de guaraná. A polpa de açaí congelada é exportada para outras regiões com adição de xarope de guaraná para disfarçar seu sabor original sem açúcar. No limite, pode-se dizer que deixa de ser açaí em razão das alterações produzidas por outros produtos em seu (ultra) processamento, diz Brondízio:

“À medida que o consumo e os usos do açaí se expandiram nacional e globalmente, ele passou a ser menos associado às suas qualidades materiais... Embora seja possível encontrar polpa de açaí congelada de alta qualidade em muitas partes do mundo, muitos produtos que reivindicam e anunciam o açaí quase não apresentam vestígios dela; eles ganham valor econômico ao fetichizar o nome, as imagens e as histórias do açaí. (...) À medida que a polpa do açaí é transformada em uma infinidade de produtos para novos consumidores - bebidas, salgadinhos, doces, concentrados, pó, sorvetes, vitaminas, cosméticos, remédios e assim por diante - as qualidades materiais da polpa do açaí que são valorizadas localmente são substituído por uma combinação semiótica de signos, imagens e narrativas associadas ao seu nome (à Amazônia) e virtudes nutricionais, etnicidade e exotismo, e conexões com a sustentabilidade.” ( Brondízio, 2020: 158, acréscimo e tradução do inglês feita pelo autor).

É na transformação do açaí em produto ultraprocessado que os processos de acumulação capitalista tomam forma. Aqui, como em outros casos, tipo soja (Ver Du Bois; Tan; Mintz, 2008), açúcar (Ver Mintz, 1985) ou óleo de palma (Ver Li; Semedi, 2021; Chao, 2018), vemos comose torna muito mais que um alimento: uma *commodity* (mercadoria). Como ocorre com as commodities, a produção e fornecimento do açaí é governado por um regime econômico especulativo (Fonseca, 2020) expresso por escalas financeiras (preços, contas, índices, variáveis e números de vários tipos), que são mediadas pelas bolsas de valores e exportação de produtos direcionadas a lucros e à

acumulação de capital. A governança deste regime é mantida por uma política de expansão dos modos de apropriação: complexos de ideias e práticas que projetam costumes, usos, regimes ou convenções promissores de altos valores de mercado, a exemplo do “tratamento tributário às indústrias em geral e agroindústrias concedido às empresas que verticalizem e agreguem valor ao Açaí”, decreto nº 1.522, de 1º de abril de 2016 assinado por Simão Jatene (PSDB). Este decreto dá incentivos fiscais para a exploração industrial com a condição de as indústrias se comprometerem a desenvolver pelo menos três novas linhas de produtos a partir da polpa do fruto.

Outra forma de apropriação para além da especulação de modos de consumo e processamento acontece também em processos produtivos (Fonseca, 2020). Um exemplo é a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa) – empresa pública brasileira de inovações sobre a atividade econômica rural – que dissemina sementes modificadas e técnicas de produção em diversas comunidades e terras produtivas. Ela é a colaboradora principal de programas de desenvolvimento econômico da cadeia produtiva do açaí que capacitam produtores e disseminam insumos de produção<sup>28</sup>. A variedade da semente produzida pela empresa, a “BRS Pai d’Égua”, é, segundo ela: “50% mais produtiva e rende até 30% do que as espécies tradicionais (de açaí)”<sup>29</sup>. A Embrapa dissemina e financia projetos de *plantations* de açaí em diversas áreas agrárias na Amazônia e, inclusive, em biomas semiáridos como o Cerrado brasileiro<sup>30</sup>.

O gosto do açaí, congelado, aromatizado, ultraprocessoado e transformado em uma *commodity* é típico do que hoje se consome nas grandes cidades como Brasília. Meus interlocutores de campo da ilha do Capim quando visitam Brasília reclamam muito desse gosto; negam-se a comer e preferem dizer que vão “passar fome de açaí”. Meu gosto pelo “vinho” de açaí que eles tanto amavam foi um gosto adquirido em campo. Quando eu comi açaí pela primeira vez no estuário, não estava acostumado com o seu gosto original muito “terroso”. Ter colocado farinha, como sugeriram meus interlocutores, não

---

<sup>28</sup> Como no caso do programa Bem Diverso, parceria entre Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa), o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) e o Fundo Mundial para o Meio Ambiente (GEF) Para mais informações, ver: <https://bemdiverso.org.br/o-que-fazemos/cadeias-produtivas/>

<sup>29</sup> Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa). (2019). BRS Pai D’Égua: Açaizeiro Irrigado de Terra Firme. Disponível em: <https://www.embrapa.br/busca-de-solucoes-tecnologicas/-/produto-servico/4707/brs-pai-degua-acaizeiro-irrigado-de-terra-firme->

<sup>30</sup> CASTRO, Milena. (2020) “Cerrado também dá açaí, é só cuidar”, diz agricultora responsável por produção no DF”. Disponível em: <https://g1.globo.com/df/distrito-federal/noticia/2020/03/12/cerrado-tambem-da-acai-e-so-cuidar-diz-agricultora-responsavel-por-producao-no-df.ghtml>

melhorou, mas deixou o líquido mais expresso e com caroços da farinha difíceis de mastigar. Não foi um gosto que me conquistou na primeira hora; foi assimilado aos poucos junto às relações que fui construindo na ilha. Segundo Mintz (1985), os gostos lembram que desejos e demandas de consumo são antes produtos de encontros, ideias e colaborações do que propensões naturais. O mercado orgulha-se de ser pensado como produto de demandas naturais dos consumidores, mas é, antes, feito destas “relações que fazem a demanda funcionar”, como expressa o autor (Mintz, 1985; xxiii).

### **Açaização**

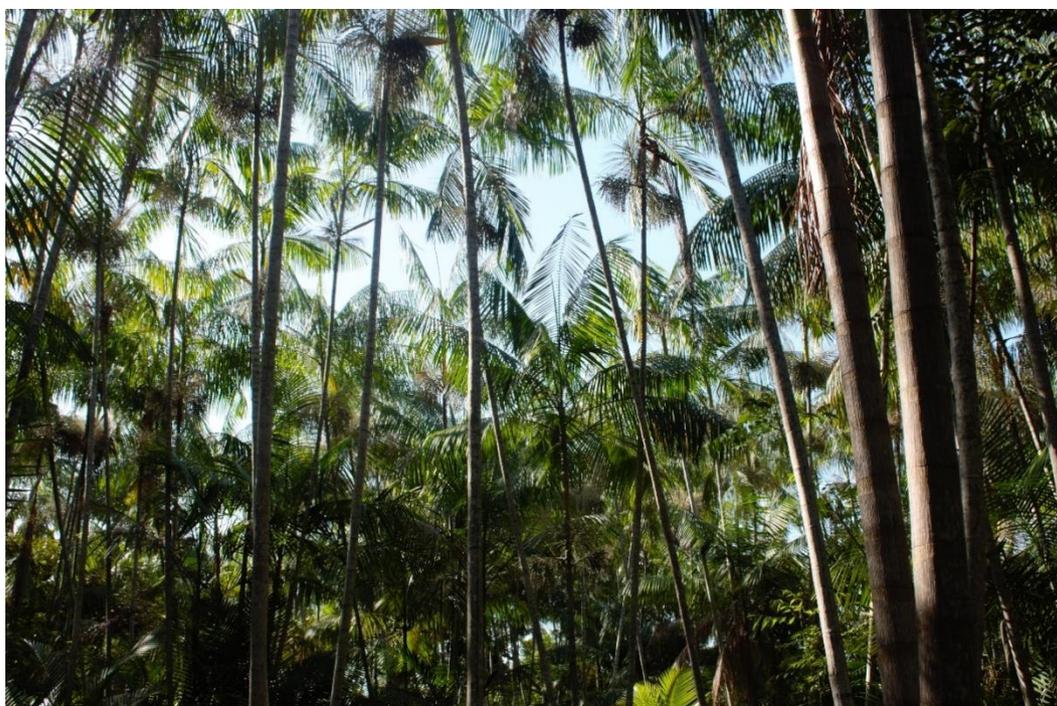
A Feira do Açaí localizada no porto do Ver-o-Peso, em Belém do Pará, lugar onde se encontra “o açaí mais gostoso do mundo”, é dita ser o maior varejo de açaí “no mundo”, “tão velho quanto o (próprio) porto”, esse inaugurado em 1901, ao menos é o que me contaram os feirantes deste mercado.

As primeiras rotas mercantis de açaí compunham um pequeno circuito curto de fornecimento do fruto para feiras em áreas urbanas na região do estuário, especialmente em capitais como Macapá e Belém. A primeira expansão deste mercado se deu durante as décadas de 1970 e 1980 (Brondízio, 2002) associada ao crescimento da população urbana da região. Migrantes que então eram residentes em áreas rurais e ribeirinhas mudaram-se para as capitais urbanas, gerando uma significativa demanda para o fornecimento de açaí, base de sua cultura alimentar e, principalmente, por este garantir soberania alimentar a regiões de áreas periféricas ocupadas por estes grupos. A seguinte expansão mercantil documentada data de meados da década de 1990 (Brondízio, 2002). Em uma versão contada no Ver-o-Peso, feirantes disseram que, no início dessa década, um “empresário de São Paulo” (ou do Rio de Janeiro a depender de quem contava a história) “de viagem a Belém passou no Ver-o-Peso e provou açaí pela primeira vez”. O sudestino ficou encantado com o gosto e passou a vender açaí nas praias do litoral do sudeste, principalmente no Rio de Janeiro, misturando a polpa como aromatizante de uma base de sorvete. A venda de açaí para fora da região do estuário marca o início da cadeia mercantil, quando o açaí passa a ser “alimento *pop*” (*fashion food*) (Brondízio, 2020). Se inicia a formação de um “circuito longo” de encadeamentos mercantis (produção, atravessamento, batedor e exportação) e ultraprocessoamento do fruto (aromatizante de sorvetes).

A antropologia trabalha com a documentação do processo mercantil do fruto desde o final da década de 1980. Eduardo Brondízio, que produziu a datação e registro das trajetórias do açaí tendo composto a maior “biografia cultural”, aponta que:

“A minha preocupação (desde a década de 1980) tem sido compreender as implicações de uma economia em rápida expansão para os produtores e paisagens locais, para os consumidores locais que dependem dela como fonte de alimento, e para o desenvolvimento económico regional.” (Traduzido do inglês pelo autor. Brondízio, 2020a: 152)

Brondízio reúne em diversas publicações (Brondízio, 2020; 2003; 2008; 2006) desde análises de documentos históricos, etnografia de ciclos produtivos, relações de comércio, até levantamento agroecológico dos regimes de produção do fruto. Parto dele para o fenômeno que chama de “açaização”.



*Figura 4 – Açaizal na ilha de João Pilatos, localizado no município de Ananindeua, Pará. Data: 26/01/2022; inverno amazônico. Fonte: autor*

Quando me propus ir até a ponta originária da cadeia do açaí, impressionei-me com o estado do território “originário”, dadas as imensas áreas de florestas estuarinas tomadas pela açaização. “Açaização” refere-se ao processo de transição agrícola de florestas estuarinas em agroflorestas de açaí onde o fruto é manejado como unidade de produção dominante (Brondízio, 2002). São principalmente os territórios ribeirinhos que estão passando por esse processo (Brondízio, 2002).

A açaiização baseou-se numa combinação entre a intensificação dos sistemas agroflorestais locais e a expansão progressiva da gestão florestal de várzea, ambas baseadas em técnicas como: desbaste florestal de pequena escala com corte seletivo de espécies, poda de touceiras e caules da palmeira de açaí, plantação e manutenção anual (Brondizio 2008). O manejo do açaí é realizado nos níveis da planta, pelo corte de densidade de touceira e caule da palmeira, e da floresta, na seleção de “espécies companheiras” (*companion species*) (Haraway, 2021) anuais, perenes e secundárias de plantas presentes na área. É um processo agrícola de uma espécie “domesticada”<sup>31</sup> (Neves & Heckenberger, 2019). Em essência, essas técnicas que transformam paisagens variam entre áreas, comunidades e até entre unidades domésticas em um mesmo território formando diversas configurações de sistemas agroflorestais de açaí, ou, como é chamado localmente, “açaiçais”. Andando por alguns açaiçais, é possível ver apenas a palma do açaí ao passo que em outros é difícil perceber a diferença entre a ecologia “natural” e a ecologia antropomórfica. Precisei contar com a ajuda dos “donos do mato” para me ajudar a distinguir as espécies que ele plantou, podou ou retirou. Cada açaiçal para o qual se olhe terá diferentes histórias de devir. Um de meus anfitriões mostrava seu açaiçal que, diferente do de seu vizinho, o “mato” tinha várias espécies como murumuru (*Astrocaryum murumuru*) e tucumã (*Astrocaryum aculeatum*). Essas “são (espécies) espinhentas, perigosas para andar no açaiçal, mas a senhora (sua esposa) brigou para manter”, contou-me meu anfitrião. Este, na época que estava expandindo seu mato em açaiçal (a açaiização), tinha decidido plantar tudo de palmeira de açaí. Porém, “se tirar tudo, não vai ter gente que lembre como era. As crianças não vão saber o que é murumuru...(eu) usava muito ele quando criança”, disse a esposa, que lutou pelas “espécies companheiras” do açaiçal.

Um açaiçal sem manejo tem uma produção que varia entre 10 a 20 sacos por hectare enquanto em uma área manejada a produção pode variar entre 80 a 100 sacos por hectare (Brondizio, 2020). O nível de densidade deste último, ou seja, uma agrofloresta de açaí manejada de forma intensiva, é equivalente ao recomendado para o açaiçal de monocultura necessitando de irrigação. Nesse caso, a produtividade é igualmente impressionante, passando de 1–2 toneladas/ha em florestas não geridas para 4–6 toneladas/ha em locais de intensidade intermediária e 8–12 toneladas/ha em locais geridos

---

<sup>31</sup> Aqui, domesticação é entendido como a distinção morfológica e genética de ancestral selvagem como resultado de seleção do cultivo.

intensivamente, sendo, estes últimos, equivalentes ou superiores às plantações de monocultura (Brondizio 2008). A cadeia mercantil é majoritariamente composta pelo extrativismo de áreas florestais manejadas, que alcança 95% de sua produção, enquanto 5% são de plantio (Brondizio, 1996; Costa *et. al.*, 2021). Embora grandes especulações de terra para plantio de açaí estejam crescendo (Fonseca, 2020), a maior parte da apropriação deste mercado se dá por territórios de comunidades ribeirinhas.

