Leticia da Luz Tedesco

NO TRECHO DOS GARIMPOS

MOBILIDADE, GÊNERO E MODOS DE VIVER NA GARIMPAGEM DE OURO AMAZÔNICA

Esta pesquisa faz parte de um projeto chamado *Transnacionalização religiosa*. Desenvolvido através da cooperação entre a Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), no Brasil, e a Vrije Universiteit Amsterdam (VU Amsterdam), na Holanda, o projeto realizou-se por meio do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS – UFRGS) e do Departamento de Antropologia Social e Cultural (VU Amsterdam). A pesquisa teve apoio da CAPES e NUFFIC.

Banca Examinadora:

(...)

Tedesco. Letícia da Luz.

No trecho dos garimpos: Mobilidade, gênero e modos de viver na garimpagem de ouro amazônica / Leticia da Luz Tedesco. Amsterdam, 2015.

1. Antropologia 2. Antropologia das relações de gênero. 3. Antropologia dos modos de viver. 4. Antropologia econômica. 5. Antropologia das populações amazônicas.

Capa (Cover Design): …
Ilustração da Capa (Cover Illustration): ...
Impresso por (Printed by): …

VRIJE UNIVERSITEIT

No trecho dos garimpos: mobilidade, gênero e modos de viver na garimpagem de ouro amazônica

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT

ter verkrijging van de graad Doctor aan
de Vrije Universiteit Amsterdam,
op gezag van de rector magnificus
prof.dr. F.A. van der Duyn Schouten,
in het openbaar te verdedigen
ten overstaan van de promotiecommissie
van de Faculteit der Sociale Wetenschappen
op maandag 19 januari 2015 om 11.45 uur
in de aula van de universiteit,
De Boelelaan 1105

door

Leticia Da Luz Tedesco

geboren te Porto Alegre-RS, Brazilië

promotor:	prof.dr. J.M. Baud
copromotoren:	dr. M.E.M. de Theije

SUMÁRIO

Dedicatória **9**
Agradecimentos **11**
Título **15**
Resumo **15**
Title **17**
Abstract **17**
Lista de ilustrações **19**
Lista de quadros e tabelas **19**
Lista de abreviaturas **21**

Introdução **23**
Mulheres: atividades, mobilidades e normatividades na garimpagem aurífera amazônica. 24
Mulheres no garimpo: atividades e classificações 24
Mobilidades: trânsitos em espaços e tempos 26
Normatividades na diversidade e no movimento 31
O trecho dos garimpos no percurso do trabalho de campo 34
Uma etnografia multisituada no trecho dos garimpos: viajantes e culturas 42
Transitar pelos garimpos: pertenças e identidades entre pontos e linhas de observação 44
Metodologia da pesquisa: aspectos gerais 52
Estrutura da tese: do percurso em campo às inflexões na pesquisa 58

Capítulo I - Jogos de sorte e azar na floresta: os garimpos na Amazônia brasileira **65**
1.1 Serra Pelada: garimpo atípico, arquetípico e paradigmático. 67
1.2 O urbano na floresta: Itaituba e o ciclo do ouro na Amazônia 82
1.3 Do artesanato a manufatura: capital e trabalho nos garimpos amazônicos 89
1.4 Aprofundando o modelo Tapajós 96
1.4.1 Garimpos Fechados e garimpos abertos 100
1.4.2 Capital, trabalho e (des)igualdade 103

1.5 Da clandestinidade à marginalidade: o papel do Estado 107
1.5.1 Da teoria à prática: a dificuldade de implementar leis efetivas 113
1.5.2 Uma "comunidade garimpeira".....125

Capítulo II - Habitando o trecho: garimpo como lugar de se passar e de se viver.....129
2.1 As "fofocas do ouro" e a chegada dos exploradores.....131
2.2 As engrenagens da "lei do garimpo".....136
2.3 Uma currutela e vários baixões: espaços de trabalho, espaços de lazer.....138
2.4 Saber "andar no trecho": leis e sanções 145
2.5 Campo, cidade, garimpo: perambulando entre os espaços.....148
2.6 O pó da estrada: rodando o trecho entre firmas e garimpos.....155
2.6.1 Os que correm o trecho 159
2.6.2 Achados e perdidos no trecho: Rai(mundo) a girar 164
2.6.3 O garimpeiro é "bicho vaidoso"….....175

Capítulo III - Ouro de garimpo: extração, produção e consumo nas representações garimpeiras.....183
3.1 A agência do ouro: encanto, magia e sorte.....184
3.2 "Bonito ou feio pra ouro": solidariedade e consumo 187
3.3 "Gastar com puta e cachaça": o consumo conspícuo e a generosidade espetacular.....190
3.4 O garimpeiro capa de bomba e o círculo vicioso de "fazer ouro" e "botar na beira". 191
3.5 A obrigação da terra em terras de abundância 192
3.6 Típico no Atípico: o consumo conspícuo no "maior garimpo à céu aberto do mundo" 195
3.6 A agência de Deus: religião, prosperidade e predestinação 200
3.7 Agenciando diferentes agências: a persistência do "sonho" para "quem convive naquele contexto".....201

Capítulo IV - Roda peão: homens e mulheres no código de conduta garimpeiro.....207
4.1 Na linguagem do acompanhamento 209
4.1.1 O Jogo Público da Honra 211
4.1.2 Acompanhar e rodar: as sutilezas e limites de um jogo generificado.....214

4.2 Rodando o peão na boate: quando os homens acompanham as mulheres.....220
4.3 Fazer companhia fora da boate: amigamentos, *plocs*, prostituição sadia e preponderância do ouro 221
4.3.1 A Prostituição Sadia 224
4.3.2 Amigos e maridos: as boas relações no garimpo 225
4.3.3 A preponderância e a instabilidade do ouro 232
4.4 Rodando o peão boate afora: quando as mulheres acompanham os homens.....232
4.5 O rodar da cozinheira 237
4.6 Mulheres que andam soltas, mulheres que voam presas: solteiras e prostitutas ontem e hoje 243
4.7 Um espaço de prostitutas e peões: civilização e (des)ordem na identidade garimpeira (ou no "DNA" dos garimpos).....251
4.7.1 "Mato" e "Cidade": as mulheres "civilizam" os homens 257
4.8 Serestas garimpeiras 261
4.9 Regras e reciprocidades: interesses e dons nas relações garimpeiras. 270
4.9.1 Pacto conjugal: regras da casa.....272
4.9.2 Pacto conjugal: trocas na zona 282
4.9.3 Favor sexual X serviço sexual.....284

Capítulo V - Mulheres que rodam o trecho dos garimpos: entre dívidas, papéis e classificações.....286
5.1 Classificando a migração: serviços domésticos e sexuais no contrabando e tráfico de pessoas. 288
5.2 A ida para os garimpos e boates: a dívida com a rede, a rede de dívidas.....294
5.3 Dinheiro para viajar: a dívida que liberta e aprisiona 298
5.4 A Transitividade das mulheres, a pobreza e o discurso da prostituição. 304
5.5 Cuiú-Cuiú: suspiros de liberdade no garimpo-prisão.....312
5.6 Amigamento no trecho: a polissemia da proteção e dos riscos.....324
5.6.1 Mulheres solteiras: Pâmela, Anita, Jéssica, Fátima, Patrícia.....329
5.6.2 Donas de boate: Deja, Pepita e Cila 345

5.6.3 Mulheres casadas: Júlia e Silvia.....356
5.6.4 Questões gerais, trajetórias individuais: riscos e cuidados em espaços e relacionamentos para mulheres com passagem pelas boates e "flertes com a prostituição".....359

Considerações finais.....368
Pegando o trecho dos capítulos: de onde partimos para onde chegamos.....369
Humilhação e prostituição: sucesso e fracasso nos deslocamentos. 383
Mulheres humilhadas e homens rodados: interesses e dons na lógica do acompanhamento.....387
Permanência e mudança nos garimpos: de um território de putas e peões aos "flertes com a prostituição" em comunidades garimpeiras.....391

Referências bibliográficas.....398
Referências literárias e jornalísticas.....408

Anexo 01 – Quadro de entrevistados.....411
Anexo 02 - Estatuto do garimpeiro.....416

Ao Iuri, que decidiu pegar o trecho da vida e já ensaia seus primeiros passos.

AGRADECIMENTOS

Para a realização dessa tese feita de diversos “trechos” de tempos e de espaços, contei com a ajuda de uma diversidade de pessoas e instituições. Depois de quase cinco anos transcorridos, espero relembrar todas aqui e para isso parto do ponto inicial da trajetória que deu origem a esse trabalho: o Núcleo de Estudos da Prostituição (NEP) em Porto Alegre/RS e a Profa. Claudia Fonseca. Isso me remete há anos atrás, quando Claudia me apresentou em 2002/2003 a essa instituição que seria, entre muitas outras coisas, uma valiosa porta de entrada para essa e outras pesquisas anteriores. Minha trajetória acadêmica até hoje tem a marca indelével dessa relação e, portanto, nunca terei palavras suficientes para expressar minha gratidão tanto para com a Profa. Claudia, quanto ao NEP.

Gostaria então de inicialmente agradecer a minha orientadora Profa. Claudia Fonseca pela confiança e dedicação depositadas em mim ao longo do tempo, bem como pelas significativas contribuições e reflexões para esse trabalho em específico. Agradeço por seu empenho em pensar junto comigo muitas das questões que me assaltaram no decorrer da pesquisa, me indicando novos rumos (acadêmicos, bibliográficos, interpretativos) e me ajudando a desenvolver ideias inicialmente confusas para mim. Enfim, por sua atenção sempre cuidadosa e amiga.

Agradeço ao NEP, especialmente na pessoa de sua coordenadora, Tina Taborda, por ter preparado meu caminho até o Grupo de Mulheres Prostitutas do Estado do Pará (GEMPAC), me colocando em contato com sua fundadora Lourdes Barreto.