Agronômica e esteticamente, a agrofloresta do açaí desafia a percepção de terra limpa, homogênea e domesticada (Ver Neves & Heckenberger, 2019). Uma agrofloresta de açaí pode ser vista como um ecossistema confuso ou como um sistema de cultivo consorciado mais sofisticado (Ver Brondizio, 2002). No Brasil, o reconhecimento social e jurídico da terra produtiva e da propriedade privada tem sido historicamente baseado no conceito cultural de “limpeza” da terra (Brondizio, 2020): manter a terra “limpa” de florestas ou vegetação secundária é uma forma de expressar a ética de trabalho e a capacidade técnica de um agricultor e o valor social da propriedade. Um sistema de produção como o agroflorestal do açaí dificilmente se enquadra na rígida dicotomia entre floresta e agricultura, em terra produtiva e improdutivo. Ironicamente, à medida que a economia e a base produtiva do açaí se expandiram, a produção ribeirinha de açaí em pequena escala foi enquadrada e narrada como um sistema de extrativismo e, como consequência, seus produtores como extrativistas “passivos” (Brondizio, 2006). Por não adotarem as mesmas estratégias econômicas de plantios de alimentos, como a base de agricultura de grande escala, de monocultura e com insumos baseados no capital, os sistemas de produção agroextrativista tendem a ser desconsiderados em termos de sua relevância e eficácia econômica (Brondizio, 2006). De um modo geral:

“há uma tendência a explicar a pobreza do campesinato como produto de sua resistência à integração socioeconômica em uma sociedade (de mercado) mais ampla e de sua evitação de ideias externas e novas (referente a monocultura e agricultura intensiva)” (Brondizio, 2006).

A ironia é que, embora a região tenha observado uma expansão fenomenal da produção de açaí pelas mãos de pequenos agricultores ribeirinhos, a sua imagem como produto de florestas nativas colhidas por extratores locais foi reforçada em narrativas acadêmicas, políticas e populares. Uma representação reveladora desta realidade vem de uma notícia descrevendo como uma nova empresa está ensinando os produtores locais sobre como manejar e cultivar o açaí (ou seja, reembalando o conhecimento de manejo local), estereótipo histórico associado aos ribeirinhos (e ao extrativismo) como

preguiçosos (“só veem o pé de açaí durante a colheita”) e ignorantes (“não conhecem técnicas agrícolas que aumentem a produção de açaí”), e comumente invocado como uma “patologia social” que impede desenvolvimento regional (Nugent 1993).

### **Açaí não é peixe**

“Que ano a família começou a plantar as palmeiras no açaizal?”. Fazia essa pergunta a todas as famílias que foram minhas anfitriãs em campo. Na primeira vez que a fiz, estava em frente à varanda de uma das casas de meus anfitriões, junto ao dono do açaizal e seus dois filhos.

- “2015, mas comecei a vender para marreteiro (atravessador) já antes. Era pouco. Naquela época a gente trabalhava com pesca.”, disse o dono.

Durante essa entrevista, tal família conta que tinha dois barcos e, com eles, iam “ao norte”, para a costa marítima do estuário, pescar e vender em feiras da região metropolitana de Belém. Haviam me contado que, em 2015, venderam os barcos e compraram serras, podas e mudas de açaí, aumentando a extensão do açaizal de seu “mato” (terras). Ainda hoje, falam saudosamente da pesca mercantil: “pesca não é melhor que açaí, mas era mais boa”, dizia meu anfitrião. Este é um caso comum de se encontrar na ilha do Capim: as outras duas famílias que me hospedaram em campo bem como outras que entrevistei tinham trabalhado com a pesca e, hoje, mudaram para açaí.

Antes do açaí, a pesca representava a principal fonte de renda da comunidade da ilha do Capim. Ainda hoje muitos residentes pescam, embora não seja igual à época que contam um dia ter sido. Muitos dos pontos de pesca comunais ao redor da ilha já não têm mais peixes; isso se deve aos impactos ambientais causados pelo tráfego de navegações e poluição dos rios (Azevedo, 2023; Almeida *et. al*, 2017). Ainda hoje muitos residentes (principalmente os homens) contam saudosamente histórias de pescadores quando iam “ao norte” para pegar muitos peixes. Suas histórias narram cenas de astúcia, aventuras e incríveis técnicas que os moradores possuem para a pesca. É de se impressionar com as histórias desses homens. As histórias são várias. Nelas, a pesca ia deixando de ter técnicas, habilidade, astúcia e conquista para tornar-se uma experiência desolante de um ato de sorte: “hoje se tem sorte em pegar 2 peixes e antigamente pegávamos 40”.

Quando iniciou a crise da pesca, os residentes começaram a sair das áreas de pesca tradicionais, perto da baía da ilha, e passaram a fazer longas jornadas chegando até o “fundo” do alto mar. As embarcações dos pescadores tinham que ir cada vez mais longe, gastar mais gasolina, linha, rede, tempo e dinheiro e os riscos aos barcos e tripulação aumentavam. Pouco a pouco, foram ganhando menos com expedições tão custosas e a pesca se tornou um gasto malbaratado. Balsas perturbantes passam nas antigas áreas comunais de pesca onde os residentes têm sorte de acharem um ou outro peixe. Muitos procuraram dar um jeito de superar a crise, venderam seus barcos para comprar lotes e casas na cidade, ou construir casas de alvenaria em terra firme na ilha e investir no açaí de seus “matos” para terem sustento e renda. Embora não abandonada, a pesca hoje não garante mais riqueza e não é mais um símbolo da fartura, “traz muita saudade”, como me dizia um pescador.

Um relato mais aprofundado sobre a crise da pesca na ilha do Capim se encontra na cartografia social feita pelos residentes, *Boletim Cartografia da Cartografia Social: uma síntese das experiências - Ribeirinhos da Ilha do Capim: frente aos grandes empreendimentos do Baixo Tocantins* (2017). Um relato etnográfico antes da crise que melhor retrata a ilha é a dissertação da antropóloga Wilma Marques Leitão (1997). Alguns de meus anfitriões e interlocutores da ilha do Capim me contaram que conheceram Leitão. Em minha pesquisa, pude observar transformações que ocorreram na ilha desde a época que Leitão havia realizado sua etnografia, a maior delas sendo a mudança da pesca para açaí como principal atividade comercial da ilha.

Nas falas dos moradores, mudanças muito grandes aconteceram desde a época em que Leitão esteve lá (Ver Azevedo, 2019). A dissertação da antropóloga retrata uma época em que a pesca de rede era uma atividade comum de comércio e subsistência para as comunidades. “Puxar a rede hoje, porém, pode render em nada” me diziam os vários dos meus interlocutores pescadores. Teve vezes em que já voltei faminto da pesca junto de meus interlocutores pois tudo que foi puxado na rede foi nada mais que arraias. Sorte que na volta tínhamos açaí na mesa, pois, diferente da pesca, como dizem, o “açaí é garantido”. Esta é uma característica importante do açaí. Açaí não é peixe porque a pesca, acima de tudo, é uma incerteza e, muitas vezes, puxar rede é algo que traz tanto quanto uma aposta em jogo de sorte. As formas de renda são muito diferentes. Açaí, como todas as famílias afirmaram em entrevista: “é garantido”. Segundo Dadiberto Azevedo (2019), comparativamente, o açaí é de uma época que trouxe mais renda.



*Figura 5 – Dia de pesca com interlocutores da Ilha do Capim. Na foto estão Adamour e Angelo. Data: 03/09/2022; verão amazônico. Fonte: autor*

As pessoas expressam que a riqueza do açáí é diferente da pesca, porque ela “gira” mais entre os residentes da comunidade. Há uma participação de mais pessoas envolvidas no mercado do açáí porque existem mais formas de se “encaixar no rumo” (ser dono-de-mato, apanhador, sorteador, atravessador, vendedor). Na pesca, por outro lado, há um limite de homens que cabem no barco e a tripulação se vê toda unida por um convés em uma mesma prática. No açáí, há custos menores, não se precisa sair ao mar com barco, gasolina, rede e tripulação, as pessoas podem ficar em “terra firma” tendo uma fonte de renda mais estável e próxima da família. Não só ele “gira” mais, como também a fonte de renda é menos “flutuante” que a da pesca.

A forma de produção e viver com a riqueza da pesca, de toda forma, é diferente do açáí. Isso tem um efeito direto na percepção de riqueza das pessoas. A riqueza não era tanto acumulada nas famílias ou pessoas, mas sim integrada à comunidade. Um exemplo elucidativo é o modo como hoje o pescado dos residentes é redistribuído dentro comunidade. Certa vez, um dos peixes capturados pelos meus anfitriões não foi à mesa da casa para consumo. Depois de ter voltado vitorioso da pesca, eles foram diretamente ao freezer da casa guardá-lo. Só no dia seguinte, quando vários residentes se reuniram para ir ao culto de domingo na igreja da ilha, esse peixe foi visto. Após o culto, vários parentes foram à casa de meus anfitriões, olhar o pescado tão anunciado durante a reunião.

O peixe foi retirado do freezer, cortado, pesado e vendido aos parentes que estavam na casa. No entanto, em tempos passados de pesca como fonte de renda, a riqueza era integrada à comunidade por relações de troca à base de dádivas. Naquela época, trocava-se peixe, açaí, banha e até trabalho (mutirão). Esse fato foi comentado por um dos membros da casa que vendia o peixe: “antes era impensável vender o peixe um parente, nós dávamos”.. Nestes tempos de açaí, de todo modo, a riqueza se acumulou e parentes se veem integrando riqueza à comunidade por relações de venda de seus peixes, trabalhos e safras de açaí entre seus parentes. A pesca aqui se torna saudosa porque as pessoas viam que a riqueza era integrada por relações de reciprocidade, diferentemente da atualidade: a riqueza é integrada por relações de comércio. Quem não consegue manter relações de mercado, não consegue se integrar a esta riqueza.

O que marca a diferença entre os residentes em tempos de açaí é ser dono-de-mato. Quem não tem açaí para vender, trabalha para outros. A regularização fundiária, o “ser dono-de-mato”, é um dos principais motivos do retorno econômico do açaí (Brondízio, 2002), algo muito diferente da pesca, na qual o retorno econômico está mais associado a redes de comercialização dos produtores (Leitão e Souza, 2006). A diferença está no domínio dos meios de produção: enquanto a regularização fundiária depende de propriedade, a pesca usa áreas comunais. No último, o sistema de arrendamento rege os direitos de usufruto - sobre quem poderia usar quais recursos, em que momento e para que finalidade. Em oposição, o primeiro é regido por direitos de propriedade. Isso tem um impacto direto sobre como cada fazer de vida em atividades de mercado (pesca ou açaí) rege a riqueza na comunidade. Padrões de uso do território são importantes para a elaboração da riqueza. Embora os residentes vivam em um território farto, isso por si só não vai garantir a reprodução de pessoas e coisas, pois, para que haja comida na mesa, uma boa casa e boas relações entre parentes, além de fartura do território, algo precisa ser dito do acesso e governança dos recursos e das fontes de subsistência.

O desafio principal aqui é aliar fartura do território à riqueza sem que um tenha que sacrificar o outro (Smith, 1996). Esse tipo de questão inspira e desafia o desenvolvimento sustentável: um paradoxo de crescimento aliado à manutenção de recursos. Ela também inspira as pesquisas dos residentes do Capim: Deyvson Azevedo (2023), Dadiberto Azevedo (2019) e Huelinton Azevedo (2018). Em seus esforços de pesquisa, trabalham com críticas às visões promissoras sobre a transição agrária, apontando os efeitos polarizantes que o açazal pode ter para suas economias. A

preocupação deles está em como garantir um crescimento econômico que não envolva acumulação primitiva, mas as próprias dinâmicas de fazeres de vida da comunidade, estas aliadas à assembleia de viventes da várzea. Somam ao que Deyvson Azevedo comentou comigo sobre “domesticar o mercado ao modo ribeirinho”.

### **Açaí acabou com o mato**

Andava por açazais o bastante para começar a discernir algumas diferenças que estes podem ter, a depender de quem cuida daquele “mato”. Histórias de devir dos açazais refletem-se na paisagem. Notava que os açazais na ilha do Capim são bastante diferentes dos que havia conhecido na ilha de João Pilatos, a qual visitei antes da ilha do Capim, em janeiro de 2022. Localizada em Ananindeua, município integrado à grande metrópole de Belém, esta ilha pode passar despercebida no conjunto urbano da metrópole. Houve surpresa para alguns moradores de Ananindeua quando eu contava que a havia visitado ilhas locais.

Em João Pilatos, andava com um anfitrião que resmungou muito de que “o açaí (aqui) acabou com o mato”. Perguntei, então, ao anfitrião o porquê. À minha volta, havia um açazal pequeno, mas não muito diferente de outros. O mato (terreno) do meu anfitrião não era grande e, quando plantou açaí, as palmeiras ficaram próximas umas das outras e de outras árvores que ele tinha. A minha dúvida parecia não ter sido ouvida pois meu anfitrião ficou em silêncio, o que me deixou constrangido, mas se agachou para pegar uma pá. Antes, porém, que eu pudesse perguntar novamente, vi-o levantar a pá com suas mãos acima da minha cabeça e fincá-la fortemente no chão bem à frente dos meus pés. Tirou um grande pedaço de terra – junto com um susto meu. Só havia raízes no solo debaixo de nossos pés, um emaranhado. A resposta estava dada: o trançado de raízes era o problema do qual reclamava.

A palmeira do açaí *Euterpe oleraceae* produz muitas hastes (estipes); sua base é formada por um tufo delas (touceira) de onde germinam as raízes. É uma espécie que também produz muitas raízes. Estas não são raízes profundas, mas expansivas; penetram de 25cm a 40 cm abaixo do solo, mas podem se expandir por 3 a 4m desde sua haste – em palmeiras de 10 anos, chega de 5 a 6 m de extensão (Embrapa, 2021). O chão do mato onde andávamos foi dominado por esta rede, um emaranhado de fibras promiscuamente

enroscadas e densas. “Ela... deixa nada pra mim”, o anfitrião de João Pilatos resmungou. Outras espécies que eu reconhecia em seu mato, como o cupuaçu, já não geravam mais nada; a árvore ainda vingava, mas era roubada sua capacidade de nutrir-se do mato, deixando apenas ele vivo para existir, sem a capacidade de reproduzir e gerar fruto.

Os outros residentes de João Pilatos criticam o açazal desse anfitrião, dizem que ele não sabe como cuidar. Com o cuidado do manejo, os açazais podem ser agroflorestas: matos multiespécie antropomórficos, capinados e podados. O manejo garante que o açá seja um espécie hiperdominante e produtivista em meio a outras frutíferas do mato. A capina e poda controla o povoamento de mudas germinantes que possam vir a competir com as hastes de onde cresce o fruto. Dá mais espaço para crescer e faz com que a haste não precise subir até o topo da floresta para buscar sol. Nas florestas de várzea, o açá tem uma média de 9,5 hastes/touceira, enquanto a agrofloresta de açá geralmente tem uma média de 6,5 hastes/touceira (Anderson et. al, 1985). Agrônomos como Calzavara (1972) argumentam que cinco hastes/touceira são melhores para a produção de frutos. Entretanto, nada disso poderia resolver o problema do anfitrião, como outro interlocutor da ilha me avisa: “açá precisa ficar distante uns do outro”. No mato do meu anfitrião, as palmeiras ficavam em uma distância inferior a 3 metros. Estes açazais plantados são sempre menos produtivos e sujeitos a se tornarem totalmente improdutivos, principalmente em matos pequenos. Açazais como esse parecem ser plantações: paisagem de palmeiras monolíticas e solitárias.

Nada prometia ser assim; a expectativa do anfitrião era outra. Quando meu anfitrião de João Pilatos recebeu as mudas de açá estava entusiasmado em poder aumentar sua renda; iria ajudar com encomendas a seus filhos que viviam na cidade. Os técnicos agrários da Secretaria de Agricultura e Pesca do Município de Ananindeua, os quais conheci, doaram as mudas para meu anfitrião da ilha, acreditando também que o cenário seria melhor. Em seu projeto de geração de renda para os residentes de João Pilatos, iniciado em 2015, a Prefeitura Municipal acreditava estar garantindo uma fonte de renda que alimentasse e servisse à comunidade e ao município.. Hoje, porém, meu anfitrião de João Pilatos não escoa açá e os técnicos nunca mais passaram por lá para saber como se deu o futuro que prometeram. Quanto a outros residentes de João Pilatos, basta dizer que também receberam as mudas e os que tinham um mato grande para plantar ficaram satisfeitos com a fonte de renda, mas como ela é sazonal, eles pescam ou vendem madeira para complementar no sustento de casa. Aqueles que, como meu anfitrião, vivem

rodeados de açaí que não lhes gera renda e trabalham apanhando no açazal de outros, infelizes com o que tornou de seus matos.

Quando os técnicos de Ananindeua chegaram com as mudas, tinham boas intenções e queriam que todos conseguissem vender a produção, garantindo uma fonte de renda. Moradores estavam tão entusiasmados quanto o prefeito de Ananindeua e os servidores da Secretaria de Agricultura e Pesca do município que planejaram esse projeto.

O que se diz no Pará é que o açaí é “o futuro”, o “ouro” da região. Tornou-se um símbolo potente de crescimento do mercado regional tão grande em número que alcançou as métricas da política de desenvolvimento do Estado:

“O açaí-fruto representa o mais importante produto da EcoSocioBio-PA (Economia da sociobiodiversidade no Pará) e o valor bruto de sua produção rural cresceu a 9,6% a.a. desde 2006, atingindo R\$ 1,3 bilhão em 2019. Resultado de um incremento médio de 7% a.a. ao longo do mesmo período, a renda total gerada (VA) de R\$ 3,7 bilhões de reais representa 2,8 vezes o valor original da produção rural. A produção do fruto e o processamento de polpa de açaí, localizados no interior do estado, absorveram 87% do VA (valor agregado) gerado (trata-se de uma cadeia fortemente pró-local). A economia extralocal, para onde se destina 54% do valor do produto, reteve um valor adicionado, predominantemente no comércio de varejo, equivalente a 13% do total. Isso caracteriza a economia do açaí como importante base-de-exportação da economia local (Costa et. al, 2021, sublinhado pelo autor).

O crescimento econômico em números da “guardiã” da floresta estuarina tem comovido tanto empreendedores do mercado externo quanto políticos que agora inserem o fruto em suas agendas políticas de promessas e ações. Números geralmente animam estes políticos. Promovem de tudo para garantir o futuro do crescimento dessa economia, valendo-se para isso de mudas até decretos, como em 2011, quando o Governo do Estado do Pará lançou o Programa Estadual de Qualidade do Açaí (Decreto Estadual no 250/11). Coordenado pela Secretaria de Estado de Desenvolvimento Agropecuário e da Pesca (SEDAP), esse programa envolve 14 instituições de natureza pública e privada e tem por objetivo a introdução de “boas práticas” na extração/produção, transporte, comercialização, fabricação artesanal e industrial visando garantir padrão de qualidade de mercado do produto. Exemplos de iniciativas semelhantes no Pará são vários, inclusive por parte de agentes externos (nacionais e internacionais). Em 2015, o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) em parceria com técnicos da Embrapa lançou o Programa Bem-Diverso para a disseminação de projetos que fortalecem cadeias produtivas – um dos seus maiores destaques sendo os projetos para expansão do processo mercantil do açaí.

Em Ananindeua, os técnicos-servidores do município e, inclusive, o próprio presidente local, elaboram vários programas para estimular o crescimento econômico. Por exemplo, em 2021 o governo do município levantou a Casa do Açaí, localizada no centro da cidade<sup>32</sup>. Em 2022, quando visitei a Casa, pude conversar com os técnicos e servidores que estavam cuidando dela. Naquele momento, estavam acolhendo batedores de açaí de Ananindeua para aulas de “boas práticas”, entregando-lhes certificados para que pudessem se garantir no mercado local. O próximo passo era visitar as ilhas de Ananindeua, “capacitá-los” com em técnicas de manejo e entregar-lhes mudas de açaí para venda futura, exatamente como o fizeram em 2015.. Se eles tivessem feito alguma visita a João Pilatos, também saberiam que os residentes já estão vendendo açaí há muito tempo, mas não para eles. Desde 2017, os residentes de João Pilatos têm escoado açaí para um comprador norte-americano que o adquiria sazonalmente da comunidade. Em 2019, passaram a escoar o fruto para fábricas estatais próximas de Ananindeua – aparentemente, o norte-americano “sumiu”, como me disseram.

Como açaí é um fruto, segundo Tsing (2015), “não escalonável”, seu crescimento é indissociável da manutenção da floresta estuarina amazônica. Ou seja, açaí não só remete à riqueza, mas também à “fartura” (Ver Coelho Pereira, 2021). Assim como os residentes do Capim ou de João Pilatos, organizações, políticos, agrônomos e economistas argumentam que riqueza e fartura devem ser garantidas conjuntamente e, para tanto, precisam de uma floresta em pé. Isso ficou muito claro no contexto do meu trabalho de campo, em que vi que garantir fartura e riqueza é um projeto político de cálculo de riscos, uma projeção das despesas e saldos de manter o açaí em pé. Esses projetos políticos mostram serem fenômenos daquilo que José Sergio Leite Lopes (2006) chama de “ambientalização dos conflitos sociais”: a reflexão de que as questões ambientais – como a floresta em pé ou o futuro da floresta amazônica – se tornam inquietações do crescimento econômico. Problemas apresentam-se, porém, quando não olhamos para aqueles que vivem da ambientalização dos conflitos. Há um problema, também, em viver de açaí, mas é algo que os entusiastas da ambientalização não enxergam. Estes apostam sempre no futuro do açaí como meio de ter a floresta em pé. Vivem projetando nesse futuro; uma discussão da qual meus anfitriões e interlocutores-amigos da ilha do Capim e João Pilatos não foram convidados a fazer parte. O dia-a-dia

---

<sup>32</sup> Prefeitura Municipal de Ananindeua. (2021). “Casa do Açaí é inaugurada em Ananindeua”. Disponível em: <https://www.ananindeua.pa.gov.br/sedec/noticia/467/casa-do-acai-e-inaugurada-em-ananindeua>

dos residentes é vivido com problemas: o açaí não é peixe e a açaiização não vai garantir que todos vivam o mesmo futuro. Já há indícios de que a açaiização da floresta estuarina tem afetado a estrutura das assembleias de plantas (Madson *et al*, 2021). Ribeirinhos expressam isso em suas preocupações. Mas, na urgência de garantir o futuro de seus filhos, muitos ribeirinhos recorrem à transição de seus matos para açaizal. Passam, assim, a viver com os pés sob aquele trançado de raízes perverso e viver naquilo que a antropóloga Tania Li (2014) vem acompanhando como o “fim dos territórios” tradicionais (*Land's End*): a precarização da transição de territórios inscritos em projetos de desenvolvimento agrário sustentável.



*Figura 6 – Foto retirada no porto da casa de um morador de Bagre, interior do Marajó-PA. Data: 07/09/2022; verão amazônico. Fonte: autor.*

## Parte II – Para virar açai

“Virar açai” é um termo comumente utilizado na região do estuário para designar a atividade de troca e repasse do açai em seu processo mercantil. Longe de referir-se a qualquer tipo de metamorfose como indica a história de Iaçá, o termo remete ao momento em que cestas cheias de açai, chamadas localmente de paneiros ou rasas, são viradas para despejar o fruto na cesta de outros. Virar açai é uma troca comercial comum nesta região, a principal fonte de renda para residentes de assentamentos e comunidades ribeirinhas nesta região. Essas trocas se estendem por diferentes circuitos, tanto longos como curtos, que movimentam açai, pessoas e dinheiro. Para tanto, exigem colaborações, que dão forma às possibilidades de expansão e penetração de relações mercantis e permitem que diversos produtos virem mercadorias.

Na segunda parte deste capítulo, exploro as colaborações que possibilitam o encadeamento do açai e sua mercantilização.



*Figura 7 Paulo Henrique e Adilson viram açai um para o outro. Sorriem depois das piadas de gaiato que escutam durante o trabalho. No fundo da imagem, um menino observa o trabalho; a cabeça foi eclipsada pelo paneiro de açai sendo virado. Data: 07/09/2022; verão amazônico. Fonte: autor.*

## Argonautas do estuário amazônico

*Marreteiro* é o termo coloquial no estuário para referir-se ao atravessador que vira açai. Em campo, uma explicação que recebi para definição de marreteiro é a seguinte: “o marreteiro é o homem que compra de você e vende pra mim”, o que nos diz: trabalham com trocas comerciais (explícito nos termos “vende” e “compra”) e que os itens trocados não são produzidos por eles.

Existem vários tipos de atravessadores no estuário amazônico: homens (em sua maioria) que trabalham com o comércio de produtos extrativistas, transportando, circulando e fornecendo açai a diversos processadores e consumidores. Atravessadores diferem em seu sistema de troca: os marreteiros trabalham com trocas imediatas de mercadorias enquanto, o outro atravessador, que também atua no estuário, chamado de “aviador”, trabalha com trocas baseadas em relações de crédito a prazos (Aramburu, 1992)<sup>33</sup>.

O “complexo” de circulação de bens e mercadorias governados por estes diferentes sistemas de atravessadores são importantes para o fornecimento, abastecimento e subsistência de unidades domésticas no estuário (Nugent, 1993). Eles afetam a própria formação da unidade doméstica “cabocla”, podendo proporcionar a agregação, abandono ou separação de membros da unidade em razão do ciclo de trocas. Penso, por exemplo, na ilha de João Pilatos, à qual, à época de venda da safra do açai, diversos parentes retornam para uma estadia dentro da unidade doméstica para vender açai. Até o final da safra, esses parentes integram a unidade doméstica do açai, podendo até ficar em estadias mais prolongadas caso a unidade continue engajada em algum sistema de troca (vendendo peixe ou madeira) para um atravessador.

Vemos o “ciclo do desenvolvimento da unidade doméstica” (Ver Fortes, 1953) estabelecido e mediado por esse complexo sistema de trocas. Ademais, tal complexo de trocas também atua sob a própria formação do feixe de relações dentro das unidades domésticas (Ver Strathern, 1988): o complexo de troca estabelece diversos papéis sociais dentro da unidade doméstica, como a “ formação da masculinidade (que) se delineia pelo provimento, derivado da pesca comercial e articulada ao aviamento” (Sautchuk, 2007; p. 58). Ou seja, o “complexo caboclo” se dá por muitas colaborações (para além de

---

<sup>33</sup> Neste regime, mercadorias (bens de consumo e instrumentos de trabalho) são adiantadas a preceito de uma dívida que futuramente será retribuída por produtos de alto valor de troca.

comércio), estabelecidas por relações de parentesco e domesticidade que patrocinam e mediam a circulação de mercadorias.

A primeira colaboração que agrega valor ao açaí enquanto mercadoria se dá entre donos de mato e marreteiros. Embora muitos “donos de mato” pensem no açaí que produzem nos termos de “mercadoria” a ser vendida, nenhum valor é dado a ele antes que se encontrem com os marreteiros. Estes encontros formativos de valor podem acontecer tanto “à beira” (do rio) quanto “no mato” (dentro do açaizal) (Tabela 2). No primeiro, o encontro se dá no período da safra, dentro do barco do marreteiro ou à beira do porto do dono do mato; o marreteiro negocia quantas rasas de açaí serão “viradas” aquele dia. O encontro “no mato” acontece antes do período da safra: o marreteiro, acompanhado do dono do mato dentro de seu açaizal, negocia a crédito a quantidade de rasas que serão “viradas” a ele durante a safra. Açaí costuma ser vendido a valores mais altos durante a safra, quando a procura dos marreteiros é maior e a entrega do produto é imediata. Donos do mato deixam para vender “no mato” quando estão precisando de dinheiro de forma imediata, apesar de saber que isto pode abaixar o valor do açaí.

*Tabela 2 – Modos que atravessadores trocam açaí.*

Encontros	Local	Tempo	Transação
“na beira”	barcos ou portos domésticos	safra ( agosto a dezembro)	Imediata
“no mato”	Açaizal	entressafra ( março a outubro)	a crédito



*Figura 8 – Quando virando açáí, atravessadores retiram o fruto das sacolas e as transferem aos paneiros. Cada paneiro é medido até pesar 14kg. Data: 06/09/2022; verão amazônico. Fonte: autor*

Colaborações pela cadeia são rápidas. Todos os agentes da cadeia (produtores, atravessadores e compradores) querem “virar açáí” da forma mais rápida possível. Açáí é uma fruta extremamente perecível, em menos de 24 horas pode estragar – isso mesmo quando for exposta a condições favoráveis à preservação, como ambientes secos, higienizados e com pouca luminosidade. Caso use gelo para mantê-la resfriada é possível estender a validade para 48 horas. O tempo de vida para a fruta não só afeta o valor de troca, como o próprio circuito de troca, pois, na pressa por conseguir virar açáí, marreteiros viram açáí para outros marreteiros, liquidando seus açáís antes que estes percam valor. Nisso, é possível existirem vários marreteiros ao longo das rotas de transporte. Suas colaborações são necessárias para manter circuitos de escoamento rápido e preços favoráveis.

Donos-de-mato tanto como feirantes costumam falar mal de marreteiros, chamando-os de “aproveitadores”, “gaiatos” e “chorões”. Marreteiros compram barato para vender caro; abaixam o valor de mercado vendido pelos donos-de-mato tanto como encarecem o valor para compra pelos feirantes. Aproveitam do fato que donos-de-mato e feirantes dependem deles para vencer distância, conhecimento da demanda e capital. Os donos de mato costumam viver longe de pontos de comercialização, ou seja, do mercado, uma vez que seus barcos não são propícios para carregar mercadoria e a distância lhes

custaria mais em gasolina do que a própria venda do açaí que apanhou do seu mato. Os feirantes e as fábricas, por sua vez, não saem do lugar, não têm prática em circular pelo território e tampouco conhecem os rios e comunidades para saber onde trocar. Se tem algo que une e propicia todo encadeamento dos agentes da cadeia do açaí é a dependência dos marreteiros.