Lourdes Barreto recebeu-me alegre e entusiasticamente em meu novo campo de pesquisa, descortinando com sua vasta experiência e incrível história de vida, muito do horizonte amazônico e dos garimpos que eu iria perseguir e me defrontar logo à frente. Seu auxílio foi imprescindível e sua generosidade eu nunca poderei esquecer.

Seguindo essa linha temporal, agradeço a minha co-orientadora e Profa. Marjo De Theije (VU/CEDLA), por toda a colaboração intensiva e incansável no trabalho de campo e na pesquisa. De Amsterdam ao Tapajós, a profa. Marjo conduziu-me cuidadosamente em meus trânsitos por muitos espaços, tendo sido fundamental em minha aclimatação tanto durante o período de meu estágio doutoral na Vrije Universiteit van Amsterdam (VU),

quanto em minha introdução no trecho dos garimpos tapajônicos. Sua vasta experiência e conhecimento do tema permitiram-me a segurança e o incentivo necessários para seguir em frente na pesquisa.

Durante meu estágio doutoral na Holanda, gostaria de agradecer aos Profs. Ton Salman (VU/CEDLA) pela receptividade e acolhida em sua casa e a Profa. Lorraine Nencel (VU) pelo auxílio acadêmico e indicação de bibliografia. Agradeço aos colegas e amigos Stella Pieve, Palloma Menezes, Fábio Lima, Tiago Costa, Maja Lovrenovic e Andrea Damasceno por partilhar muitos dos bons momentos que tive na Holanda, compartilhando aprendizados adquiridos por todos nós, ali estrangeiros, onde os mais aclimatados orientavam os recém-chegados e estes vivenciavam juntos suas novas descobertas.

Agradeço a colega e amiga Judith Kolen, por todo auxílio e amizade que me propiciou durante esse tempo, onde a barreira da Língua não impediu (mas pelo contrário, fortaleceu) um circuito de trocas que ali começou e se estendeu até os garimpos amazônicos perdurando até os dias de hoje. Judith comunicou-me muito sobre a sociedade holandesa e o tema dos garimpos nos quais dividimos muitas inquietações e aventuras.

Agradeço também a Eline De Smet pela disponibilidade e paciência no trabalho conjunto que foi importante e prazeroso para mim. Espero que no futuro possamos estabelecer novas parcerias.

Agradeço às Profas. Denise Jardim (UFRGS) e Adriana Dorfman (UFRGS) pela leitura atenta e pelas observações que fizeram na versão prévia dessa tese, apresentada por ocasião do Exame de Qualificação.

Agradeço aos Profs. Flávio Leonel (UFPA) e sua irmã Marisa Abreu (UFPA), que acompanharam de perto minha permanência em Belém/PA, pelo carinho e cuidado desprendidos. Flávio e Marisa acolheram-me generosamente em suas casas, acolhendo também muitas das minhas inquietações durante a fase inicial da pesquisa. Da mesma forma agradeço a eterna amiga Thais Cunegatto, cujo profundo sentimento fraterno de longa data permitiu que eu me sentisse na casa de seus familiares como parte da família.

Agradeço as amigas Fabiela Bigossi e Luisa Dantas, que desde Porto Alegre ao Pará se fizeram sempre presente, compartilhando muitos momentos dentro e fora das universidades.

Quanto às instituições e programas que permitiram muitos desses contatos e o andamento do trabalho através de financiamento de pesquisa, agradeço a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior (CAPES) pela bolsa de doutorado por quatro anos através do Programa de

Pós- graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGAS/UFRGS), e pelo financiamento do Projeto Transnacionalização religiosa (Projeto nº 002/09, CAPES/NUFFIC), no âmbito do qual realizei estágio doutoral de quatro meses na VU. Agradeço ao coordenador do Projeto, Prof. Ari Pedro Oro (UFRGS), por minha inserção e acompanhamento institucional no decorrer deste.

Agradeço ao Programa Nacional de Cooperação Acadêmica (PROCAD) por estágio de três meses na Universidade Federal do Pará (UFPA), a partir do qual agradeço às Profs. Maria Eunice Maciel (UFRGS) e Jane Felipe Beltrão (UFPA), por minha inserção e acolhida no âmbito desse Programa.

Finalmente Agradeço ao GOMIAM – Small-scale gold mining and social conflict in the amazon: comparing states, environments, local populations and miners in Bolivia, Brazil, Colombia, Peru, and Suriname (NWO/WOTRO Science for Development), nas pessoas da Prof. Marjo De Theije (CEDLA) e Armin Mathis (UFPA/NAEA – Núcleo de Altos Estudos Amazônicos) pelo financiamento de transporte e hospedagem para minha ida aos garimpos do Vale do Tapajós/PA na segunda etapa de trabalho de campo.

No âmbito familiar, agradeço aos meus pais, Marino Tedesco e Silvia Neves da Luz, que sempre me possibilitaram todo o suporte necessário (material, afetivo e ético) para que eu desenvolvesse minha própria caminhada e alçasse novos voos e a meu marido e companheiro de todas as horas e para todas as obras, Daniel Alves. Agradeço seu amor e sua compreensão hoje e sempre.

Por fim, agradeço aos homens e mulheres que conheci *no trecho dos garimpos*, interlocutores de Belém, Serra Pelada, Itaituba e garimpos do Tapajós que, cada qual com sua própria experiência e trajetória, propiciaram a feitura mesma desse trabalho. Essa tese se deve, sobretudo a eles. Meu agradecimento especial aqui é para Lourdes Barreto e seus familiares; para os casais garimpeiros Jóia e Bena, Lena e Miguel, Adriana e Tião e Zé do Rifle e Cristina; para Vera, D. Eliene, D. Rosimar, Chico Pereira de Sousa e seu filho Nelson, Bitônio e Eugídio(s) (pai e filho) muitos dos quais preferi, ao menos momentaneamente, trocar os nomes na escrita por eles ainda não terem tido a oportunidade de ver suas falas em seus devidos contextos. Agradeço a eles por sua confiança, paciência e solidariedade no trecho.

TÍTULO

No trecho dos garimpos: mobilidade, gênero e modos de viver na garimpagem de ouro amazônica.

RESUMO

O presente trabalho visa analisar as trajetórias e os modos de vida de mulheres que têm ou tiveram experiências de trabalho em garimpos amazônicos brasileiros, onde em geral exercem atividades de trabalho como "cozinheiras" ou "mulheres de boate". Buscamos enfocar a maneira como essas mulheres chegam aos garimpos, suas atividades laborais nesses espaços e os códigos generificados de conduta em um modo de vida garimpeiro e seus agenciamentos individuais. Dito de forma sucinta, a pesquisa da qual se origina esta tese buscou compreender o feminino em suas atividades, normatividades e mobilidades em garimpos da região amazônica. Realiza-se esse trabalho a partir de uma abordagem etnográfica que privilegia a visão dos próprios sujeitos de pesquisa. Foram realizadas entrevistas com sujeitos que realizaram esse trânsito, observação participante em uma ONG de prostitutas e em territórios de prostituição da cidade de Belém/PA, além de etnografia em garimpos da Região do Vale do Tapajós/PA e no distrito de Serra Pelada/PA. Para tanto, nos debruçamos sobre a especificidade dessa forma de produção econômica em suas dinâmicas espaciais, normativas e simbólicas ao longo do chamado ciclo do ouro na Amazônia a fim de compreender o lugar e o papel do feminino na garimpagem aurífera dessa região, bem como suas modificações e permanências ao longo do tempo. Distinguimos dois importantes aspectos a serem analisados: o significado do deslocamento de mulheres para trabalhar em diferentes funções nos garimpos e percepção do próprio trabalho feminino nos modos de vida engendrados por essa forma específica de produção econômica.

Palavras-chave: garimpos amazônicos, trabalho feminino, deslocamento regional, modos de vida.

TITLE

The domain of the small-scale gold mining camps: mobility, gender and ways of life in the Amazon area.

ABSTRACT

The ways of life and pathways of women that worked on the gold mining in the Brazilian Amazon as cook or saloon girls were presented in this work. How these women went there, their work duties in those places, the gender codes of behavior and the miner's way of life were stressed. As a whole, this work aims to present the female component of social activities, behavior and mobility in the Amazon gold mining areas. Individual interviews, knowledge of a prostitutes' non-governmental organization, a survey of the prostitution area in the Belem town, a stay in miner's settlements on the Tapajós river banks and in the Serra Pelada district (all in the state of Para, Brazil) were conducted. This work was carried out with an ethnographic approach, emphasizing the point of view of the research subjects. This specific economic production, the codes and symbols practiced during the gold mining activities on the Amazon area were studied, in order to understand women's role in this activity and their changing trends with time. Two significant aspects were stressed: the women's migration to work at several activities on the mining areas and the kinds of labor in which they engaged in that economic production.