Dependência exige colaborações. Penso na etnografia de Anna Tsing (2015) sobre a cadeia mercantil do cogumelo *matsutake*. Assim como a do açaí, cogumelos estendem-se por circuitos longos de trocas entre catadores-atravesadores-fornecedores-compradores. O *matsutake* é colhido em florestas de carvalho no Canadá e noroeste dos Estados Unidos para exportação ao Japão<sup>34</sup>. Os importadores japoneses compram, principalmente, de exportadores canadenses, que contratam atravessadores nos Estados Unidos, que compram de fornecedores independentes, que, por sua vez, compram de catadores da floresta, também independentes<sup>35</sup>. Quase todos os trabalhadores dessa cadeia não possuem vínculo empregatício e estabelecem seus respectivos trabalhos de modo autônomo. De toda forma, o trabalho se dá por meio das colaborações presentes ao longo da cadeia. Fornecedores, por exemplo, não possuem capital financeiro, mas trabalham comprando com dinheiro emprestado por atravessadores. Com isso, embora todos sejam autônomos, dependem de empréstimos, auxílios e colaboradores para manejar o movimento de produtos e capital entre eles, constituindo o percurso da cadeia. Tais colaborações se dão enquanto dependências estabelecidas por fora ou para além da situação do comércio da cadeia, como, por exemplo, no caso dos catadores de cogumelo: muitos deles são migrantes refugiados do sudeste asiático em condições de vulnerabilidade social, dependentes de viver (e colaborar) em acampamentos informais de catadores como uma forma de fazer de vida.

Na cadeia do açaí, muitas colaborações partem de relações de parentesco. Os marreteiros, por exemplo, trabalham com tripulações de trabalhadores autônomos que são arranjados por meio de relações de parentesco (irmão da esposa, irmão, filho). Em certos casos, marreteiros e produtores também têm relação de parentesco (membros da mesma unidade doméstica ou linhagem). Colaborações decorrentes de relações entre parentes são

---

<sup>34</sup> O principal consumidor do mercado de *matsutake* é o Japão. O cogumelo também é colhido no país por catadores locais. Todavia, o circuito de comercialização desses cogumelos *matsutake* é diferente do caso etnografado pela autora.

<sup>35</sup> Ver Anna Tsing (2015) para descrição mais detalhada dos trabalhadores e da relação de trabalho encontrada na cadeia do cogumelo *matsutake*.

vistas em diferentes circuitos mercantis longos, como, por exemplo, na cadeia mercantil do caranguejo-açú (Ver Coelho Pereira, 2021). O caranguejo-açú é capturado (“pescado”) em mangues na foz do delta do Rio Parnaíba, Piauí e Maranhão, para exportação a praias costeiras de Fortaleza, Ceará; os compradores cearenses compram de intermediários, estes sendo patrões de catadores costeiros. Embora a maioria dos trabalhadores dessa cadeia não possuam vínculo empregatício, estabelecem seus respectivos trabalhos informais por vínculo de relações de patronagem. Muitas dessas relações patrão-catador são criadas a partir de um sistema de parentesco entre os membros da comunidade: um patrão tem uma “banda” de catadores que são irmãos, cunhados, padrinhos. Embora catadores sejam autônomos, podendo livremente largar seu patrão caso sintam-se insatisfeitos com a relação, muitos se veem na dependência deste como principal pagador dos caranguejos que catam; o patrão-parente é o principal fornecedor de um fluxo confiável de renda e artigos de subsistência do catador. Aqui, o parentesco enquanto eixo de colaboração é governado por relações de dependência.

As condições pelas quais estas colaborações tornam-se processos mercantis depende da sua comensurabilidade. Produtores, marreteiros e processadores trabalham usando rasa/paneiro. O paneiro concentra o trabalho desses agentes em uma unidade de medida convencional. Todo paneiro pesa 14kgs. Tais práticas de comensurabilidade, como sortimento, triagem, inventário e, neste caso, peso são desenhadas para as cadeias de suprimento e controle de estoque (Tsing, 2009). Estas convenções de padrão de troca são a mais simples forma de estabelecer uma relação de mercado; dão origem a expressões de valor da mercadoria: valor relativo e valor equivalente, como conceituados por Karl Marx (1982)<sup>36</sup>. A própria relação e o modo de trabalho é medido e valorado a partir da unidade do paneiro. Donos do mato vendem seu açai em paneiros e pagam seus apanhadores por quantidade de paneiro preenchido. Os marreteiros só compram e vendem açai usando o paneiro e se recusam a “virar” açai por sacas ou outra unidade de medida. Compradores, também, só compram por quantidade de paneiros. A predominância de um padrão comum permite resumir colaborações do trabalho alheio em um valor comensurável. Comensurar é o modo como processos mercantis podem comparar trabalho, produtos e valor.

---

<sup>36</sup> Na primeira, pressupõe-se que alguma outra mercadoria se contrapõe a ela como equivalente. Na segunda, torna-se a expressão de valor de outra mercadoria

Minha presença como observador no trabalho dos marreteiros não lhes era estranha, porque estavam acostumados a ter espectadores no trabalho. Junto a mim, sempre tinha uma plateia reunida para ver o espetáculo de virar açai: a quantidade de rasas, o esforço dos homens, o trabalho repetitivo. Quando ouvia a quantidade de dinheiro feita em cada troca, ficava impressionado: 3mil, 4 mil, 5mil!...10 mil! Muito dinheiro é trocado e muito açai é acumulado, tudo no período de um a dois dias. Mas o dinheiro ia tão rápido quanto veio. Assim que o marreteiro vira todo açai para as fábricas, tem que pagar a tripulação e um “porre” pelo trabalho bem-feito, bem como pelo conserto do barco – que danificou no meio da viagem; depois do trabalho, via o marreteiro que acompanhara até então reclamar: “eu ganho e perco tudo muito rápido. Meu dinheiro sempre vira pouca coisa. Quem ganha é o dono da fábrica, que vai vender o açai em dólar lá fora. Pedro, isso se chama capitalismo, tá vendo?”.

### **Os homens gaiato**

A tripulação do barco “*Iaçá P*” (pseudônimo) viu minha cara de espanto quando avistei o revólver na mão de um deles. A arma foi guardada no armário coletivo do barco onde ficavam nossos artigos pessoais. Sabendo que eu registrava tudo no meu caderno, meu interlocutor, o marreteiro dono daquele barco e da arma, disse-me que “ela é para os piratas”. Estávamos para partir do porto de Abaetetuba em uma viagem para uma região no interior da floresta amazônica estuarina. Ao longo da viagem, que duraria uma semana, a tripulação revezaria em turnos para pernoitar no barco: uma pessoa pilotando e outra com uma lanterna de vigia para piratas. Eu pensava sobre aquela situação sem saber como seria a semana e as noites e um tripulante veio me falar com um sorriso no rosto: “aqui só tem aventura para homem”.

Estava no *Iaçá I* a convite de um marreteiro da ilha do Capim, o dono do barco. Meu objetivo era acompanhar ele e sua tripulação virar açai em uma área rural do município de Bagre, interior do arquipélago de Marajó. A minha pesquisa direcionada a processos de mercantilização do açai “perseguia” trabalhos e trabalhadores como os do *Iaçá I*, pois os modos de produção e consumo do açai importam tanto quanto o , “virar açai” – o atravessamento do produto pela cadeia –na medida em que é um trabalho essencial para o estabelecimento de relações de e para o mercado, resultando em processos de acumulação capitalista pelo fruto. Estudo o atravessamento enquanto as

várias atividades de troca e modos de circulação que permite que coisas e pessoas sejam valoradas como uma mercadoria de propriedade cambiável e contábil para relações de mercado especulativo e acumulativo (Ver Tsing, 2015; Coelho Pereira, 2021). Esse é o papel do marreteiro. Aqui todos querem virar açai o mais rápido possível. Quando o açai “dorme”, isto é, fica parado e sem circular, ele corre risco de perecer e perder o seu valor de mercado. Como diziam os marreteiros, este é um produto que facilmente se “perde”: oportunidades, acordos e tempo de virar açai podem ser perdidos, pois sempre há o risco de outro “virar” o açai antes de você. E “perder” não é das piores situações, pois sempre se corre o risco de ser roubado por piratas. Se não mantiver o olho no açai, você pode perder a chance de vê-lo virar. No processo, se faz necessário um certo tipo de trabalho para manter seguro o produto e garantir sua circulação. Entre marreteiros, esse trabalho se dá por atos e demonstrações de um carisma masculino para garantir que o açai “vire”. Esse trabalho é feito por homens como os da tripulação do *Iaçá I*.

Ao todo, a tripulação do *Iaçá I* era formada por 4 homens. O homem mais novo da tripulação tinha 20 anos. O caçula era muito caçoado pela tripulação. “Tem que ter cuidado com essa mulher...”, “não deixa ser controlado por aí...”, “não vai parar de se divertir...”. Ouviam-se frases como essas, que sugeriam ser o jovem vigiado e repreendido em submissão por sua parceira. Ele havia recém noivado e estava para tornar-se pai. Começou a trabalhar “virando açai” para ter como prover à unidade doméstica que estava para formar. Muito se caçoava sobre a sua vida. Diziam que iria mudar quando ele passasse a viver com mulher e uma criança. Esse jovem foi trazido à tripulação a pedido de um outro tripulante, um homem de 30 anos. O jovem havia engravidado sua sobrinha, de 15 anos, e o trouxe a bordo para garantir que tivesse um trabalho que a sustentasse. Tal homem, por sua vez, estava na tripulação porque não podia mais trabalhar apanhando açai, estava “velho” demais: tinha músculos fortes, era alto e pouco flexível, coisas que o impediam de subir a palmeira na hora de apanhar açai. Ele entrou na tripulação porque é parente do meu interlocutor-marreteiro - é comum na tripulação de marreteiros terem alguns parentes a bordo. Ambos os homens sobre os quais falo eram naturais do município de Muaná, na ilha de Marajó, de onde também era outro tripulante, um homem mais velho, cerca de 50 anos, que também trabalhava com açai por este ser um trabalho mais fácil para seu corpo: depois de desenvolver duas hernias, não conseguia trabalhar com madeira como fazia antes. Por fim, tinha o último tripulante, um homem também jovem, natural de Breves-PA, interior da ilha do Marajó, um local perto de onde iríamos buscar

açai e de, aproximadamente, 20 anos. Ele era nosso “prático”, termo que designa aquele que tem habilidade de navegar barcos por certa região. . Conhecia bem os rios, furos e comunidades da região, onde morava com sua esposa e mais duas crianças.

Nenhum dos tripulantes tinha “mato” para apanhar e virar seu próprio açai e, portanto, viravam para o marreteiro do *Iaçá I*. Com esse trabalho conseguiam “prover” para mulheres, filhos e filhas, com quem moravam nas suas comunidades. Tanto virar açai quanto outras atividades comerciais do complexo mercantil amazônico, como as ligadas a sistemas de atravessamento, como o aviamento (Ver Nugent, 2008) e de marreteiros (Ver Leitão, 2006), formam importantes relações de trabalho de “provisão” das unidades domésticas das comunidades rurais amazônicas (Sautchuk, 2007). São importantes para obtenção de bens como farinha, utensílios e um fluxo de bens e mercadorias que ajudam a manter a reposição da unidade doméstica e a reprodução de seu meio. Esse trabalho de e para comércio não é o único que subsidia a unidade doméstica, pois ela também é complementada por atividades como pesca, extrativismo, caça e agricultura, constituindo uma mistura de atividades econômicas que vão “dando um jeito” de manter a unidade doméstica (Lima, 2006; Harris, 2006). Por esse trabalho não ser a atividade principal de sustento da unidade doméstica, muitas vezes são temporários e autônomos. Na viagem que acompanhei, ficamos uma semana longe da comunidade – mas essa não foi a mais longa viagem feita pela tripulação. Contaram-me que a mais duradoura foi quando passaram duas semanas viajando para virar açai em uma localidade ao norte da ilha do Marajó, perto do Estado do Amapá. Mesmo assim, ainda não se comparava ao tempo que leva a pesca “ao norte” (costeira), onde homens costumam passar ainda mais tempo em viagens a trabalho. Relatos que ouvi no Capim contam que homens passavam meses “ao norte” na pesca. “É um trabalho difícil”, “passamos muito tempo longe” e contos de acidentes com anzóis e outras ferramentas que mutilavam corpos faziam parte das histórias de trabalho com a pesca “ao norte”. No *Iaçá I* ninguém trabalhou com pesca (costeira). Os homens que viram açai não precisam se descolar para longe, podiam “virar à beira” da comunidade (vender açai apanhado no mato) para algum marreteiro ou, quando embarcavam para virar com algum marreteiro, partiam só por algumas semanas.

A tripulação do *Iaçá I* não tinha necessidade de “contar o tempo” de serviço (Ver Lopes, 1976) tampouco ter que produzir algo para o marreteiro. “Virar açai”, a atividade propriamente dita, durou algumas horas de toda nossa jornada de viagem, quando a

tripulação carregou o barco com as rasas de açaí compradas pelo marreiteiro – um trabalho muito árduo<sup>37</sup>. Prévio à tal “hora do show”, na maior parte da viagem a tripulação realizava serviços como navegar o barco, preparar refeições e organizar alguns instrumentos. Tudo isso não ocupava mais do que algumas horas de um homem enquanto deixava o resto dos tripulantes livres para conversar, dormir ou aproveitar o ócio jogando dominó. Era difícil definir registros de expressões prototípicas de valor e das práticas laborais na jornada para virar açaí (i.e: produtividade, mais-valia, jornada de trabalho).

No tempo que passei no *Iaçá I*, os tripulantes contaram muitas – muitas, de fato – histórias de mulheres, como também causos de “virar açaí”. Eram histórias que os uniam em um mundo próprio de relações de trabalho. Elas me fizeram lembrar que fazia tempo que eu não ouvia tais histórias sobre mulheres num claro tom de afirmar a masculinidade e virilidade heterossexual. Aquelas histórias cativavam uns aos outros. Quando contavam suas histórias, diziam-se os melhores, os mais espertos e que tinham a melhor performance: “quando estava lá... peguei todas as rasas... era da gostosa” (o tripulante falava sobre um caso quando “virava açaí”). Gostam de contar todas as suas vantagens e oportunidades que tiveram “virando açaí” e, às vezes, não dava para saber se a história falava de negócios ou de mulheres: oportunidades se confundiam com satisfação sexual. Ria-se dessas confusões de “gaiato”: os homens que brincavam com sacanagens. Eu, sem causos de mulheres para compartilhar enquanto histórias, não entrava naquele “jogo envolvente” (Geertz, 1972), sendo um mero silencioso acompanhante: “se falar custasse, o Pedro seria rico”, ouvi certo dia um deles dizer. Passei muito tempo daquela viagem como um observador em silêncio.

O trabalho do atravessador exige certo tipo de habilidade. Atravessadores são trabalhadores essenciais em frentes de expansão econômica (Tsing, 2015): seu trabalho fornece produtos e recursos de lugares geograficamente distantes e diversos e, embora não sejam eles que extraem e produzem, são quem dão aos objetos um valor de troca. Seu trabalho dá possibilidade de que tudo e todos podem ser trazidos a economias de mercado. Eles permitem que recursos e produtos de procedência desconhecida sejam aproveitados em processos de acumulação capitalistas (Tsing, 2015). Mas é preciso um conjunto específico de relações que permitam recursos “virarem” e circularem como mercadorias

---

<sup>37</sup> Se cada rasa tinha 14kgs e carregamos mais de 5mil rasas, seria 70mil Kg no total. Cerca de 17mil Kg carregados em menos de 24 horas se dividirmos o total para cada tripulante.

e o trabalho de “virar” mercadorias não acontece pelos tipos tradicionais de relações de trabalho assalariado.