Keywords: Amazon gold mining, women labor, migration, ways of life.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 01 - Brasil e Estado do Pará.....40
Figura 02 - Locais da pesquisa.....41
Figura 03 - O lago que era serra.....81
Figura 04 - Quadro na parede de uma Casa de Compra de Ouro em Itaituba.....83
Figura 05 - Monumento na orla de Itaituba.....84
Figura 06 - Atoleiro na transgarimpeira.....86
Figura 07 - Quadro na parede de um restaurante em Itaituba.....88
Figura 08 - Balança para compra e venda de ouro.....98
Figura 09 - Foto de estabelecimento comercial no garimpo.....99
Figura 10 - Reserva Garimpeira do Tapajós.....116
Figura 11 - Reserva Garimpeira do Tapajós.....117
Figura 12 - Propagandas de empresas.....132
Figura 13 - Fuscão da cozinheira.....138
Figura 14 - Baixão ao sol do meio-dia.....139
Figura 15 - Travessia do Rio Tapajós entre Itaituba e Miritituba.....166
Figura 16 - Foto da capa autografada de um CD de Amilton Ramos.....193
Figura 17 - Cordão de bijuteria.....213
Figura 18 - Vendedora de lingeries e cabeleireira itinerantes.....244
Figura 19 - Anita desenhando sobrancelhas.....263
Figura 20 - Unhas decoradas de Pâmela.....262
Figura 21 - Lôra “no salto” para a seresta.....264
Figura 22 - Atual rua principal do garimpo Cuiú-Cuiú.....313
Figura 23 - Fachada de antiga boate garimpeira no Cuiú.....314

LISTA DE QUADROS E TABELAS

Quadro 01 - Esquema elaborado a partir da bibliografia e de dados etnográficos com os principais sistemas produtivos nos garimpos do Vale do Tapajós.....79

Quadro 02 - Atividades obrigatórias e opcionais da cozinheira 198
Quadro 03 - Sistema mundial não-hegemônico 245
Quadro 04 - Mulheres no trecho das boates.....299

LISTA DE ABREVIATURAS

ACA - Área de Conservação Ambiental
AMOT - Associação dos Mineradores de Ouro do Tapajós
APA - Área de Proteção Ambiental
CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, Brasil
CBO - Código Brasileiro de Ocupações
CF/88 - Constituição Federal de 1988
CNG: Cadastro Nacional dos Garimpeiros
CONAGE - Coordenação Nacional dos Geólogos, atual FEBRAGEO - Federação Brasileira de geólogos.
COOMIGASP - Cooperativa de Mineração dos Garimpeiros de Serra Pelada
CPF: Cadastro de Pessoa Física
CVRD - Companhia Vale do Rio Doce
DNPM - Departamento Nacional de Produção Mineral
DOCEGEO – Rio Doce Geologia e Mineração S.A.
DST - Doença Sexualmente Transmissível
FAG - Fundação de Assistência ao Garimpeiro
FLONA - Floresta Nacional
GAATW - Global Alliance Against Traffic in Women
GEMPAC - Grupo de Mulheres Prostitutas do Estado do Pará
GETAT - Grupo Executivo das Terras do Araguaia-Tocantins
GO - Estado de Goiás, Brasil
GOMIAM - Small Scale Gold Mining in the Amazon Project
GPS - Sistema Global de Posicionamento.
HIV - Human immunodeficiency virus
HPV - Human papillomavirus
IBAMA - Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis, Brasil
IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, Brasil
ICMBio - Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade, Brasil
INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, Brasil
MA - Estado do Maranhão, Brasil
MT – Estado do Mato Grosso, Brasil
NAEA - Núcleo de Altos Estudos Amazônicos

NEP - Núcleo de Estudos da Prostituição
NUFFIC - Nederlandse organisatie voor internationalisering in het hoger onderwijs, Holanda
ONG - Organização não-governamental
PA - Estado do Pará, Brasil
PF - Polícia Federal, Brasil
PGC - Programa Grande Carajás
PLG - Permissão de Lavra Garimpeira
PN - Parque Nacional
PPGAS - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
PPGCS - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais
PROCAD - Programa Nacional de Cooperação Acadêmica
REDLAC - Representante da GAATW na América Latina e Caribe
RGT - Reserva Garimpeira do Tapajós
RO - Estado de Roraima, Brasil
RS - Estado do Rio Grande do Sul, Brasil
SEICOM - Secretaria de Estado de Indústria, Comércio e Mineração, Estado do Pará, Brasil
SEMA - Secretaria Estadual do Meio Ambiente, Pará
SPCDM - Serra Pelada Companhia de Desenvolvimento Mineral
TO - Estado do Tocantins, Brasil
UFPA - Universidade Federal do Pará, Brasil
UFRGS - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil
VUA – Vrije Universiteit Amsterdam (Universidade Livre de Amsterdam), Holanda

INTRODUÇÃO

O presente trabalho visa analisar as trajetórias e os modos de vida de mulheres que têm ou tiveram experiências de trabalho em garimpos amazônicos brasileiros, onde em geral exercem atividades de trabalho como "cozinheiras" ou "mulheres de boate". Buscamos enfocar a maneira como essas mulheres chegam aos garimpos, suas atividades laborais nesses espaços e os códigos generificados de conduta em um modo de vida garimpeiro e seus agenciamentos individuais. Dito de forma sucinta, a pesquisa da qual se origina esta tese buscou compreender o feminino em suas atividades, mobilidades e normatividades em garimpos da região amazônica.

Desta forma, podemos dizer que os objetivos gerais da pesquisa são: investigar o significado do deslocamento de mulheres para trabalhar em diferentes atividades nos garimpos e a percepção do próprio trabalho feminino nas culturas dos garimpos amazônicos. Entre os objetivos específicos queremos investigar em que medida ocorre um trânsito entre os diferentes trabalhos femininos realizados nos garimpos e como esse trânsito pode ou não relativizar as "fronteiras" entre trabalhos domésticos e sexuais e neles a própria discussão sobre como é visto o deslocamento através de fronteiras espaciais realizados por mulheres que se dedicam a estes trabalhos em garimpos amazônicos. Além disso, interessa-nos questões sobre a especificidade das relações sociais de trabalho e de gênero travadas em pequenos garimpos de extração de ouro semi-mecanizados, isto é, como homens e mulheres que partem uma primeira vez para os garimpos, interagem entre si nas suas vivências e atividades de trabalho nesses espaços. Realiza-se esse trabalho a partir de uma abordagem etnográfica que privilegia a visão dos próprios sujeitos de pesquisa.

Compreender o lugar do feminino a partir dos aspectos da atividade que as mulheres desempenham nos garimpos, a normatividade que rege as relações sociais e entre os gêneros nesses espaços e a mobilidade das mulheres através dos garimpos amazônicos, é uma tentativa ousada de uma abordagem abrangente e, apesar disso ou por isso mesmo, limitada. Afinal, cada um desses aspectos é potencialmente amplo podendo constituir-se em temas específicos por si mesmos.

Mesmo assim, assumimos esse desafio com todas as suas potencialidades e limites por entender que as atividades, mobilidades e normatividades no que tangem ao feminino nos garimpos encontram-se relacionadas, sendo o entendimento de algum desses aspectos, uma maneira de jogar luz sobre os outros. É assim, por exemplo, que uma melhor compreensão das atividades desempenhadas pelas mulheres é obtida a partir das normatividades que regem as relações sociais e de gênero nos garimpos, bem como ambas podem ajudar a entender a mobilidade das mulheres nesses espaços, como tentaremos mostrar nesse trabalho.

Para isso foi preciso dar conta da especificidade dos espaços onde é realizada a garimpagem, trazer algo sobre seu desenvolvimento na Amazônia brasileira e sobre sua dinâmica por diferentes tempos e espaços. Afinal, esse é o "chão", mesmo que altamente movediço, por onde mulheres também, além de homens, transitam e transitaram. Tal maneira de abordar o tema se refletirá em uma escrita que oscilará do geral ao específico e vice-versa em movimentos que ora focalizam as interações locais e concretas do aqui e agora entre os moradores de algum garimpo específico e ora desfocam a lente analítica para trazer algo da contextualização social e histórica de cada um deles e das questões mais gerais ou globais que se entrecruzam ao âmbito local refletindo-se nele.

Mulheres: atividades, mobilidades e normatividades na garimpagem aurífera amazônica.

Mulheres no garimpo: atividades e classificações

Foram encontrados poucos estudos cujo enfoque central relacione-se com a presença de mulheres em garimpos, embora muitos autores apontem essa presença tangenciando o tema. Na bibliografia brasileira encontramos apenas três trabalhos que abordam especificamente a mulher em garimpos: o de Rita Maria Rodrigues (1994), o de Jeanne Lúcia Gadelha de Freitas (2006), e o de Anaclan P. L. da Silva *et al.* (1997).

O trabalho de Rita Maria Rodrigues (1994) foi realizado em garimpos do Vale do Tapajós/PA a partir de um programa executado pela Secretaria de Estado de Indústria, Comércio e Mineração do Pará (SEICOM) no qual a autora, além de descrever as relações sociais entre homens e mulheres no garimpo, já sinaliza a questão da dívida contraída pelas mulheres (cozinheiras ou "mulheres de boate") para chegar até o

garimpo. Sendo o mais antigo e pioneiro em tratar do tema, este trabalho foi referência para os demais. Jeanne Lúcia Gadelha de Freitas (2006) em sua dissertação de mestrado em desenvolvimento regional e meio ambiente, tematiza as vulnerabilidades ao HIV/Aids de mulheres trabalhadoras no garimpo do Rio Madeira/RO, investigando noções locais de saúde, doença e risco.

Anaclan P. L. da Silva *et al.* (1997) focalizam sua discussão na prostituição de mulheres e adolescentes em áreas de garimpo e de grandes projetos no interior do Estado do Pará. Entre os objetivos deste trabalho, os autores destacam a contribuição "no processo de desvelamento de idéias moralistas e sensacionalistas veiculadas nos meios de comunicação acerca da prostituição de mulheres em geral e de adolescentes em particular" (ibidem, p. 23). Dessa forma, os autores pretendem não associar de forma mecânica a dívida com a "escravidão".

Além disso, encontramos a "Pesquisa tri-nacional sobre tráfico de mulheres do Brasil e da República Dominicana para o Suriname" (SODIREITOS/GAATW REDLAC, 2008). De acordo com essa pesquisa, as brasileiras vítimas de tráfico de pessoas inserem-se ou em boates na zona urbana ou em garimpos na área rural do Suriname, sendo o primeiro espaço o mais analisado pela pesquisa.

Apesar de não focar especificamente a prostituição, nós destacaremos, entre as funções laborais desempenhadas pelas mulheres, o papel emblemático das trocas entre sexo e dinheiro/ouro na chamada "cultura de garimpo". Estas, como veremos, podem ultrapassar o que comumente se denomina prostituição ou serviço sexual, estando presente não apenas entre as chamadas "mulheres de boate", mas entre as "cozinheiras" e mulheres que desempenham atividades autônomas, tais como vendedoras, manicures, atendentes de bares ou garçonetes.