Aqui a etnografia destaca o conjunto específico de relações que patrocinam o surgimento de objetos como propriedade e relações como as orientadas para o lucro. Essas relações se constroem nessa singularidade do carisma e da afirmação de virilidade masculina dos homens da tripulação, como no *Iaçá I*. Histórias e outras formas de se relacionar enquanto pessoas viris e carismáticas ajudavam a manter os homens engajados à medida que procuravam concretizar as potencialidades dos recursos, dinheiro, trabalho e do investimento. Este é um modo de trabalho dentro de um processo de acumulação capitalista que se constrói entre as relações e papéis de gênero, relações de parentesco e sexualidade masculina. No meu acompanhamento de atravessadores, tanto em entrevistas como em conversas junto de interlocutores, nunca ouvi falar de mulheres “virando açaí”. Como bem atestou o tripulante no meu primeiro dia a bordo do *Iaçá I*: “só tem aventura (trabalho, cenas, espaço e oportunidades) para homem”.

Remeto à ideia de Marilyn Strathern (1988) para olhar a condição de circulação de objetos (como o açaí) sendo constituída enquanto um eixo de relações sociais de gênero: as unidades domésticas e papéis de gênero se tornam importantes para construção de relações de propriedade e circulação presentes no processo mercantil do açaí, sendo esses também importantes para a construção daqueles. Entre marreteiros, as relações de gênero tanto quanto as relações de trabalho são importantes para estabelecer trocas de objetos mercantis: a masculinidade constrói ideias de trocas de objetos, fornecimento, propriedade e lucro. O interlocutor marreteiro afirmava diversas vezes que só deseja homem “de verdade” quando procura por tripulantes.

Minha descrição remete a ideias da economia política feminista sobre as relações de papéis sexuais e de gênero sendo importantes para o próprio processo de acumulação capitalista: papéis de gênero enquanto relações de poder são convertidos em recursos, exploração de trabalho e concentração de produção. (Bear; Ho; Tsing; Yanagisako, 2015). Silvia Federici (2017) aponta a supressão da soberania de mulheres – como caracterizado pela violência em subjugação e perseguições – assim como a convenção do “biopoder” (Foucault, 1978), expresso enquanto papel de gênero – como a passividade e a compulsão do trabalho doméstico – serviu para uma superexploração de trabalho e

produção. Já os papéis de gênero masculinos também servem para processos de acumulação capitalista, como descreve Anna Tsing (2004).

As mulheres na ilha do Capim sabiam como era o trabalho do barco: contavam que quando seus parceiros (ou demais homens que compunham sua unidade doméstica) embarcavam nessas viagens a trabalho (ao comércio de açaí, peixe ou madeira), diziam que estes estavam a “fazer coisa de homem”. Já a primeira conversa que ouvi da tripulação foi de histórias sobre mulheres: “ela estava vestida assim...”, “coxão”, “peitão”, “bundão”, “gostosa”, “perto de mim essa seria ó...”. Os homens contavam e compartilhavam histórias entre si, trabalhando em um estado de excitação masculina. Aproveitavam quando outro tripulante se agachava e estava amostrando desprevenidamente seus quadris e costas, chegavam por trás apalpando ou com comentários em demonstração de sua virilidade. Trabalhavam no barco enquanto engajavam nessas histórias, que afirmavam sua heterossexualidade e brincadeiras homoafetivas. Demonstravam ter confiança na sua virilidade e um carisma cativante sobre outros.



*Figura 9 – Tripulante do Iaçá I. Data: 08/09/2022; verão amazônico Fonte: autor*

Durante uma cena de brincadeira, a tripulação gargalhava enquanto um homem que se agachava para pegar uma rasa de açaí foi apalpado de surpresa por outro tripulante, esse que, pouco antes, estava enaltecendo sua virilidade por ter “pego” uma mulher em

Breves. Os homens da tripulação brincam e falam de suas atividades sexuais ao mesmo tempo que fazem seu trabalho. Se vê que em feitorias como do *Iaçá I*, o trabalho e as relações se dão por meio de habilidades de variadas performances corporais (Sautchuk, 2007). Isso é explorado em outros trabalhos, como mostra Carlos Sautchuk no caso da pesca: “(as) expressões (corporais e de trabalho) são usadas para denotar tanto a arpoada (a prática) quanto a participação masculina no ato sexual” (Sautchuk, 2007; 129). Judith Butler (1988) chama essas performances como a “repetição estilosa de atos corporais” (*stylized repetitions acts*), pelas quais se constituem ideais e convenções de gênero. O “virar açai” é revestido como um trabalho com identidade masculina.

As brincadeiras e contos de virilidade e performance têm em comum a capacidade de apropriação, seja de outros homens ou mulheres. “Virar açai” não é diferente. O sucesso do trabalho é poder tirar o máximo de rasas e lucro no mínimo de tempo, coisas que dependem de apropriações. Nos causos sobre “virar açai”, ouvem-se histórias de um marreiteiro “virando” o açai que era de outros, indo a regiões mais perigosas e correndo o risco de piratas roubarem a tripulação (ou pior) e de comprar açai com mão de obra infantil. Assim como sua virilidade, o “virar açai” se dá por relações que patrocinam a apropriação de pessoas e objetos. Como aponta Tsing:

“Frontier men and resources, I have argued, are made in dynamics of intensification and proliferation. Confusions between legal and illegal, public and private, disciplined and wild are productive in sponsoring the emergence of men driven to profit, that is, entrepreneurs, as well as the natural objects conjured in their resourceful drives.” (Tsing, 2004: 41).

O modo como esses homens se relacionam não é muito diferente da forma como muitos pensam que se dá a acumulação primitiva e o mercado: como um permissivo patrocínio e apropriação de recursos e pessoas que remete à própria virilidade e falocentrismo (Gibson-Graham, 1996). Identidade masculina é definida enquanto atos de despojamento e aproveitamento para um processo de construção e governança de propriedades. Performance de masculinidade heteronormativa são atos que patrocinam o trabalho para acumulação capitalista.

### **Certificando-se que é do bom**

No dia 1º de fevereiro de 2022, eu me encontrava assistindo a um curso de 2 horas em uma sala na “Casa do Açai”, no município de Ananindeua-PA. O ar-condicionado do

ambiente estava mostrando 20 graus. Comigo, tinha mais de meia dúzia de batedores e batedoras (processadores artesanais de açaí) daquele município, reunidos em fileira, encostados contra a parede branca da sala de aula e bocejando. À nossa frente estavam máquinas brilhantes de aço inox enfileiradas e um instrutor vestido da cabeça aos pés com touca, avental, luvas e botinas brancas. Naquela sala de aula espaçosa, ouvíamos a voz do instrutor em eco, dificultando entender o que dizia. Ainda me custava prestar atenção pois estava com frio e o tema do curso era pouco engajante.

A turma estava sendo orientada naquilo que instrutores e gestores da Casa do Açaí chamavam como “boas práticas” de processamento do açaí. A todo momento da aula, quando o instrutor estava para mostrar o uso de uma das máquinas, repetia: “essa aqui vocês já sabem, mas vou mostrar...”. O bloco de notas entregue aos batedores antes da aula começar estava em branco; só eu estava anotando.

Aquela era uma de duas aulas do curso que o município de Ananindeua estava promovendo para que os batedores de açaí obtivessem os certificados de “boas práticas”. Anterior ao meu acompanhamento daquele dia, a turma já havia feito uma outra aula obrigatória de 3 horas, essa menos técnica e mais teórica-expositiva em que me contaram terem visto informações “sobre o açaí”, como: fotos, calendário e datas, tabelas de preços e “vários números”. Ao final do curso, batedores receberiam três certificados: (i) “Açaí de qualidade”, emitido pela Casa; (ii) “Açaí bom que só”, emitido pela vigilância sanitária do Estado do Pará; e o certificado de (iii) “Produtor artesanal”, emitido pela Agência de Defesa Agropecuária do Estado do Pará (Adepará).

Eu estava junto da primeira turma formada pela Casa<sup>38</sup> e, no final da aula, foi avisado que os estudantes teriam que voltar outro dia até a Casa para buscá-los; não pareciam felizes com essa notícia pois muitos moravam longe. Somente uma aluna-batedora foi avisada que não receberia dois dos certificados, o “Produtor Artesanal” e o “Açaí bom que só”, algo que levou a prestar reclamações com os servidores da Casa. Nesta cena, o instrutor simpático acompanhava um outro servidor da Casa que explicava à aluna: como ela não havia preenchido todas as informações da ficha de registro da Casa

---

<sup>38</sup> Embora a Casa tenha sido levantada em dezembro de 2021, demorou um ano para que cursos pudessem ser mantidos em seu espaço por conta das regras de distanciamento social decretadas durante a pandemia do Covid-19.

– isso porque não informou um CNPJ – os órgãos emissores não poderiam ter como certificá-la.

Cursos, certificados e registros são alguns dos incentivos e atividades que projetos de desenvolvimento têm lançado, objetivando a construção da regulamentação do processo mercantil do açaí. Esses incentivos se dão por atividades de capacitação, como o curso de “Boas Práticas” da Casa do Açaí.<sup>39</sup> Aqui entendo capacitação nos termos de Paige West (2016) (*capacity building*), sendo uma política de formação que cria formas de elegibilidade de pessoas e coisas que abrem espaço para investimento. Desse modo, a capacitação se dá enquanto “pedagogias econômicas”: formam um monopólio da gerência de pessoas e recursos por parte das instituições governamentais por meio de um estabelecimento de um regime de investimento de capital (Silva, 2014). “Capacitação” está entre as formas mais destacadas de atividades que projetos de desenvolvimento econômico têm em governar e expandir mercados (West, 2016).

O curso nos ensinou que “boas práticas” são técnicas e procedimentos como seleção de frutas, lavagem e “branqueamento” e que servem para higienização e esterilização do açaí. O simpático instrutor que nos capacitava tinha tomado um tempo da aula para falar da importância de estabelecer “boas práticas”:

“a (boa) prática serve para garantir qualidade ao mercado. A qualidade serve para garantir a competitividade, o que permite acessarmos novos mercados... Açaí que garante saúde é marca de qualidade no mercado”.

Vou expressar essa fala nos termos das certificações: higienizar o açaí (certificado pelo curso “boas práticas” da Casa) é importante para que pessoas comam um “açaí bom que só” (certificado pela vigilância sanitária) de um reconhecido “produtor artesanal” (como faz a Adepará) sem pensar duas vezes sobre a procedência. Aqui vemos como a Vigilância Sanitária e a Agência de Defesa Agropecuária do Pará (Adepará) são importantes na regulamentação do mercado. Os certificados dão aos batedores uma identificação que os tornava elegíveis (a suposta “qualidade”) perante essas instituições

---

<sup>39</sup> O curso é um projeto de desenvolvimento econômico coordenado pela Secretaria de Desenvolvimento e Economia do Município de Ananindeua, em parceria com a Secretaria de Agricultura e Pesca do município e a Vigilância Sanitária do Estado. Antes da Casa, o curso de “boas práticas” era organizado pelo SEBRAE (Serviço Brasileiro de Apoio a Micro e Pequenas Empresas) em parceria com a Secretaria de Desenvolvimento Econômico de Ananindeua; eram organizadas junto a diversos programas amplos voltados à economia rural do município. Como os cursos de Açaí eram os mais procurados, o governo do município decidiu abrir um serviço voltado à região de Ananindeua. Este é o caso de Ananindeua, enquanto outros municípios continuam oferecendo os cursos através do SEBRAE.

para acessarem linhas de crédito de apoio a comércio. A capacitação, logo, se mostra relevante para o controle e monopólio do investimento capital que os batedores poderiam ter.

A capacitação também procura livrar o açaí que circula no mercado de qualquer rastro de contaminação para que esse possa vir a se constituir em um produtor formalizado no e do mercado. Na aula teórica, que eu não participei, alunos me explicaram que foram apresentados vários slides para relembrar as etapas de contaminação do açaí; o instrutor posteriormente me explicou que a aula visava lembrar aos alunos que o fruto veio de uma floresta (“cheia de insetos e fezes animais”), que foi transportado por barcos (“de homens pouco cuidadosos”), que pernoitaram em postos e ruas urbanas (“jamais limpas”). “Boas práticas” não só qualificam as técnicas sanitárias de processamento como esclarecem sobre os casos de contaminação, o que, por sua vez, traz um certo julgamento moral desses espaços informais de comércio.



*Figura 10 – Homem coleta açaí do chão do porto do Ver-o-Peso para encher panela. Este será revendido ou usado para bater açaí em sua casa e alimentar sua família. Data: 26/01/2022; inverno amazônico. Fonte: autor*

O curso de capacitação é um processo que afirma certas redundâncias. Ao final dele, alunos e alunas, batedores de açaí de muitos anos, retomam as mesmas técnicas praticadas que já tinham em seu repertório. Suas condições objetivas de vida não mudaram e eles não assimilam nenhuma “nova” prática nos termos propostos pelo curso. Em suas práticas de processamento, já seguiam as “boas” técnicas e procedimentos de

bater açaí. Recebiam os certificados com seus nomes e dados que lhes identificavam como detentores de um conhecimento que já possuíam. O que mudava a capacitação?

É a partir desses fatos vistos da capacitação que me deparo com um rol de estudos antropológicos conhecidos, como processos burocráticos (Peirano, 2014) e processos de “aprendizado” e formação de práticas (Sautchuk, 2015; Ingold, 2002). O curso era organizado em dois processos que apontam para esses respectivos pontos: o primeiro, a burocracia enquanto preenchimento de informações sobre o batedor ou batedora (nome, número de telefone, endereço residencial e CNPJ). O segundo, como formação e aprendizado em aulas de exposição de práticas. Como diz Mariza Peirano (2014), passamos a olhar para esses fatos com interesse etnográfico porque nos remetem a questões que carregamos de nossas leituras e comparações com a teoria. Esses momentos aparentam ser de extrema redundância: ensinar, durante algumas horas, um batedor a bater açaí e certificar-lhe como apto a realizar um processo que ele conhece na prática de anos por meio de (três) documentos diferentes. A redundância parecia ser um aspecto do curso tão explícito que o instrutor sentia a necessidade de se justificar durante a apresentação, reiterando: “isso vocês já sabem”; lembrava (a ele e à turma) que todos os batedores ali reunidos são processadores e comerciantes de açaí há anos – alguns durante quase toda sua vida.

Entendo a redundância ser uma forma de desqualificar a soberania de conhecimento dos batedores de seus fazeres de vida. Uma das batedoras na aula, mesmo cumprindo o curso com toda a turma não recebeu todos os certificados, um deles certificando-a de ser “produtora artesanal” – algo que ela era desde sua infância, como lembrou aos servidores da Casa quando fez sua reclamação. Aqui se destaca que não foi ter ou não conhecimento e sim o fato de não ter preenchido a documentação que a fez não receber os certificados. A burocracia do registro de informações antes da aula foi o que estabeleceu uma diferença entre “(re)conhecer” e identificar: embora no contexto no “meio de conhecidos” e sobre conhecimento de batedor não exista dúvidas, ela não tem formalmente como se identificar (Peirano, 2014). Aquela batedora nunca abriu um registro como Microempresendedora individual (MEI) – diferente de seus colegas de turma – e, por isso, não pôde identificar um CNPJ. Embora sempre tenha participado do empreendimento pequeno de vender açaí com sua família, nunca o registrou formalmente – isso é comum a muitos batedores. Tais processos de registros são atravessados de uma aparente redundância em que ser “(re)conhecido” não se traduz em ser “identificado”

(Peirano, 2014). Foi dito à batedora indignada que ela poderia “abrir um MEI” em seu nome e, depois, voltar no mês seguinte para fazer outra vez o curso, porque “nosso curso é de formação contínua”. Seja aluno antigo ou novo, todos da turma terão que retornar ano que vem para emitir novos certificados. O registro e burocracia se apresentam enquanto redundância como forma de vigilância e controle do monopólio do Estado sobre o processo e relações mercantis.

Redundante não era só o processo burocrático, mas a própria obrigatoriedade de repassar pelo aprendizado: por que o curso formava profissionais já habilitados? Assim como o registro, redundância enquanto processo de aprendizado é uma forma de recontextualizar os conhecimentos dos batedores enquanto um poder regulado e soberano do Estado.

O aprendizado nos termos apresentados por Carlos Sautchuk (2004) é um processo de “gênese”. No caso, vemos a gênese do controle sanitário sobre o processamento do açaí. No final no curso o que quer que se aprenda é que o repertório de técnicas de processamento de açaí deve ser medido e regulado por agentes que não eram os batedores. Não se mudam as práticas, mas se passa a dizer quem tem controle sobre elas. Quem passa a ter controle sobre o processamento do açaí é a vigilância sanitária. Aprendem-se não novas práticas, mas a elegibilidade e reconhecimento em uma formação do processo mercantil por monopólio do Estado. A Casa do Açaí, de forma redundante, usa práticas e atividades já usadas na realidade, mas dispõe como monopólio deles próprios. A capacitação se dá por meio da reprodução de dinâmicas e ideologias que “despojam” a soberania de conhecimentos, práticas, recursos e pessoas que passam a ser patrocinadas por novas formas de controle (West, 2016).

As “boas práticas são para todos envolvidos na cadeia produtiva do açaí”, me contou a diretora da Secretaria de Desenvolvimento e Economia de Ananindeua. Nos conhecemos no mesmo dia que fiz o curso da Casa do Açaí; ela estava lá fazendo uma aparição para parabenizar a formação da turma de “boas práticas”. Em seus planos, “o próximo passo seria ir até as associações de produtores de açaí em Ananindeua”. A secretaria estava organizando o mais novo curso de capacitação da Casa, as “boas práticas de manejo”: aulas para donos de açazais “aprenderem” técnicas de manejo e controle de produção do açazal. O curso seria mantido em apoio com as cooperativas de produtores

que serviriam de anfitriãs para servidores e técnicos enviados em excursões aos açazais dos territórios para capacitá-los em “boas práticas”.

Como relatei no dia 2 de fevereiro, fui até a ilha de João Pilatos, no município de Ananindeua, onde se planejava disseminar as mais novas “boas práticas” de manejo. Eu objetivava conhecer a produção e produtores de açaí da ilha e quais práticas estes faziam que tão logo estavam para se tornar “boas”. Encontrei um técnico da secretaria de desenvolvimento e economia do município que fazia o mesmo caminho que eu à ilha. “Aqui você vai ver que os ribeirinhos não gostam de trabalhar” disse a mim o próprio técnico que estava ali para disseminar “boas práticas”. Ele continuou: “...ribeirinhos não gostam de trabalhar fora da safra; só trabalham quando estão precisando de algo. É tudo pouco organizado; faz parte do jeito deles”. Eu resolvi descer do barco uma parada antes do técnico.

Uma vez na ilha, encontrei-me com o presidente da comunidade de João Pilatos. Caminhamos pelo seu açazal e visitamos alguns de outros produtores. Estávamos fora da época da safra do açaí e a maioria dos moradores da comunidade, naquele momento, estava trabalhando com pesca. O presidente, por sua vez, contou-me que estava planejando fazer uma viagem para Abaetetuba ou Igarapé-Mirí, dois municípios que tinham fábricas de processamento de açaí. Eles, antes da safra, entram em contato com fábricas para fechar acordos de fornecimento de açaí. Faz isso desde 2017. Contou-me que estava aguardando a chegada de parentes que moravam fora e que ajudariam com o trabalho da safra, apanhando e transportando açaí. Estávamos fora da safra, mas tudo isso exigia muita organização e trabalho.

Ainda na minha conversa com a secretária de Ananindeua, fiquei sabendo que as “boas práticas” seria o “primeiro” projeto de desenvolvimento agrícola que o governo municipal estaria oferecendo às comunidades das ilhas do município. Só que em minha visita à ilha de João Pilatos, a comunidade me disse que já havia, anos antes, recebido técnicos e servidores para sua “capacitação”. A comunidade, por sua vez, não estava sabendo da chegada do novo curso de “boas práticas” – não sabiam que haveria mais uma “capacitação” por vir.

Vemos “boas práticas” partirem da representação de ausência e falta, tanto como discursos sobre incapacidade. Pressupõem que vulnerabilidade econômica e desafios de sustentabilidade resguardam retóricas de incompetência técnica fundada enquanto

incapacidade da gestão, organização e governança de atividades e trabalhos produtivos. “Capacitação” é ligada a tais retóricas, que puxam da percepção de falta e buscam implementar novas formas de governar recursos e pessoas (West, 2016). Essa nova forma é pela criação da associação de produtores, algo que faltava à ilha de João Pilatos.

A ilha do Capim não possuía associação de produtores – tal como em João Pilatos. Associar enquanto produtores permite que estes consigam se registrar em projetos e programas direcionados ao desenvolvimento e apoio agrícola. Mas registrados como produtores, também perderiam outros tipos de identidades patrocinadas pelo apoio do Estado que estes possam ter. Existe uma particularidade na ilha do Capim: a maioria é registrada como pescador artesanal e, ao se associarem em torno da atividade do açaí, perdem o outro registro. Para um dos meus anfitriões na ilha do Capim, isso significaria perder o benefício de seguro dado a pescador artesanal, pois é um recurso anual recebido durante a época de pesca, justo entre safra do açaí quando sua renda diminui. Esse é o caso, também, de outros moradores. Mudando para registro de produtor, teria que passar por outro processo de identificação e um novo processo burocrático que anularia registros existentes. Na ilha do Capim, a pesca como atividade de renda da unidade doméstica é pouco praticada e gera pouca renda; todos hoje trabalham com açaí como fonte de renda principal. Porém, na época da entre safra, quando as atividades comerciais param, o auxílio de seguro a pescadores é necessário para manter provisões de subsistência para as casas – enquanto esperam chegar uma nova safra de açaí. Assim, mantêm-se seus registros, que permitem a própria existência durante a entressafra.

O controle de registros e identificações serve para regulamentar as linhas de crédito e beneficiários. Ou se é pescador ou produtor agrícola, mas não os dois. Tal regulamentação para o controle de recursos e pessoas não reconhece estes regimes de fazeres de vida ribeirinhas: enquanto uma ecologia de práticas formada por diferentes atividades que se complementam na manutenção das unidades domésticas (pesca, caça, extrativismo, manejo de açaí). Mais uma vez, vemos que a burocracia divide entre identificação e (re)conhecimento (Peirano, 2014). Esses modelos burocráticos não reconhecem os regimes de fazeres de vida das comunidades. São processos burocráticos que afetam (e limitam) as comunidades autóctones em sua capacidade de planejar e arrecadar investimentos, transferindo para instituições (West, 2016).

## *Considerações Finais*



A pesquisa etnográfica desta dissertação acompanhou as relações de uma complexa cadeia mercantil do açaí, na região da foz do estuário amazônico. Tal região domina a produção e escoamento global do açaí – aproximadamente 95% (Costa *et al*, 2021). Este é um fruto tornado conhecido em várias dietas mundo afora. Açaí também é essencial para a vida de muitos dos residentes da região do estuário. Ele é a base alimentar para maioria das famílias ribeirinhas da região amazônica. Na Ilha do Capim, localizada em Abaetetuba, Pará, onde conduzi grande parte do trabalho de campo, os interlocutores desta pesquisa contaram com o açaí garantiu a soberania alimentar de seus residentes durante o ano de 2020, período de rigoroso isolamento social em decorrência de pandemia de Covid-19. Nesse período, apanhar e bater açaí, assim como demais práticas tradicionais de subsistência dos moradores, a exemplo da pesca e da captura de camarão, garantiram seu modo de estar e viver bem no território. Assim, durante o período de isolamento daquele ano, quando foi interrompido o fluxo de itens de alimentação e demais mercadorias entre a ilha e a cidade de Abaetetuba, os moradores conseguiram garantir uma boa qualidade de vida enquanto notícias de fome vinham das áreas urbanas Brasil afora.

Em tempo normais, além de assegurar o bem-estar dos moradores da ilha durante período de isolamento, o açaí constitui a principal fonte de renda da ilha do Capim – assim como para demais comunidades no estuário amazônico (Brondízio, 2002). A partir de 2021, com o levantamento de medidas restritivas do isolamento social, o retorno das atividades de circulação de pessoas e comércio na região de Abaetetuba veio de forma rápida e vários moradores retomaram suas atividades de venda de açaí com os atravessadores locais, os chamados *marreteiros*. Nesta dissertação, analisei as práticas tradicionais dos residentes da ilha do Capim e de demais grupos ribeirinhos do estuário enquanto engajados com tal rede de comércio.

Ressalto uma importante reflexão para a descrição e entendimento de territórios e modos de viver dos ribeirinhos: aquilo que se chama de território ribeirinho não só depende das relações “endógenas” de subsistência entre seus residentes (o manejo florestal, a autossubsistência e o conhecimento tradicional que mantem do seu bioma), mas também de relações “exógenas”, como as redes e relações de mercado a nível local, regional, nacional e internacional. Essa discussão foi amplamente encampada por estudiosos amazonistas tais como Stephen Nugent (1993), Mark Harris (2006; 2017) e

Adams *et al* (2006). Os quais nos seus trabalhos explicitaram tal composição societária deveras complexa das comunidades ribeirinhas. É nesse sentido amplo em que se destaca a mercantilização do açaí e que se revelam processos importantes para acompanhar os regimes de vida e gestão do território. Portanto, somente a relação com a terra não explica seus modos de vida, algo precisa que ser dito sobre as relações que eles têm para além do território, principalmente com o mercado – e como estas afetam a autonomia e soberania dessa comunidade. Assim como muitos outros antropólogos, no presente estudo, estive interessado em entender no que consistem os fazeres de vida e moradas de pessoas e o que acontece quando são envoltos em processos impostos pelas impermanências, perturbações e alteridades de mercados.

A noção teórica e metodológica de “perseguir” etnograficamente uma cadeia me ajudou a remontar não apenas as vidas e relações de trabalho ribeirinhos dadas dentro da cadeia de açaí, como também modos de falar das frentes de expansão econômica movida pela mercantilização dos produtos amazônicos. A expansão econômica na Amazônia é feita por meio de ribeirinhos e ribeirinhos se fazem por meio desta expansão econômica. Assim, ao etnografar uma cadeia mercantil tratei de ver não apenas uma infraestrutura de comércio, mas um processo de mercantilização como um “fato social total” na Amazônia (Mauss, 2017): processo que atravessa diversas vidas, diferentes relações e, inclusive, a ecologia do bioma amazônico.

Como é usual nos estudos antropológicos sobre economias de mercado, esta dissertação abre diversas possibilidades para descrever e acompanhar diferentes atores e relações do processo de mercantilização e mercado. No caso, mobilizei-me de referências para além daquelas que trazem questões típicas sobre demanda, capital, produtividade, preço e demais conceitos caros aos estudos de mercado e, como um todo, o capitalismo. Destaco conceitos como parentesco, unidades domésticas, gênero, soberania e conhecimento tradicional como sendo tão importantes quanto os anteriormente mencionados para falar sobre as relações de trabalho, apropriação e mercantilização – principalmente na Amazônia. Tal revisão conceitual sobre a “diversidade econômica” (Gibson-Graham, 2006) dos processos mercantis deu respaldo para fornecer novas maneiras de raciocinar sobre os valores que governam a produção, o consumo, a distribuição e a troca de produtos na região. Espera-se que as análises que abrangeram tal discussão conduzam a um melhor entendimento de como as frentes de expansão mercantil geram efeitos sobre pessoas e biomas. Ao falar em “diversidade econômica”, deve-se

entender não apenas em termos de crítica ao “capitalocentrismo” (Gibson-Graham, 1996), mas também em termos de seu potencial para uma crítica das questões de desenvolvimento amazônico.

Na finalização da dissertação retomo alguns pontos de contexto e da etnografia realizada:

No começo do século XX, o açaí se limitava a um grupo local integrado a um circuito curto de consumo e comércio de residentes de áreas florestais, assentamentos rurais e grupos periféricos nos centros urbanos amazônicos. A subsistência desses grupos derivava de práticas tradicionais que ainda hoje são essenciais como a pesca e, principalmente, a extração de produtos da floresta. À época, estes produtos de extração constituíram a principal fonte de renda e economia da região. A mercantilização ocorria com produtos muito conhecidos como cacau, borracha e demais “drogas do sertão”. Este comércio ocorria dentro do que se denominava “circuitos longos de mercado”, atrelados a economias para além da região amazônica, como da Europa e Estados Unidos. Tal rede mercantil sempre se valeu das comunidades ribeirinhas, também conhecidas pela bibliografia dos estudos amazônicos sob nomes como campesinato ou *caboclos* (populações residentes em áreas florestais amazônicas que fazem sua vida por meio de atividades práticas no ambiente e engajadas com o comércio de produtos da floresta). Essa constituiu uma população de importantes dimensões para as ocupações, uso e extração de produtos da região. A relação das comunidades ribeirinhas com a expansão econômica na e da Amazônia é definida como o que Stephen Nugent (1993) chama de “complexo caboclo”: uma diversidade de regimes de vidas interligadas ao fornecimento e obtenção de mercadorias que emergiu em relação ao caráter de desenvolvimento regional do mercado amazônico, cuja característica totalizante tem sido o papel do capital mercantil na reprodução destes. O complexo de relações econômicas dadas do comércio, relações de trabalho e produção paradigmáticas das comunidades tradicionais ribeirinhas do estuário amazônico fornece os cenários de modernidade amazônica.

No início do século XXI, o açaí começou a ser escoado para centros de consumo fora da região estuarina-amazônica. Expandiu-se o mercado do açaí para circuitos longos de comercialização. O fruto popularizou-se em diversas dietas, principalmente em redes gastronômicas dos chamados “superalimentos” (*superfood*), nas quais a demanda por consumo do fruto recebe diferentes formas de processamento, todos feitos por engenharia

industrial: shakes, sorvetes, pó, energético, aromatizantes. Tal modo de consumo e distribuição é típico de circuitos longos nos quais os modos de produção e fornecimento são governados por um regime econômico especulativo e de larga escala. No entanto, tanto a produção quanto o fornecimento deste fruto dependem do complexo sistema econômico das comunidades ribeirinhas. Isso se dá desde o fato das áreas de produção de açaí, chamadas de açazais, serem plantações “não escalonáveis”: não conseguem ser produzidas em qualquer lugar ou por qualquer pessoa, estão constringidas à singularidade do bioma amazônico e aos regimes de vida autóctones (Tsing, 2015). Nem todo açazal no estuário é igual ao outro. Podemos ver cada construção de suas paisagens com carga histórica diferente, sedimentada por meio da ecologia de práticas ribeirinhas. Ademais, para seu fornecimento, depende-se de uma rede de marreteiros – que também são regidas por relações domésticas e sociais de ribeirinhos – que são responsáveis pelo escoamento ao mercado.