Tais trocas são apresentadas com relevo nesse trabalho por pelo menos dois motivos. O primeiro diz respeito à possibilidade de compreender noções locais de feminilidade/masculinidade e nisso o transbordamento das relações laborais para arranjos conjugais no garimpo onde os pactos entre os parceiros parecem adquirir contornos específicos. O segundo é que tais trocas são chaves para problematizar fronteiras e trânsitos entre diferentes trabalhos femininos (os trabalhos domésticos e os serviços sexuais) comumente desempenhados por mulheres migrantes, mas classificados de modo separado em muitas análises que focalizam o deslocamento de

mulheres que cruzam fronteiras regionais e nacionais (especialmente estas últimas). De forma interessante, o serviço sexual aparece geralmente nas análises sobre tráfico de pessoas ao invés de em estudos sobre migração e serviços (AUGUSTÍN, 2007). Tal abordagem coloca de antemão os serviços sexuais como exercidos sob coerção e passíveis de serem criminalizados, especialmente quando realizados por mulheres pobres. Nossa premissa inicial é que as pessoas, homens e mulheres, ora são "empurrados" por fatores externos e macroestruturais em seus deslocamentos até os garimpos, ora se engajam voluntariamente nesses fluxos, agenciando formas e estratégias de ida e permanência nesses espaços.

É assim que, a partir de um trabalho de campo inicial em Belém inserido no contexto de ONGs que tratam do tema da prostituição e da migração feminina, entrevistamos mulheres que já estiveram em garimpos amazônicos do Brasil e de países que fazem fronteira com a Amazônia brasileira, tais como as Guianas, buscando compreender como elas refletem sobre esses trânsitos. Posteriormente partimos para alguns garimpos paraenses (Serra Pelada e garimpos da Região do Vale do Tapajós) a fim de observar o que as pessoas (especialmente as mulheres) fazem hoje em garimpos particulares e conhecer suas histórias sobre como chegaram, no que trabalharam, como interagem entre si e como pensam suas vidas nesses espaços e na garimpagem do ouro.

Mobilidades: trânsitos em espaços e tempos

Pensar a mobilidade das pessoas até os garimpos amazônicos nos exige uma atitude reflexiva sobre o que é e como circunscrever espaços chamados genericamente como "garimpos" em seu relacionamento com outros espaços geográficos, tais como as cidades ou os campos de onde partem e para onde vão, em geral periodicamente, seus trabalhadores e nos trânsitos destes por entre diferentes garimpos dentro e fora da Amazônia brasileira.

O fluxo constante e heterogêneo de pessoas que vão e vêm para diferentes garimpos movidas pelas notícias do ouro em uma determinada região, seus trânsitos inter-garimpos dentro de uma mesma região, ou até mesmo cruzando fronteiras nacionais, nos permitem pensar em circuitos garimpeiros enquanto rotas de trânsito para pessoas que acumulam experiências de trabalho em diferentes garimpos.

Se muitos dos trabalhos sobre a garimpagem no Brasil destacavam uma dinâmica migratória intra e inter-regional para/na região norte do país, principalmente de nordestinos (especialmente oriundos do Maranhão), os estudos sobre a circulação transnacional de brasileiros no que se pode denominar de Pan-Amazônia,[1] são mais recentes e destacam a migração de garimpeiros[2] brasileiros, provenientes do norte e do nordeste do Brasil, para trabalhar em garimpos de países que fazem fronteira com a Amazônia brasileira, tais como o Suriname (THEIJE, 2008; THEIJE; HEEMSKERK, 2009; JUBITHANA-FERNAND, 2009), a Guiana Francesa (AROUCK, s/d; PINTO, 2009; SOARES, 1995), e a Guiana (CORBIN, 2009),[3] para nos referirmos apenas às Guianas.

Todos os autores supracitados destacam a alta concentração de garimpeiros brasileiros, incluindo mulheres, nos países referidos e uma intensa mobilidade de brasileiros entre esses países, caracterizando uma migração transfronteiriça ou mobilidade intra-amazônica se estivermos nos referindo à Grande Amazônia ou Pan-Amazônia (ARAGÓN, 2009).

---

[1] De acordo com o geógrafo Luís E. Aragón (2005), a Grande Amazônia ou Pan-Amazônia é um termo que integra conceitos político-administrativos, ambientais e geográficos e é utilizado para definir uma ampla região com características comuns (na intersecção e somatório de critérios tais como vegetação e bacia hidrográfica) mas pertencente a diversos países. De acordo com esse critério, 100% do território das Guianas e 60% do território brasileiro, foi considerado amazônico.

[2] Considero aqui de forma genérica "garimpeiro" toda pessoa envolvida no trabalho de extrair ouro do garimpo (produção) e/ou envolvida na reprodução da força de trabalho do/no garimpo. Desta forma, comerciantes de produtos e serviços (trabalhadoras sexuais incluídas) presentes no garimpo fariam parte de uma "comunidade garimpeira", mesmo que apenas no tempo e espaço de trabalho e moradia no garimpo.

[3] De acordo com estudo estatístico trazido por Hisakhana Corbin (2009), 56,5% dos migrantes brasileiros (homens) para a Guiana se ocupam em atividades de mineração. Este autor destaca também a Guiana como um importante país de trânsito para brasileiros em rota para o Suriname. Marjo De Theije e Marieke Heemskerk (2009) mostram como vários garimpeiros da área de mineração de Benzdorp dizem ter trabalhado no lado francês da fronteira antes de vir para o Suriname: "*Para os garimpeiros, Suriname, Guiana e Guiana Francesa não são pensados em termos de nações separadas, mas são justamente outros garimpos e não fundamentalmente lugares diferentes ou estranhos para se ir*" (ibidem, 2009, p. 8). De 90 brasileiros entrevistados entre 2005 e 2007, apenas cinco não tinham sido mineradores no Brasil (e em outros países limítrofes) antes de ir ao Suriname (THEIJE; HEEMSKERK, 2009, p. 11).

Hisakhana Corbin (2009) identifica quatro grupos de migrantes brasileiros na Guiana: 1) migrantes de primeira viagem; 2) residentes; 3) brasileiros que retornam para a Guiana, repetem uma e outra vez a migração internacional; 4) os que retornam definitivamente para o Brasil. Esta classificação é algo semelhante à de Ronaldo Arouck (s/d) para brasileiros na Guiana Francesa cujas categorias são: 1) recém-chegado; 2) flutuante ou "vaivém"; 3) estável; 4) Geração jovem: 4.1) guianeses-franceses, e 4.2) brasileiros que crescem na Guiana Francesa.

Ao observar, na bibliografia e na trajetória de alguns entrevistados, o prolongamento das rotas de garimpagem na Amazônia para fora das fronteiras brasileiras, nossa pesquisa, embora restrita pelo recorte metodológico a espaços específicos de garimpos paraenses, parece relacionar-se mais amplamente com uma discussão atual sobre a migração e globalização. Nosso interesse, em um esforço de relacionar migração interna e internacional através dos garimpos, prioriza o que foi denominado por estes autores como migrantes flutuantes ou "vaivém" pela hipótese de que este grupo tenha maior mobilidade tanto entre os garimpos desses países como em garimpos no interior da Amazônia brasileira, como foi o caso de algumas mulheres entrevistadas (Rosa e Érika).

Sendo uma das características da globalização o aumento ou incremento da circulação de produtos, informações e pessoas em escala mundial, a temática do deslocamento de trabalhadores para os garimpos da região amazônica que cruzam fronteiras políticas regionais e internacionais está intrinsecamente relacionado a este processo globalizante. Sabe-se que a diferenciação entre o fluxo de coisas, pessoas e informações é apenas analítica, pois na maioria das vezes estes elementos estão interligados e seus fluxos acabam por reembaralhar as relações entre os lugares (RIBEIRO, 2007).

Denise Jardim, em um apanhado geral sobre as migrações contemporâneas, traz pistas sobre como entrar nesse debate:

> Um viés bastante utilitarista tem predominado nos debates sobre as imigrações contemporâneas. Ao considerar, prioritariamente, o potencial de atração de mão-de-obra, gradativamente, os migrantes são destituídos de seu protagonismo, de sua capacidade de escolha, de suas estratégias e experiências acumuladas frente aos diversos agentes do poder público. (JARDIM, 2007, p. 9).

Assim, o fenômeno migratório aparece muitas vezes reduzido aos números que supostamente dão a dimensão do "problema", tais como taxas de criminalidade, trabalho escravo, tráfico, etc. Para Gustavo Lins Ribeiro (2007) a globalização também acarreta o que este autor denomina de "Sistema Mundial não-hegemônico", cujos fluxos de produtos, informações e pessoas se fazem através de certa ilicitude ou ilegalidade do ponto das regulações legais dos estados-nacionais. O sistema mundial não-hegemônico pode ser dividido em "economia ilegal global", que envolve atividades de crime organizado transnacional (em que a ilegalidade aparece mais nítida) e em "economia (i)lícita global" ou "globalização popular" que inclui atividades muitas vezes consideradas ilegais pelo Estado e lícitas pela sociedade, como por exemplo, o contrabando de cigarros ou a pirataria (e no contexto que estamos estudando a garimpagem de ouro realizada sem registro).

O referido autor enfatiza a importância das redes sociais nesse universo, destacando que na chamada "globalização popular" as redes sociais (i)lícitas operam de forma descentralizada e horizontal, em relações baseadas na confiança (diferentemente das redes ilegais, estruturadas hierarquicamente e baseadas em relações de poder, normalmente utilizando coerção ou violência).

Em muitos contextos a migração desafia as fronteiras nacionais, colocando a questão da porosidade das fronteiras para as pessoas que por elas transitam. Na região amazônica isso é particularmente notável e já foi descrito em trabalhos como o de Ana Paulina Soares (1995) para as fronteiras entre Brasil e Guiana Francesa e Theije e Heemskerk (2009) para as fronteiras entre Brasil e Suriname. Isso se deve tanto à continuidade ambiental da floresta em diferentes países que fazem fronteiras com esse ecossistema, como pela percepção de diferentes grupos que transitam por esses espaços, tais como alguns grupos indígenas, quilombolas, garimpeiros, etc.

Nesse contexto saltam aos olhos a relativa artificialidade dos limites geo-políticos estatais para essas populações. Nos garimpos amazônicos, a mistura de pessoas de diferentes origens e culturas e com experiências de trabalho diversas soma-se a esse quadro e a existência de garimpeiros profissionais evidencia a intensidade do trânsito e da mobilidade dessas pessoas entre diferentes garimpos da Pan-Amazônia. De acordo com Theije e Heemskerk,

> Mover-se para o Suriname é uma mudança de vida pouco dramática para garimpeiros profissionais que tem sido mineradores na Amazônia (brasileira), que a percebem como apenas outra parada. (THEIJE; HEEMSKERK, 2009, p. 15, tradução nossa).

Se a perspectiva espacial é um desafio na definição dos garimpos, a perspectiva temporal não é menos problemática e está intrinsecamente ligada àquela. Em geral vistos como "lugares de se passar", nos quais as pessoas inicialmente chegam para trabalhar com o intuito de retornar (definitiva ou temporariamente) para seus locais de origem, os garimpos são vistos como espaços transitórios, marcados pela impermanência, precariedade e instabilidade. Soma-se a isso a própria característica extrativa de um recurso mineral finito (o esgotamento das jazidas ou as dificuldades crescentes de encontrar ouro em um espaço), as flutuações econômicas globais sobre o preço do ouro e as mudanças nas políticas e na legislação mineral e o quadro de instabilidade se adensa.

Apesar disso, alguns garimpos apresentam uma continuidade temporal, mantendo-se ativos em diferentes ritmos produtivos e de fluxo populacional, tanto em períodos sucessivos de efervescência quanto de quiescência econômica, contando com uma população mais ou menos estável e uma infraestrutura mínima de serviços e aparatos estatais, o que nos permite pensá-los também como "lugares de se viver", mesmo que muitas pessoas ali deixem entender que mais "se demoram" do que moram naqueles espaços ou que constituam sua residência como uma continuidade fragmentada por entre diferentes espaços pelos quais transitam de tempos em tempos (casa própria ou de parentes nos locais de origem e/ou nas cidades por onde passaram algum tempo ou passam continuamente).

Veremos como a antiguidade de garimpos brasileiros que se constituem como diminutos vilarejos com uma pequena população relativamente fixada e que passaram pelo que alguns autores convencionaram chamar de diferentes fases da garimpagem de acordo com mudanças tecnológicas na forma de extração do ouro e nas relações de produção, relacionam-se com as formas de mobilidade das mulheres bem como com as possibilidades de trabalho e os papéis femininos desempenhados nesses espaços. Veremos também como os códigos generificados de conduta entre homens e mulheres incorporam essas mudanças persistindo enquanto gramática de relações entre os gêneros em

um contexto cada vez mais heterogêneo e de convivência entre diferentes normatividades.

Normatividades na diversidade e no movimento

Compreender o feminino em um espaço e em uma atividade econômica (garimpagem) tradicionalmente pensada como masculina e cercada de estereótipos em geral negativos requer, primeiramente uma atitude reflexiva sobre o que é e como circunscrever espaços chamados genericamente como "garimpos", seu relacionamento com outros espaços geográficos, tais como as cidades ou os campos de onde partem e para onde vão, em geral periodicamente, seus trabalhadores, mas também normativos, pois que a garimpagem é ainda uma economia informal que para muitos tem o caráter de uma prática irregular/ilegal. As alusões correntes, populares, mas também acadêmicas a uma "lei do garimpo" ou uma "cultura de garimpo" já nos permitem visualizar a complexidade das fronteiras entre esses espaços geográficos e normativos, assim como possibilitam pensar hipoteticamente os garimpos como um espaço (trans)fronteiriço, mesmo dentro de um território nacional.

Isto nos fala sobre a experiência de uma heterogeneidade de pessoas que tanto moram quanto se demoram nos garimpos, mas que apesar disso compartilham aí um modo de vida. Por isso preferimos esse termo ao de cultura, e mesmo quando falamos de uma "cultura de garimpo", referida ao que alguns autores chamam de "cultura de pequena mineração" (THEIJE; HEEMSKERK, 2009), "pacto de garimpo" (SALOMÃO, 1984) e "lei do garimpo" (LESTRA; NARDI; CARDOSO, 2002), pretendemos resgatar esses atravessamentos e a dimensão das práticas de deslocamento enquanto constitutivas de significados culturais, no caso, constitutivas da definição do próprio espaço do garimpo e de seu modo de vida[4].

Desta forma, a "cultura de garimpo" deve ser pensada como um modo de vida na diversidade e no movimento contínuo de pessoas, bens e

[4] Lembramos que insistimos na acepção moderna de cultura na Antropologia, uma noção de cultura aberta, dinâmica e heterogênea. Tendo em vista a possibilidade de se pensar um modo de vida gestado nas áreas de garimpagem aurífera amazônica (uma "cultura de garimpo") utilizando informações provenientes tanto da bibliografia acadêmica como da literatura sobre os garimpos e de garimpo, é que utilizarei ao longo desse trabalho os termos "cultura de pequena mineração", "cultura de garimpo" e "cultura garimpeira", como sinônimos.

conhecimentos. A vasta pesquisa de Marjo De Theije em garimpos amazônicos do Brasil e diversos países que fazem fronteira com a Amazônia brasileira (especialmente do Suriname) possibilitou-nos essa perspectiva, qual seja: a de um modo de vida gestado na diversidade e na mobilidade, logo, algo flexível e poroso em suas constantes (re)negociações com diversos agentes e mesmo com a lei formal. Frente à descrição dos garimpos como espaços relativamente isolados e distantes da lei formal, e em diálogo com estereótipos que os concebem como espaços "sem lei" onde impera a violência e a desorganização, é que deve ser entendido esse modo de vida e suas diferentes elaborações provenientes de diversas fontes (acadêmicas, mas também literárias). Assim, consideramos cada uma das expressões acima, uma tentativa de dar conta da "especificidade" normativa da garimpagem enquanto domínio de uma plurilegalidade negociada. Nesse sentido, uma abordagem interlegalista (SOUZA SANTOS *apud* MUNIZ, 1996) nos parece frutífera tanto para atestar a existência de "outros direitos" quanto para romper com a idéia de que exista uma lei completamente distinta feita apenas pelos "locais".

A ideia de uma cultura de pequena mineração, nos termos e no trabalho Theije e Heemskerk desenvolvido em garimpos do Suriname (2009) está intrinsecamente relacionada à ideia de uma fronteira de mineração, onde garimpeiros brasileiros migram àquele país para trabalhar nos garimpos do interior, misturando-se a grupos locais que lá estão e orientando a extração do ouro a partir de arranjos específicos com a lei formal daquele país e com as regras locais daqueles grupos. A despeito de questões políticas e étnicas envolvidas (que no Brasil poderiam enriquecer a análise do relacionamento de garimpeiros com grupos indígenas, por exemplo) que trazem os contornos mais propriamente específicos e contextuais daquelas culturas de garimpo, as autoras ressaltam a força e a preponderância de signos culturais brasileiros, como se ao visitar os garimpos do Suriname, alguém pudesse imaginar-se nos garimpos brasileiros. Assim, ao menos para o caso surinamês, a fronteira de mineração está estreitamente relacionada à migração de garimpeiros brasileiros para aquele país, que ao partirem, levam consigo muito de seu modo de vida nos garimpos do Brasil, fortalecendo mesmo essa "cultura garimpeira" em sua interação com outros grupos étnicos nacionais. Em uma sociedade pluriétnica como a surinamesa, essa cultura garimpeira, irá

mesmo englobar/marcar (positiva e negativamente frente a outros grupos) a identidade brasileira naquele país.[5]

Observando o contexto brasileiro, onde os garimpos são largamente constituídos por uma população igualmente migrante, oriunda de outros estados da Federação, nos parece válido falar de uma cultura garimpeira inserida em uma fronteira de mineração, mesmo que constituída por uma história nacional particular, de projetos econômicos e políticas de desenvolvimento específicas para a região norte brasileira. Traremos algo desse contexto nacional nesse trabalho, especialmente quando falarmos sobre Serra Pelada e o projeto desenvolvimentista do regime militar. Por ora, a citação abaixo parece dar o tom da generalidade dessas culturas garimpeiras a despeito de seus contextos particulares.

> A literatura sobre fronteiras de mineração na Amazônia descreve a rápida mudança social presente, resultado da migração para zonas de mineração, e o surgimento decorrente de algo como uma cultura típica de mineração nos garimpos e nas cidades. (…) Tais culturas de mineração articulam uma lógica, regras e procedimentos que são consciente ou inconscientemente desenvolvidos, estabelecendo relações sociais e modos de integração social adaptados a uma situação na qual as pessoas não estão ligadas por parentesco ou ligações étnicas ou de classe. (THEIJE; HEEMSKERK, 2009, p. 5, tradução nossa).

Acreditamos não haver nenhuma definição precisa para essa(s) cultura(s) garimpeira(s), justamente por serem os garimpos espaços constituídos no deslocamento e na heterogeneidade. No entanto muitos autores citam normas "próprias" dessas culturas enquanto códigos normativos locais permeáveis e penetrantes à/na aplicação da lei formal. Além disso, a garimpagem é vista por muitos autores enquanto uma ocupação e estilo de vida permeada por representações místico-religiosas sobre a especificidade do trabalho de extrair ouro (THEIJE, 2008; DE BOECK, 1998). Por sua vez, tais representações aludem a concepções locais de moralidade que permeiam as normas e constituem sensos particulares do que seja amplamente justiça.

---

[5] Ver trabalho de Carolina Carret Höfs (2007) a respeito da construção da identidade brasileira no Suriname. Falaremos mais disso no decorrer deste trabalho.