A mercantilização única do açaí abriu possibilidades de renda nas comunidades ribeirinhas. No entanto, incorrem muitos desafios que estes passaram a ter na gestão de seus territórios, modos de vida e de produção. Embora o açaí seja aclamado por fornecer uma fonte de renda maior que muitos outros comércios típicos do “complexo caboclo” podem-se destacar que a posse de terra, alteração de valores comunitários e o manejo de biodiversidade se encontram no centro do debate sobre o desenvolvimento socioeconômico que esse produto enseja. Estes desafios são travados nas colaborações a níveis locais entre comunidades ribeirinhas, entre eles e as agentes públicos da região, nacionais e, inclusive, internacionais. O desafio principal aqui é aliar a riqueza especulativa do mercado ao fortalecimento da farta ecologia de práticas. Trata-se de desafio maior do próprio paradigma do desenvolvimento sustentável que procura ambientar a expansão econômica à capacidade de uso renovável de recursos e práticas culturais. Procurou-se sintetizar o tema em duas discussões: primeiro, como o controle por registros e identificações sob a ecologia das práticas serve para regulamentar as relações de trabalho. Isto se dá na forma do controle de linhas de crédito e benefícios para as comunidades produtoras em açazais onde o sistema de regulamentação para o controle de recursos e pessoas não reconhece os modos de vida e organização social ribeirinha. Em segundo, os programas de desenvolvimento propostos pelos agentes governamentais acabam não visando necessariamente aumentar a produtividade das comunidades e suas fontes de renda, mas sim garantir que sua atividade econômica seja tributável e

confiscável ou, na falta disso, para substituí-lo por formas de produção mais rentáveis – acabando com os modos de produção tradicionais ribeirinhos. Resulta, logo, em serem responsáveis por uma desqualificação do modo de produzir ribeirinho ao definirem regras exógenas para sua prática ao mesmo tempo em que alteram seus modos de organização social. Como resultado, tem-se um grave impacto sobre os meios de subsistência rurais por meio de uma gama de esquemas que se chama de “desenvolvimento”.

\*

Existe uma multiplicidade de produtos, casos similares ao açaí, em especial, na região amazônica como um todo. O desenvolvimento dessas cadeias produtivas é envolto em alimentos “diferenciados”, em grande medida devido ao seu território ímpar de ecologia de práticas sociais. Isto é o que se chama de economia da sociobiodiversidade. Um vasto exemplo desses produtos se encontra entre comunidades tradicionais, como os ribeirinhos, mas também entre as quebradeiras-de-coco do babaçu ou quilombolas que produzem a baunilha no bioma cerrado. Também, são possíveis de serem encontrados em demais comunidades residentes em territórios florestas de forte paisagem antrópica de ecologia das práticas como em comunidades indígenas produtoras da castanha-do-Pará, caso do povo indígena Wai Wai; como com o cacau nas terras indígenas Yanomami e também a pimenta pelos grupos Baniwa no Alto rio Negro. Estes são alguns casos no Brasil, mas que podem ser encontrados em demais países, como o caso da quinoa no Peru ou especiarias como a canela no Vietnam. Eles são todos sistemas produtivos que se encontram unidos pelo paradigma da bioeconomia. Isso leva a destacar a relevância de estudos antropológicos sobre suas cadeias para que não sejam capturados exclusivamente a pretexto de objetivos ambientalistas ou de mercado, definindo seus recursos enquanto capital para investimento ou conservação. Com uma visão multifacetada, é possível focar em modos de garantir a proteção e soberania para os grupos produtores e seus territórios, pois do modo como corriqueiramente tem sido tratado, como visto nesta dissertação, o que ocorre é o desafio da própria ideia de soberania das populações tradicionais por meio do controle sobre as práticas.

# *Referências bibliográficas*

ADAMS, Cristina; MURRIETA, Rui; NEVES, Walter; HARRIS, Mark (orgs.). 2006. **Sociedades caboclas amazônicas: invisibilidade e modernidade**. São Paulo: Annablume.

ADICHE, Chimamanda. 2019. **O perigo de uma história única**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras.

ALMEIDA, Alfredo; MARIN, Rosa; MARTINS, Cynthia. 2017. **Boletim Cartografia da Cartografia Social: uma síntese das experiências - Ribeirinhos da Ilha do Capim: frente aos grandes empreendimentos do Baixo Tocantins – N. 8**. Alfredo Wagner Berno de Almeida, Rosa Elizabeth Acevedo Marin, Cynthia de Carvalho Martins (Org.). Manaus: UEA Edições.

ALMEIDA, Mauro. 2021. **Caipora e outros conflitos ontológicos**. São Paulo: Ubu Editora.

ANDERSON, A.B.; GELY, A.; STRUDWICK, J.; SOBEL, G.L.; PINTO, M.G.C. **Um sistema agroflorestal na várzea do estuário amazônico** (Ilha das Onças, Município de Barcarena, Estado do Pará). Acta Amazônica, Manaus, v.15, n.1 /2, p.195- 224, mar./jun. 1985.

APPADURAI, Arjun. (ed.) **The social life of things: commodities in a cultural perspective**. Cambridge: Cambridge Univ. Press. 1986

AZEVEDO, Hueliton. 2018. **Transição agroecológica: reflexões a partir de agroecossistemas de camponeses agroextrativistas na Amazônia numa perspectiva política**. Dissertação de Mestrado (Programa de Pós-graduação em Agriculturas Amazônicas) Universidade Federal do Pará, Belém.

AZEVEDO, Dadiberto **A Construção Social do Mercado de Açaí para Fortalecer a Gestão Territorial na Ilha do Capim, no Município de Abaetetuba no Estado do Pará** . Dissertação (Mestrado - Mestrado Profissional em Desenvolvimento Sustentável: Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais) -- Universidade de Brasília, 2019.

APPADURAI, Arjun. **Dimensões Culturais da Globalização**. Lisboa, Editorial Teorema, 2004.

ALBERT, Bruce, & RAMOS, Alcida Rita. et al. (Org.) 2002. **Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte amazônico**. São Paulo: UNESP

ARAMBURU, M. 1992. Aviamento, modernidade e pós-modernidade no interior amazônico. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, n. 25.

BERISS, Davis. Food: Location, Location, Location. **Annual Review of Anthropology** 2019 48:1, 61-75

BALÉE, William. 2006. Transformação da paisagem e mudança linguística: um estudo de caso na ecologia histórica da Amazônia. In: Cristina Adams; Rui Murrieta; Walter Neves. (Org.). **Sociedades Caboclas Amazônicas: modernidade e invisibilidade**. São Paulo: Annablume; FAPESP, v., p. 33-54.

BARRETTO FILHO, Henyo. 2021. A Tale of Ruination: Amazon Forest Peoples and the Deadly Synergistic Effects of the Pandemic. Hot Spots, Fieldsights, July 27, **Society for Cultural Anthropology**. Disponível em:

<https://culanth.org/fieldsights/a-tale-of-ruination-amazon-forest-peoples-and-the-deadly-synergistic-effects-of-the-pandemic>

\_\_\_\_\_. 2020. "The Amazon under Bolsonaro: Back to Conventional Frontier Economics—In Its Most Radical Version." Hot Spots, Fieldsights, January 28, **Society for Cultural Anthropology**. Disponível em:

<https://culanth.org/fieldsights/the-amazon-under-bolsonaro-back-to-conventional-frontier-economics-in-its-most-radical-version>

\_\_\_\_\_. 2006. Populações Tradicionais: introdução à crítica da ecologia política de uma noção. In: Cristina Adams; Rui Murrieta; Walter Neves. (Org.). **Sociedades Caboclas Amazônicas: modernidade e invisibilidade**. São Paulo: Annablume; FAPESP, v., p. 109-143.

BEAR, Laura; HO, Karen; TSING, Anna; YANAGISAKO, Sylvia. 2015. Gens: A Feminist Manifesto for the Study of Capitalism. Theorizing the Contemporary, Fieldsights, **Society for Cultural Anthropology**. Disponível em:

<https://culanth.org/fieldsights/gens-a-feminist-manifesto-for-the-study-of-capitalism>

BELIK, Walter (org.) 2020. **Estudo sobre a Cadeia de Alimentos**. São Paulo: Instituto de Manejo e Certificação Florestal e Agrícola (Imaflora)

BISPO, Antônio. 2015. **Colonização e quilombos: modos e significados**. Brasília: Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa.

BRUSSI, Júlia. 2012. Negócios & dádivas: relações de mercado em um contexto de reciprocidade. **Campos - Revista de Antropologia**, v. 13, n. 2 (2012)

BOHANNAN, Paul. 1955. Some principles of exchange and investment among the Tiv. **American Anthropologist**, v. 57, n.1, p. 60-70.

BRONDÍZIO, Eduardo. 1996 **Forest Farmers: Human Ecology of Caboclo Populations of the Amazon Estuary**. Tese de Doutorado: Indiana University, Bloomington.

\_\_\_\_\_. The urban market of Acai fruit (*Euterpe oleracea* Mart.) and rural land use change: Ethnographic insights into the role of price and land tenure constraining agricultural choices in the Amazon estuary. **Urban Ecosystems**, 6: 67–97, 2002

\_\_\_\_\_. The Global Açaí: A Chronicle of Possibilities and Predictment of an Amazonian Superfruit. In: MCDONNEL, Emma; WILK, Richard. 2020. **Critical Approaches to Superfoods**. London: Bloomsbury Publishing

\_\_\_\_\_. The Amazonian Caboclo and the Açaí Palm: Forest Farmers in the Global Market Advances. **Economic Botany**, 29 May 2008, Vol. 16

\_\_\_\_\_. 2006. Intensificação da Agricultura, Identidade Econômica e Invisibilidade Compartilhada no Camponato Amazônico: Caboclos e Colonos em Perspectiva Comparada. In: Cristina Adams; Rui Murrieta; Walter Neves. (Org.). **Sociedades Caboclas Amazônicas: modernidade e invisibilidade**. São Paulo: Annablume; FAPESP, p. 181 – 215

BUTLER, Judith. Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory. **Theatre Journal**, Vol. 40, No. 4 (Dec., 1988), pp. 519-53

CARDOSO, Fernando Henrique. FALETTTO, Enzo. **Dependência e Desenvolvimento na América Latina**: Ensaio de Interpretação Sociológica. 7<sup>o</sup> ed. Rio de Janeiro: Editora LTC, 1970.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1998. “O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever”. **Revista de Antropologia**, 38 (1), 13-37.

CASTILHO, S.; LIMA, A. C. S; TEIXEIRA, C. C. (Org.) . **Antropologia das Práticas do Poder**: reflexões etnográficas entre burocratas, elites e corporações. 1. ed. Rio de Janeiro: Coedição Contra Capa; Faperj, 2014. v. 1. 255p.

CALZAVARA, Batista Benito G. **As possibilidades do açazeiro no estuário amazônico**. Belém: FCAP, 1972.

CHAO, Sophie. 2022. **In the shadow of the palms**: more-than-human becomings in West Papua. Durham: Duke University Press.

COELHO PEREIRA, Lucas. 2021 **Maré de Lua**: Capitalismo, práticas e ecologias na lida com o caranguejo-uçá no Delta do Parnaíba (PI/MA). Tese de Doutorado (Programa de Pós-graduação em Antropologia Social) Universidade de Brasília, Brasília.

COLLINS, Patricia; BILGE, Silma. 2021. **Interseccionalidade**. Tradução Rane Souza. São Paulo: Boitempo.

COSTA, Francisco; CIASCA, Bruna; CASTRO, Ellen; BARREIROS, Rogger; FOLHES, Ricardo; BERGAMINI, Leonardo; SOLYNO, Aluízio; CRUZ, Arthur; COSTA, Alencar; SIMÕES, Juliana; ALMEIDA, Juliana; SOUZA, Hécio. 2021. **Bioeconomia da**

**sociobiodiversidade no estado do Pará.** Brasília, DF: The Nature Conservancy (TNC Brasil), Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID), Natura, IDB-TN-2264.

COSTA, F. A. . **Formação rural extravista na Amazônia:** os desafios do desenvolvimento capitalista (1720 - 1970). 1. ed. Belém: Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, 2012. v. 1. 154p

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil:** história, direitos e cidadania. . São Paulo: Claro Enigma. . Acesso em: 30 jan. 2024. , 2012

DU BOIS, Christine; TAN, Chee-Bang; MINTZ, Sydney (Org). 2008. **The World of Soy.** Champaign, University Press of Illinois.

ENGELS, Friedrich. 2019 [1884]. **A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado.** São Paulo: Boitempo.

FEDERICI, Silvia. 2017. **Calibã e a Bruxa:** Mulheres, Corpo e Acumulação Primitiva. São Paulo: Elefante.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir:** nascimento da prisão; Trad. Raquel Ramalheira. Petrópolis, Vozes, 1987. P.15.

\_\_\_\_\_. **O Nascimento da Biopolítica:** Curso no Collège de France (1978-1979). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FORTES, Meyer. 1974. **O Ciclo de Desenvolvimento do Grupo Doméstico.** Brasília: Ed. Universidade de Brasília.

FONSECA, Rafael Neves. 2021. **O regime agroalimentar corporativo:** questionamentos sobre a materialização do Açaí ultraprocessado No Século XXI. Dissertação (Mestrado em Gestão Pública e Cooperação Internacional.) Universidade Federal da Paraíba

FRASER, Nancy. 2022. **Cannibal Capitalism:** How Our System Is Devouring Democracy, Care, and the Planet—and What We Can Do About It. New York: Verso.

FURTADO, Celso. **Formação econômica do Brasil.** 34. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

RUBIN, Gayle. **Políticas do Sexo.** Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Editora Ubu, 2018

GEERTZ, Clifford. 1989. **Interpretação das Culturas.** Rio de Janeiro: LTC.

GIBSON, Katherine & GRAHAM, Julie. 2006. **A postcapitalist politics.** Minneapolis: University of Minnesota Press.

\_\_\_\_\_. 1998. **O fim do capitalismo (como nós o conhecemos)**: Uma crítica feminista de economia política. Lisboa: Instituto Piaget.

GONZALEZ, Lauro; BARREIRA, Bruno; JOSÉ PEREIRA, Leonardo. 2020. **Auxílio Emergencial e o Futuro dos “Invisíveis”**. São Paulo: FGV

GUZMAN, Décio de Alencar. 2006. Mixed Indians, Caboclos and Curibocas: Historical Analysis of a Process of Miscegenation; Rio Negro (Brazil), 18th and 19th Centuries. In: Cristina Adams; Rui Murrieta; Walter Neves. (Org.). **Sociedades Caboclas Amazônicas: modernidade e invisibilidade**. São Paulo: Annablume; FAPESP, v., p. 109-143.