Neste trabalho abordaremos a “cultura de garimpo” e especificamente a chamada “lei do garimpo”, sobretudo no que ela vocaliza sobre as relações de gênero travadas nesses espaços. Interessa-nos, mais que uma descrição ou definição rígida destas, entender como homens e mulheres negociam seus próprios interesses no manejo dessas regras, acomodando suas experiências em um ordenamento tácito, do senso comum garimpeiro, que circula pelas currutelas e pelos baixões e é apreendido pelas pessoas na prática ao travarem relações umas com as outras.

O trecho dos garimpos no percurso do trabalho de campo

A primeira etapa do trabalho de campo foi desenvolvida entre julho e outubro de 2010 (totalizando três meses) em uma missão de estudo em Belém de Pará no âmbito do projeto PROCAD – Programa Nacional de Cooperação Acadêmica – entre o PPGAS/UFRGS e o PPGCS/UFPA. Através de pesquisa anterior junto ao NEP – Núcleo de Estudos da Prostituição – uma ONG de prostitutas na cidade de Porto Alegre/RS filiada à Rede Brasileira de Prostitutas, tive a oportunidade de conhecer pessoas e outras entidades ligadas a essa rede, além de tomar conhecimento sobre o trabalho dessas organizações ao longo de minha trajetória acadêmica. Foi então com uma experiência pregressa de pesquisa, trabalho voluntário e a participação em alguns projetos do NEP que tive contato com o GEMPAC – Grupo de Mulheres Prostitutas do Estado do Pará, o qual foi meu ponto de partida e aglutinador (ponto nodal) dos demais contatos que fiz com pessoas e instituições na cidade de Belém/PA. Exatamente por isso grande parte das entrevistas naquela etapa da pesquisa foi realizada, como se verá mais adiante, no espaço da ONG ou durante atividades de trabalho e lazer das quais eu participava junto a seus integrantes.

Algumas das pequenas viagens que fiz durante esse período para outros municípios paraenses tais como, Parauapebas, Marabá e Curionópólis (Serra Pelada) estavam inseridas na agenda do trabalho de prevenção às DSTs/HIV/Aids da ONG da qual participei como multiplicadora de informações, fazendo visita a locais e territórios de prostituição, realizando oficinas (no hospital do distrito de Serra Pelada) e preenchendo questionários. Certamente minha experiência com essas atividades no NEP capacitaram-me para tanto e foram de fundamental importância para a minha ampla aceitação, não apenas no desempenho dessas funções, mas também como pesquisadora. Nesse sentido, minha entrada e permanência em campo transcorreram entre a observação participante (MALINOWSKI,

1978) e a "participação observante" não como dois pólos distintos, mas entre momentos de uma tônica de mais observação ou de mais participação, dependendo do contexto do momento e da qualidade das interações. Como meu trabalho na ONG era essencialmente voluntário, eu me dava (e era dada a mim) grande liberdade para realizar a pesquisa. Além do mais, por ser a primeira vez que eu estava em Belém, as pessoas da ONG estavam muito interessadas em me apresentar possíveis informantes, me levar a conhecer lugares e contar suas histórias - o que me ajudou muito no desenrolar da pesquisa.

Na cidade de Belém meus pontos de observação/participação privilegiados foram o GEMPAC e o Bar do Parque. Além deles, teve outros pontos como pequenos bares e casas de prostituição da Cidade Velha e do Bairro da Campina, territórios urbanos da antiga zona de prostituição de Belém. Embasada em uma posição de receptividade ampla aos novos personagens e locais, recolhi os relatos através de conversas informais posteriormente registradas em diário de campo ou entrevistas semi-diretivas, sem a rigidez de um roteiro fixo. Todas foram realizadas no ambiente da ONG ou em bares tais como o Bar do Parque no fluxo dos acontecimentos da rotina da ONG e dos bares, pois boa parte dessas conversas não foram previamente agendadas, embora todos interlocutores soubessem, no mínimo, que eu era uma "estudante do sul"[6] interessada no tema da prostituição. Nas demais cidades em que fui durante esse período o processo era semelhante embora os pontos de observação/participação fossem outros, tais como lugares e territórios de prostituição locais, hospitais e postos de saúde (Parauapebas, Curionópolis e Serra Pelada), praças e bares.

Indispensável dizer que minha interlocutora-chave nesse momento da pesquisa foi Lourdes Barreto, prostituta fundadora do GEMPAC com a qual construí uma relação muito próxima de amizade e camaradagem que teve início já em Porto Alegre/RS poucos meses antes de minha ida para a Belém. Estive a maior parte desses três meses em um contato cotidiano e diário com ela; fui convidada a frequentar sua casa, conhecer sua família e participar de suas atividades diárias. Lourdes constituiu-se como ponto nodal da rede de pessoas que travei contato e entrevistei nessa primeira etapa do trabalho de campo, levando-me a lugares, apresentando-me pessoas, oferecendo inúmeras dicas e informações, além de partilhar muitos momentos de pesquisa, trabalho e lazer. Como se poderá observar em

[6] "Estudante do Sul" era a maneira como eu era apresentada por alguns conhecidos.

trechos de diário de campo utilizados ao longo desse texto, Lourdes esteve presente mesmo no momento de algumas entrevistas, fazendo perguntas, dando palpites e complementando informações com dados de suas vivências e história de vida.

Esse contato intensivo permeado de reciprocidades com um interlocutor central já foi realizado por outros antropólogos tal como Willian Foote-White (2005) e Löic Wacquant (2002). Não sendo algo novo ou raro no desenvolvimento de uma pesquisa etnográfica de caráter fundamentalmente qualitativo na qual a busca por conviver ao máximo com a população pesquisada pode se dar a partir de um informante-chave com o qual se estabelecem níveis variados de interação. Resguardadas as devidas proporções e tendo em vista o curto espaço de tempo (apenas três meses) a intensa convivência com Lourdes marcou a forma como foram obtidas as informações e construídos os dados de pesquisa. Foote-White (2005, p. 283) já alertava que "assim como seus informantes, o pesquisador é um animal social", sendo a sua subjetividade em contato com a subjetividade de outros, parte mesma do processo de construção de dados.

Nas outras etapas do trabalho de campo, outras pessoas adquiriram um papel preponderante, embora menos centrípeto que o de Lourdes, tanto pela quantidade e amplitude de momentos compartilhados, quanto por sua disponibilidade em compartilhar informações e dialogar sobre as questões de pesquisa trazidas pelo pesquisador.

Neste primeiro momento, em que busquei o relato de experiências de trabalho das mulheres brasileiras nos garimpos (seja no Brasil, ou em países limítrofes à Amazônia Brasileira, tais como as Guianas), a ênfase foi no processo de entrevista. A partir de um contexto político de ONGs que tratam do tema da prostituição e nele do deslocamento transfronteiriço de mulheres para exercer serviços sexuais, meu objetivo central foi analisar as condições que propiciaram a entrada dessas mulheres nos garimpos e suas motivações, cálculos e estratégias no deslocamento. Assim, houve nesse momento uma preocupação pungente com os cruzamentos reais e analíticos entre a migração e os serviços sexuais, não apenas por essa ser uma pauta das organizações contatadas, mas pela possibilidade de conversar com mulheres envolvidas nesses trânsitos e que refletiam sobre suas experiências a partir de seus próprios contatos com essas organizações.

Debruçar-me sobre as aproximações ou distanciamentos de pontos de vista entre organizações que tratam de temas correlatos (migração e

prostituição) ultrapassaria meus objetivos nesse texto, da mesma forma como os serviços sexuais e a migração envolvem contextos heterogêneos. Assim, entrei nessa discussão apenas no que ela diz respeito aos garimpos, contextualizando a mobilidade das mulheres com o modo de vida desses espaços.

Nesse momento inicial, a pesquisa foi conduzida na cidade de Belém e no distrito de Serra Pelada (no município de Curionópolis), mas Serra Pelada, apesar de sua importância histórica, é, como veremos, um garimpo desativado, onde não é possível observar no presente as relações sociais que giram em torno da garimpagem do ouro. Não obstante, ainda há nesse espaço muitos antigos garimpeiros cheios de histórias e memórias da época em que a Serra era o maior garimpo à céu aberto em atividade do Brasil e quiçá do mundo. De forma correlata, a antiga zona de prostituição de Belém, lugar onde se concentrava meus pontos de observação/participação privilegiados, é plena de histórias e memórias sobre as atividades econômicas que marcaram épocas e espaços na cidade capital do Estado do Pará, conhecida como o "Portal da Amazônia". Para mim essa é uma imagem evocativa e metafórica de minha própria entrada e trajetória em campo: dos estereótipos e da grandiosidade de coisas tão gerais como os ciclos econômicos da Amazônia e a escravidão de seus trabalhadores (lembremo-nos dos soldados da borracha e dos homens-formiga de Serra Pelada) eu adentraria pouco a pouco nas experiências de trabalho e migração de pessoas concretas em espaços conectados, mas específicos.

Nessa primeira etapa trabalhamos fundamentalmente com relatos, narrativas, representações e memórias. Apesar da importância dessa primeira etapa para o desenvolvimento do trabalho de campo posterior e para uma compreensão mais ampla do contexto atual da garimpagem amazônica, algumas reformulações foram feitas a partir do texto original da defesa de doutorado no Brasil apresentado na UFRGS em Janeiro de 2014 para a defesa na Holanda. É assim que na escrita desse atual texto da tese de doutorado procuramos seguir as orientações colocadas pela Banca Examinadora em Porto Alegre/RS, colocamos menos ênfase nessa primeira etapa e suprimindo e/ou reordenando partes do texto original. O resultado desse processo foi a busca por um texto mais coeso e centrado na etnografia realizada nas segunda e terceira etapas do trabalho de campo, isto é, em uma região de garimpagem onde essa forma de extração mineral ainda persiste.

Dessa forma, a etnografia em garimpos "vivos", privilegiada na escrita atual, se daria a partir da segunda etapa do trabalho de campo na

região do Vale do Tapajós, uma região de garimpagem bastante antiga e tradicional, cuja atividade e migração para os garimpos oscilaram entre períodos de mais ou menos efervescência ao longo do tempo. Essa segunda etapa do trabalho de campo foi realizada entre os meses de fevereiro e maio de 2012 (totalizando três meses) nas cidades de Belém e Itaituba e em garimpos da região do Vale do Tapajós (Creporizão, Creporizinho e Cabaçal). Recém-chegada de um estágio de três meses de doutorado sanduíche na Holanda foi nesse momento que tive a oportunidade de realizar trabalho de campo em garimpos paraenses juntamente com a Prof. Dra. Marjo De Theije e sua aluna e pesquisadora do Projeto GOMIAM, Judith Kolen. Desta forma, estabeleceu-se uma parceria entre esta pesquisa e a o projeto GOMIAM,[7] a partir do qual obtive financiamento para os custos com transporte e alojamento nos garimpos e que resultou em um relatório produzido por mim sobre as condições de vida das mulheres em alguns desses garimpos e colaboração efetiva na realização e condução de entrevistas com líderes locais e outras autoridades envolvidas na garimpagem da região além da aplicação de questionários entre a população local dos garimpos visitados[8].

Embora eu não utilize nesse trabalho os dados quantitativos oriundos da sistematização posterior desses questionários,[9] eles foram importantes para o aprimoramento de meu próprio roteiro de entrevistas e sua aplicação constituiu-se em uma oportunidade para que eu pudesse manter contato com

---

[7] De acordo com sua mais recente publicação (CREMERS; KOLEN; THEIJE; 2013), o projeto GOMIAM é um amplo projeto de pesquisa construído sobre a comparação da mineração de ouro em pequena escala em cinco diferentes países amazônicos: Bolívia, Brasil, Colômbia, Peru e Suriname. O projeto trabalha no desenvolvimento de um abordagem social, política e técnica integrada, com o objetivo de diminuir os conflitos sociais e ambientais no setor. Em cada país do projeto uma equipe interdisciplinar executa a pesquisa, que é posteriormente compartilhada e discutida com um grupo mais amplo de interessados na região. Ao se concentrar em apectos sociais e técnicos da mineração de ouro e dar voz às idéias dos mineiros e suas necessidades, o projeto buca contribuir para as políticas e intervenções que beneficiam os mineiros e a transformação da mineração de pequena escala em um setor mais sustentável e socialmente justo. Para informações adicionais ver: <http://www.gomiam.org>.

[8] A aplicação e condução da aplicação dos questionários ficaram a cargo de mim e Judith Kolen. Durante os meses de Março e Abril de 2012 foram aplicados em torno de 100 questionários nos garimpos do Creporizão e do Creporizinho. Para tanto, contamos com o apoio voluntário e remunerado de dois estudantes do ensino médio de escolas locais, Maiara e Ailton.

[9] A sistematização foi posteriormente realizada pela equipe do Prof. Dr. Armin Mathis no âmbito do NAEA – Núcleo de Altos Estudos Amazônicos da UFPA.

sujeitos selecionados para entrevistas posteriores, além de me fornecer um quadro contextual mais amplo da problemática (econômica, social, ambiental, legal) da garimpagem na região.

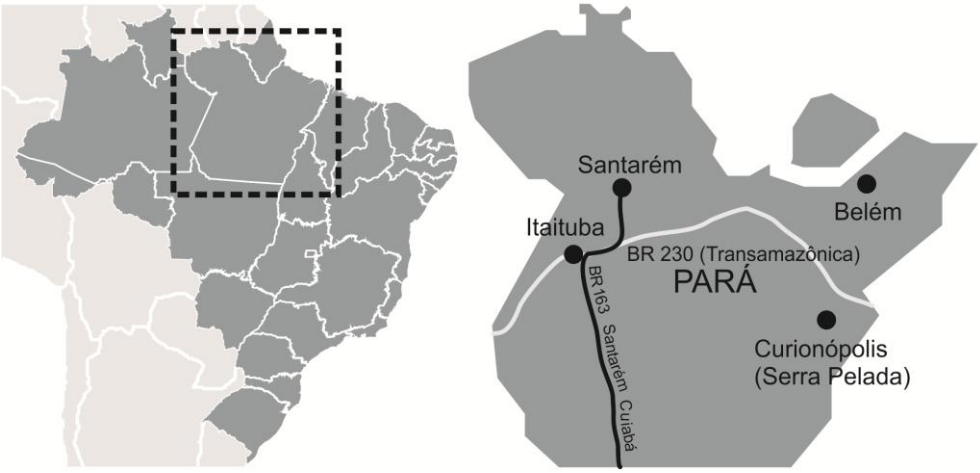
O mapeamento de espaços e atividades na região garimpeira do Vale do Tapajós, requerido pela pesquisa do GOMIAM, colocou-me frente a uma diversidade de agentes: funcionários de casas de compra e venda de ouro, comerciantes, garimpeiros, líderes comunitários, policiais, alunos e professores de escolas (quando havia escola e posto policial), etc. Assim, foi relativamente rápido obter uma apreensão geral sobre como se organizavam as comunidades garimpeiras da região e nelas o papel das mulheres enquanto trabalhadoras ou *de-moradoras* daqueles espaços. Não obstante, o fio condutor do trabalho de campo continuava sendo os diversos trabalhos realizados pelas mulheres no garimpo e a os códigos locais generificados de conduta que inclusive pareciam o perpassar e expandir a própria noção de serviço sexual, como veremos no decorrer da tese.

O fato de ter ido pela primeira vez nesses garimpos com a Profa. Marjo De Theije, que já havia desenvolvido pesquisa na região, foi fundamental para minha inserção e aceitação em campo, assim como para minha caracterização enquanto pesquisadora. Se essa forma de entrada em campo garantiu muitas facilidades, por outro lado não impediu em alguns momentos certa desconfiança que recai sobre "pessoas de fora dos garimpos", o que inclui pesquisadores e funcionários de ONGs e órgãos governamentais. Em uma atividade como a garimpagem, cercada de estereótipos negativos e ambiguamente tratada pelos órgãos estatais, tal forma de entrada em campo não apenas nos diz sobre as possibilidades e limites na pesquisa nos garimpos, mas constitui-se em um próprio dado de campo, dando os contornos locais do que seja um "dentro" e um "fora" dos garimpos nos múltiplos trânsitos e atravessamentos que perpassam uma "comunidade ou população garimpeira", isto é, na maneira como os habitantes e trabalhadores desses espaços se definem na heterogeneidade que conformam entre si e em seus relacionamentos com os aparatos estatais.

A terceira e última etapa do trabalho de campo deu-se entre o início de novembro a final de dezembro de 2012 (totalizando quase 2 meses) na cidade de Itaituba e em garimpos da região do Vale do Tapajós (Creporizão, Creporizinho, Água Branca, Cuiú-Cuiú). Com os recursos de minha bolsa CAPES e um auxílio de minha orientadora Profa. Dra. Claudia Fonseca, parti a mesma região de garimpagem a fim de aprofundar o trabalho de campo em garimpos já conhecidos (Creporizão e Creporizinho) e, a partir de

informações previamente recolhidas, incluir dois outros garimpos próximos daqueles: Água Branca e Cuiú-Cuiú.

Figura 01 – Brasil e Estado do Pará



Fonte: Acervo pessoal.

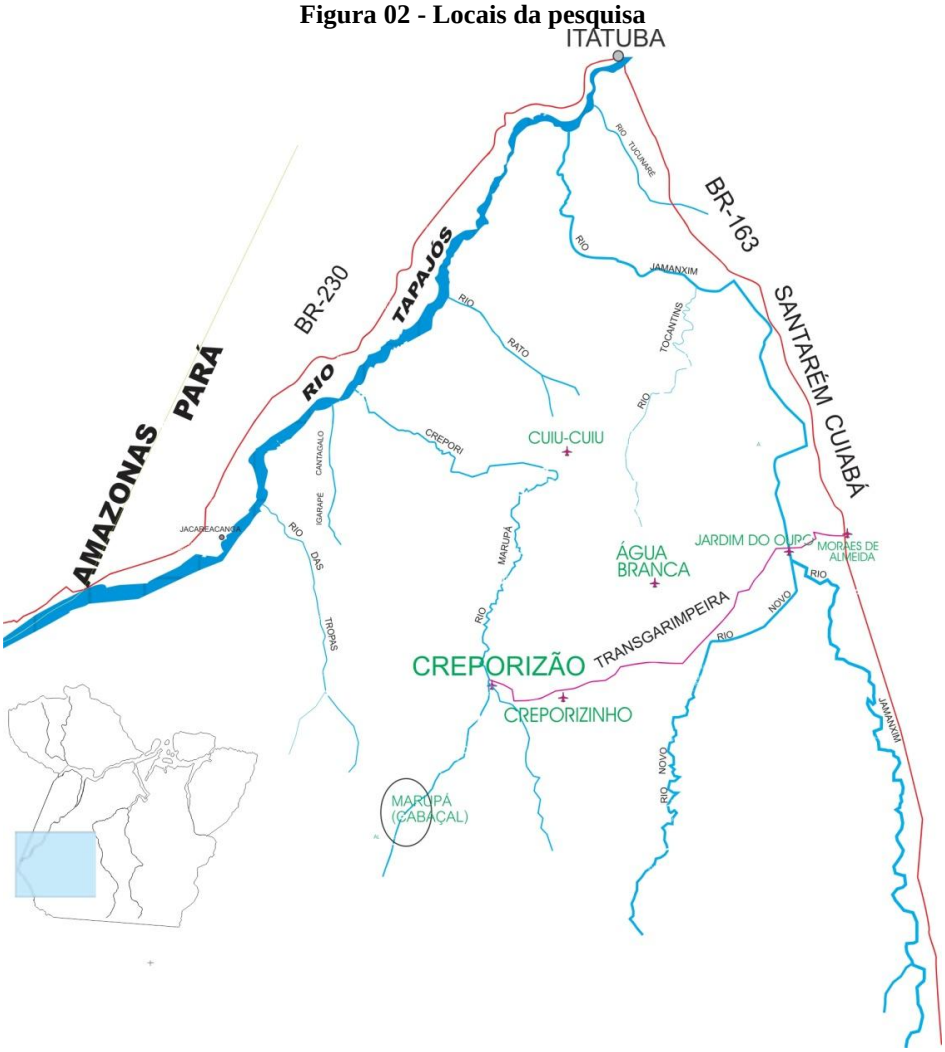
Inseridos na mesma região e constituindo-se como rotas de pessoas contatadas anteriormente em outros garimpos e na cidade de Itaituba, esses dois espaços diferiam-se entre si pelo ritmo de trabalho e afluxo de pessoas naquele momento. Embora ambos sejam bastante antigos, a garimpagem em Água Branca encontrava-se em franco crescimento, com pessoas retornando das cidades ou de outros garimpos; enquanto o Cuiú-Cuiú mantinha-se relativamente estagnado desde uma intensa efervescência na década de 1980 que parece ter durado até o início dos anos 1990. Em ambos eu poderia observar contrastivamente diferenças na dinâmica local de organização dos serviços sexuais e sua relação com os períodos de mais ou menos efervescência (ou diferentes fases) da garimpagem.