GREGORY, Chris. 1982. **Gift and Commodity**. London: Academic Press.

GUDEMAN, Stephen. 2008. **Economy's Tension: The Dialectics of Community and Market**. New York and Oxford: Berghahn Books.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do Cansaço**. Petrópolis: Vozes, 2015.

HANN, Chris; HART, Keith. 2011. **Economic Anthropology**. History, Ethnography, Critique. Cambridge: Polity Press.

HARAWAY, Donna. 1995. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Situando diferenças, v.5, p. 7-41.

\_\_\_\_\_. 2021. **O manifesto das espécies companheiras**: cachorros, pessoas e alteridade significativa; tradução Pê Moreira; revisão técnica e posfácio Fernando Silva e Silva. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.

HARRIS, Mark. 2017. **Rebelião na Amazônia**: Cabanagem, raça e cultura popular no norte do Brasil, 1798-1840. Campinas, SP: Editora da Unicamp.

\_\_\_\_\_. 2006. ‘Sempre Ajeitando’: um jeito amazônico de estar no tempo. In: Cristina Adams; Rui Murrieta; Walter Neves. (Org.). **Sociedades Caboclas Amazônicas: modernidade e invisibilidade**. São Paulo: Annablume; FAPESP, p. 69 – 93

HART, Keith. 1973. Informal income opportunities and urban employment in Ghana. **The journal of modern African studies**, v. 11, n. 01, p. 61-89.

LALAND Kevin; MATTHEWS, Blake; FELDMAN, Marcus. 2016. An introduction to niche construction theory. **Evolutionary Ecology**, v. 30, p. 191– 202 .

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1978. **As Estruturas Elementares do Parentesco**. Petrópolis: Vozes.

LIMA, Debora. 2006. A Economia Doméstica em Mimirauá, Tefé, Amazonas. In: Cristina Adams; Rui Murrieta; Walter Neves. (Org.). **Sociedades Caboclas**

**Amazônicas: modernidade e invisibilidade.** São Paulo: Annablume; FAPESP, p 131 – 157.

LITTLE, Paul. 2010. A Prática Brasileira da Ecologia Política: Aportes da Antropologia. In: MARTINS, Carlos Benedito; DUARTE, Luiz Fernando (coord.). **Horizontes das Ciências Sociais no Brasil:** Antropologia. São Paulo: ANPOCS.

INGOLD, Tim. 2015. **Estar vivo:** Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição. Petrópolis, RJ: Vozes.

\_\_\_\_\_. 2002. **The perception of the environment:** essays in livelihood, dwelling and skill. London: Routledge.

KOPYTOFF, Igor. 1986. The cultural biography of things: commoditization as process. In: Appadurai, Arjun. (ed.) **The social life of things: commodities in a cultural perspective.** Cambridge: Cambridge Univ. Press.

KRENAK, Ailton. 2019. **Ideias para adiar o fim do mundo.** São Paulo: Companhia das Letras.

LEITÃO, Wilma. 1997. **O Pescador mesmo:** Um estudo sobre o pescador e as políticas públicas e desenvolvimento da pesca no Brasil. Dissertação de Mestrado (Programa de Pós-graduação em Antropologia) Universidade Federal do Pará, Belém.

LEIÃO, Wilma; SOUSA, Isabele. 2006. Pescadores insulares e mercados: aspectos das relações de reciprocidade no comércio de pescado no Pará. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi Ciências Humanas.** v.1,n. 2 ,p. 53–64. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1981-81222006000200005>

LI, Tania. 2014. **Land's End.** Capitalist Relations on an Indigenous Frontier. Durham: Duke University Press.

LI, Tania; SEMEDI, Pujo. 2021. **Plantation life:** corporate occupation in Indonesia's oil palm zone. Durham: Duke University Press.

LINHARES, Maria Yedda; TEIXEIRA, Francisco Costa. **História da Agricultura Brasileira:** combates e controvérsias. São Paulo: Brasiliense. 1981

LOPES, Souza, Figueiras e Homma, A CADEIA PRODUTIVA DO AÇAÍ EM TEMPOS RECENTES 309-336 In: **Estudos em Agronegócio:** participação brasileira nas cadeias produtivas - V. 5. - Gabriel da Silva Medina, José Elenilson Cruz (orgs.). - Goiânia / Kelps, 2021 390 p.

LOPES, José Sérgio. 1976. **O vapor do diabo:** o trabalho dos operários do açúcar. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

\_\_\_\_\_. 2006. Sobre processos de "ambientalização" dos conflitos e sobre dilemas da participação. **Horizontes Antropológicos**, v.12, n.25, p. 31-64. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832006000100003>

MADSON A.B. Freitas, José L.L. Magalhães, Carlos P. Carmona, Víctor Arroyo-Rodríguez, Ima C.G. Vieira, Marcelo Tabarelli, Intensification of açai palm management largely impoverishes tree assemblages in the Amazon estuarine forest, **Biological Conservation**, Volume 261, 2021, ISSN 0006-3207, <https://doi.org/10.1016/j.biocon.2021.109251>.

MALINOWSKI, Bronislaw. 2018 [1922]. **Argonautas do Pacífico Ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. São Paulo: Ubu Editora.

MANESCHY, Maria Cristina. 1993. Pescadores nos manguezais: estratégias técnicas e relações sociais de produção na captura de caranguejo. In: FURTADO, Lourdes; LEITÃO, Wilma; FIÚZA DE MELLO, Alex. (Orgs.). **Povos das águas**: realidade e perspectivas na Amazônia. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.

MARCUS, George. 1995. Ethnography in/of the World System: The emergency of Multi-Sited ethnography. **Annual Review of Anthropology**, v. 24, p. 95-117.

MARX, Karl. 1982 (1867). **O capital**. São Paulo: Abril Cultura

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. 2007 [1932]. **A Ideologia Alemã**. Boitempo.

MAUSS, Marcel. 2017 [1925]. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Ubu.

MCDONNELL, Emma; WILK, Richard. 2020. **Critical Approaches to Superfoods**. London: Bloomsbury Publishing.

MEAD, Margaret. **Sexo e Temperamento**: Três estudos de Cultura Primitiva. Tradução de José Rogerio Lopes. São Paulo: Edusp, 2000.

MEILLASSOUX, Claude. 1981. **Maidens, Meal and Money**: Capitalism and the Domestic Community. Cambridge: Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_. **Antropologia da escravidão**: O ventre de ferro e dinheiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995

MEGGERS, B. **Amazônia, a ilusão de um paraíso**; Rio de Janeiro: Ed. Itatiaia, 1971

MILLER, Daniel. 2007. "Consumo como cultura material". **Horizontes Antropológicos**, n 28, p. 33-64.

MINTZ, Sidney. 1985. **Sweetness and Power**: the place of Sugar in Modern History. New York: Viking Penguin

MOORE, Jason (Org.) 2022. **Antropoceno ou Capitaloceno**: natureza, história ou a crise do capitalismo. Tradução: Antônio Xerxenesky & Fernando Silva e Silva São Paulo: Elefante.

NARKOZY, Suzana. Where Have All the Peasants Gone? **Annual Review of Anthropology** 2016 45:1, 301-318

NEVES, Eduardo. 2011. El nacimiento del “Presente Etnográfico”: la emergencia del patrón de distribución de sociedades indígenas y familias lingüísticas en las tierras bajas sudamericanas, durante el primer milenio d.c.. In: J.P. Chaumeil, O. Espinosa, M. Cornejo (orgs) **Por donde hay soplo**. Estudios amazónicos en los países andinos, Lima: IFEA. pp. 39-65.

NEVES, Eduardo & HECKENBERGER, Michael J. The Call of the Wild: Rethinking Food Production in Ancient Amazonia. **Annual Review of Anthropology** 2019 48:1, 371-388

Nugent, S. (1993). **Amazonian caboclo society**: An essay on invisibility and peasant economy. Oxford: Berg

\_\_\_\_\_. 2006. Utopias and Dystopias in the Amazonian Social Landscape In: Adams, C et al. (orgs.) 2006. **Sociedades caboclas amazônicas: invisibilidade e modernidade**. São Paulo: Annablume.

\_\_\_\_\_. 2008. **The rise and fall of the Amazon rubber industry**: an historical anthropological account. Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge.

PARKER, Christine and JOHNSON, Hope (2019) From Food Chains to Food Webs: Regulating Capitalist Production and Consumption in the Food System **Annual Review of Law and Social Science** 2019 15:1, 205-225

PEIRANO, Mariza. Etnografia, ou a teoria vivida. **Ponto Urbe** (online), vol. 2, 2008

\_\_\_\_\_. 2014. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos**, 20(42), 377–391. <https://doi.org/10.1590/s0104-71832014000200015>

PIKETTY, Thomas. 2014. **Capital in the Twenty-First Century**. Translated by Arthur Goldhammer. Cambridge, Mass.: Belknap Press.

PINHEIRO-MACHADO, Rosana. 2009. **MADE IN CHINA**: Produção e circulação de mercadorias no circuito China-Paraguai-Brasil. 332 f. Tese (Doutorado em Antropologia) Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

POLANYI, Karl. 2000 [1944]. **A grande transformação**. As origens da nossa época. Rio de Janeiro: Campus.

RAMOS, A. 1991. Amazônia: A Estratégia do Desperdício. **Dados**, vol. 34, nº 3, 443-461.

- RILES, Annelise (2006). **Documents: Artifacts of Modern Knowledge**. Ann Arbor: University of Michigan Press
- RIBEIRO, Darcy (1970) **os índios e a civilização**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira;
- ROBINSON, Cedric J. **Marxismo Negro: A Criação da Tradição Radical Negra**. Rio de Janeiro: Difel, 1980.
- SANTOS, Roberto. **História econômica da Amazônia Legal (1800-1920)**. São Paulo: TA Queiroz, 1980.
- SAHLINS, Marshall. 1972. **Stone Age Economics**. London: Tavistock Publications.
- \_\_\_\_\_. 1965. "On the Sociology of Primitive Exchange". In: M. Banton (org.). **The Relevance of Models for Social Anthropology**. Londres/Nova York: Tavistock Publications
- \_\_\_\_\_. 1988. "Cosmologies of Capitalism: The Trans-Pacific Sector of the World System". **Proceedings of the British Academy**, LXXIV:1-51.
- SAUTCHUCK, Carlos Emanuel. 2007. **O arpão e o anzol: técnica e pessoa no estuário do Amazonas (Vila Sucuriju, Amapá)**. 2007. 402 f. Tese (Doutorado em Antropologia) Universidade de Brasília, Brasília.
- \_\_\_\_\_. 2015. Aprendizagem como gênese: prática, skill e individuação. **Horizontes Antropológicos** (UFRGS. Impresso), v. 21, p. 109-139.
- SILVA, Kelly. (2016). Administrando pessoas, recursos e rituais. Pedagogia econômica como tática de governo em Timor-Leste. **Horizontes Antropológicos**, 22(45), 127-153. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832016000100006>
- SILVA, Kelly; PALMER, Lisa and CUNHA, Teresa. Economic Diversity in Contemporary Timor-Leste. Rapenburg: Leiden University Press, 2023
- STENGERS, Isabelle. **Notas introdutórias para uma ecologia das práticas**. In: Ecologia Contemporânea. São Paulo: Editora ABC, 2007, p. 25-40.
- STRATHERN, Marylin. 1988. **The gender of the gift**. Problems with women and problems with society in Melanesia. Berkeley: University of California Press.
- \_\_\_\_\_. 2017. **O efeito etnográfico**. Tradução: Iracema Dulley, Jamille Pinheiro Dias, Luísa Valentini. São Paulo: Ubu.
- SILLITOE, Paul. Why Spheres of Exchange. **Ethnology**, Winter, 2006, Vol. 45, No. 1 (Winter, 2006), pp. 1-23

SILVA, Marilene Corrêa da. 1994. Os Processos de Globalização na Amazônia. Paper presented at the “**Sociologia da Cultura Brasileira,**” annual meeting of ANPOCS, Caxambu-MG.

STALLYBRASS, Peter. **O Casaco de Marx**. Tradução de Henrique Geiger. São Paulo: Editora Cosac Naify, 2013

SMITH, Richard Chase. 1996. “Biodiversity Won’t Feed Our Children: Biodiversity Conservation and Economic Development in Indigenous Amazonia”. In Kent H. REDFORD & Jane A. MANSOUR (eds.), **Traditional Peoples and Biodiversity Conservation in Large Tropical Landscapes**. Arlington, VA: America Verde. pp. 196-217.

SOUZA, Márcio. 2019. “A fronteira econômica”. Em: **História da Amazônia**, Ed. Record, pp. 303-358.

TURNER, Sarah; DERKS, Annuska; Rosseau, Jean-François (2022). **Fragrant Frontier: Global Spice Entanglements from the Sino-Vietnamese Uplands**. NIAS Press: Copenhagen

TURNER, Frederick. 1996. **The Frontier in American History**. New York: Dover

ter STEEGE H, Pitman NCA, Sabatier D, Baraloto C, Salomão RP, et al. 2013. Hyperdominance in the Amazonian tree flora. **Science** 342:1243092

TSING, Anna Lowenhaupt. **The Mushroom at the end of the world: on the possibility of life in capitalist ruins**. Princeton: Princeton University Press, 2015

\_\_\_\_\_. **Friction: an ethnography of global connection**. Princeton: Princeton University Press, 2004.

\_\_\_\_\_. 2013. ‘Sorting out commodities: How capitalist value is made through gifts’, **HAU: Journal of Ethnographic Theory**, 3 (1): 21–43.

\_\_\_\_\_. 2009. “Supply Chains and the Human Condition.” **Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture and Society** 21, no. 2: 148–76.

\_\_\_\_\_. 2019. **Viver nas Ruínas: paisagens multiespécies no antropoceno**. Brasília: IEB Mil Folhas.

VELHO, Octavio. **Frentes de expansão e estrutura agrária: estudo do processo de penetração numa área da Transamazônica**. <http://books.scielo.org/id/zjf4z/pdf/velho-9788599662915.pdf>

VELHO, Gilberto. Observando o familiar. In: VELHO, Gilberto. **Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea**. 1ª ed. (7ª reimpr.). (Rio de Janeiro: Zahar, 1981, cap. 9, p. 123-132.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A antropologia perspectivista e o método de equivocação controlada. Trad. Marcelo G. Camargo & Rodrigo Amaro. **Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, v. V, n. 10, pp. 247-264. 2018

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

WEST, Paige. **Dispossession and the environment**. Rhetoric and inequality in Papua New Guinea. New York: Columbia University Press, 2016.

WOLF, E. R. (1982). **Europe and the People Without History**. Berkeley: University of California Press.

YANAGISAKO, Sylvia. 2002. **Producing Culture and Capital**: Family Firms in Italy. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

YANG, Mayfair Mei-hui. 2000. **Putting Global Capitalism in its Place**: Economic hybridity, bataille, and ritual expenditure. *Current Anthropology*, Vol. 41 (4), pp. 477-509

WAGNER, R. **A invenção da cultura**. Tradução de Carla Almeida Marques. 1. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2010.