Além disso, o Cuiú-Cuiú tem uma história controvertida com a prostituição feminina, visibilizada a partir de uma série de reportagens e posteriores denúncias sobre tráfico, prostituição infantil e escravidão[10] de

[10] Mesmo que hoje o correto seja falar em "tráfico de pessoas" ou "tráfico de seres humanos" ao invés de "tráfico de mulheres", de "exploração sexual infanto-juvenil" ao invés de "prostituição infantil" e de "trabalho em condições análogas à escravidão" ao invés de "trabalho escravo" ou simplesmente "escravidão", eram esses últimos termos os utilizados à época pela série de reportagens publicadas pelo Jornal Folha de São Paulo entre os anos de 1990 e 1993, assinadas em grande parte pelo repórter Gilberto Dimenstein, autor

mulheres. Tal história é de conhecimento geral na região do Tapajós e despertou minha vontade de conhecer esse garimpo e escutar o que as pessoas (especialmente os moradores mais antigos e as mulheres) tinham a dizer a respeito.

Figura 02 - Locais da pesquisa



Fonte: Acervo pessoal, março de 2012.

do livro "Meninas da Noite" (1993). Neste livro, cujo subtítulo é "a prostituição de meninas escravas no Brasil", o autor aborda o tema apenas na região norte do Brasil e traz em destaque o garimpo do Cuiú-Cuiú. Trataremos mais sobre o assunto no último capítulo desta tese.

Uma etnografia multisituada no trecho dos garimpos: viajantes e culturas

Por tudo o que foi dito acima e pelo trabalho de campo realizado na capital e no interior paraense, torna-se pungente a noção de trabalho de campo multisituado. A perspectiva de uma antropologia multisituada definida por George Marcus (1995) articula o global e o local num jogo de relações complexas e complementares, constituindo-se como uma maneira de pensar o trabalho de campo a partir da circulação acelerada de pessoas, objetos e informações, característicos da globalização. Para este autor há algumas ansiedades metodológicas envolvendo este tipo de pesquisa que dizem respeito às possibilidades de generalização e de comparação e do trabalho de tradução do antropólogo.

De acordo com Marcus (1995), uma etnografia feita nesses parâmetros não pode ter pretensões holísticas e, portanto, diferencia-se de formas antigas de narratividade etnográfica que envolviam a caracterização e a comparação de áreas culturais relativamente isoladas. De qualquer forma, sempre existirá um trabalho de tradução cultural, um "lá" e um "aqui" que caracteriza o ofício do antropólogo. Para James Clifford (1999) não se trata de substituir a figura do "nativo" pela figura do "viajante", mas observar as mediações concretas entre ambos, em casos específicos de tensão e relação histórica. Em diversos graus, as duas são constitutivas do que se contará como experiência cultural (CLIFFORD, 1999, p. 38).

Dito isso, gostaríamos aqui de resgatar, através da perspectiva de Clifford (1999) a dimensão trazida pela figura do viajante e de seus espaços de trânsito, cujo ícone é o hotel. Isso é especialmente importante não apenas para 1) o tipo de trabalho de campo realizado (entre Belém e os garimpos dos interior paraense), mas também mais amplamente traz 2) reflexões sobre o próprio deslocamento dos "nativos" para os garimpos e 3) sobre a interioridade/exterioridade de um espaço (e de uma "cultura") como o/a de garimpo. O primeiro desses tópicos descremos (mais do que explicamos) no próximo subtítulo quando nos referimos a pontos e linhas de observação e para pensar o segundo destes tópicos, começaremos pelo terceiro. Já foi referido brevemente o quanto os garimpos se constituem, ao mesmo tempo, em espaços de trânsito e moradia e ao longo da tese teremos a oportunidade de focalizar os desdobramentos dessa questão. O interessante a destacar agora é o quanto o conceito de viagem perturba um localismo circunscrito (um dentro e um fora) presente em um conceito de cultura mais tradicional :

> A medida que escrevia esse livro, o conceito de viagem começou a incluir uma gama cada vez mais complexa de experiências: práticas de cruzamento e interação que perturbaram o localismo de muitas premissas tradicionais acerca da cultura. Segundo essas premissas, a existência social autêntica está, ou deveria estar, circunscrita a lugares fechados (....). Se concebia a residência como a base local da vida coletiva, a viagem como um suplemento; as raízes sempre precedem as rotas. Mas, que passaria, comecei a perguntar-me, se a viagem fosse vista sem travas, como um aspecto complexo e abarcador das experiências humanas? As práticas de deslocamento poderiam aparecer como constitutivas de significados culturais. (...) Os centros culturais, as regiões e territórios delimitados, não são anteriores aos contatos, senão que se delimitam por seu intermédio e, nesse processo, se apropriam dos movimentos incansáveis de pessoas e coisas, e os disciplinam. (CLIFFORD, 1999, p. 13, tradução nossa).

Clifford questiona tradições puras e claras diferenças culturais circunscritas a espaços rigidamente delimitados, nos lembrando de que a conexão intercultural, mais do que a exceção é a norma desde muito tempo e que na experiência do nativo/viajante, raízes e rotas se entrelaçam, permitindo que se possa falar tanto de práticas de "residência em viagem" quanto de "viagem em residência", isto é, que se observe tanto o que há enraizado nos deslocamentos quanto o que há de deslocado nas raízes. Isto nos fala sobre a experiência de uma heterogeneidade de pessoas que tanto moram quanto "se demoram" nos garimpos, mas que apesar disso compartilham aí um modo de vida. Por isso preferimos esse termo ao de cultura, e mesmo quando falamos de uma "cultura de garimpo", referida ao que alguns autores chamam de "cultura de pequena mineração", "pacto de garimpo" e "lei do garimpo", pretendemos resgatar esses atravessamentos e a dimensão das práticas de deslocamento enquanto constitutivas de significados culturais, no caso, constitutivas da definição do próprio espaço do garimpo e de seu modo de vida.

Sobre a possibilidade de se pensar uma "cultura viajera" para a classe trabalhadora, Clifford remete-se a "localizações", tais como as de classe, gênero[11] e raça:

> A medida que abandono o cenário do hotel burguês para concentrar-me nos encontros entre viajantes, os sítios/espaços/lugares de conhecimento intercultural, luto, ainda que nunca com suficiente êxito, por libera o termo "viagem" de uma história de significados e práticas europeias, literárias, masculinas, burguesas, científicas, heroicas, recreativas. (WOLFF, 1993, *apud* CLIFFORD, 1999, p. 48, tradução nossa).

Mais do que a equivalência entre diferentes tipos de viajantes, esses "localizações" devem ser a base para a comparação e para a tradução e por isso Clifford pondera:

> O viajante é, por definição, alguém que tem por definição a segurança e o privilégio de mover-se com relativa liberdade. Em todo caso, este é o mito da viagem. De fato (...) a maioria dos viajantes burgueses, científicos, comerciais, estéticos, se movem dentro de circuitos altamente determinados. (CLIFFORD, 1999, p. 50, tradução nossa).

Transitar pelos garimpos: pertenças e identidades entre pontos e linhas de observação

Transitar entre as currutelas e os baixões de pequenas comunidades onde praticamente todos se conhecem, usufruindo das mesmas condições (em geral bastante precárias) de transporte e serviços é, por si só, senão um "ponto" (aqui seria melhor falar em linha), ao menos uma estratégia de observação. Como veremos a interdependência entre currutelas e baixões[12] e a alta mobilidade das pessoas entre um garimpo a outro da mesma região,

---

[11] Dentro dessa abordagem, Clifford (1999) traz importantes pistas para tratar a questão de gênero na figura do nativo/viajante, isto é, sobre a mobilidade ou as "viagens" das mulheres. Trataremos isso em momento mais oportuno.

[12] Resumidamente, o local onde se concentra as atividades comerciais e o espaço das unidades produtivas, respectivamente. No capítulo III detalharemos as relações de interdependência entre esses espaços.

permite que se visualize, por exemplo, arranjos específicos entre a “casa” e a “rua”, entre a família e o trabalho, entre locais de trabalho e de lazer. Nesse sentido, é sempre muito interessante reencontrar (o que não é raro) uma mesma pessoa em outro garimpo a fim de circunscrever relações sociais entre pessoas e entre espaços.

O próprio fato das comunidades serem pequenas (com duas, três ou no máximo cinco ruas) já coloca o pesquisador inevitavelmente em interação. É quase impossível observar sem ser observado. Se isto já é válido para qualquer etnografia, pois que a presença do pesquisador já é sempre um dado, em ambientes como o dos garimpos isso parece se intensificar, causando, especialmente nos momentos iniciais do trabalho de campo, uma sensação de “claustrofobia” que traz os limites espaciais e sociais, sentidos subjetivamente, do que seja um “dentro” e um “fora” dos garimpos.

Concretamente esse sentimento se traduz na prática, quando, por exemplo, fica-se preso em uma estrada barrenta horas a fio (sem celular) esperando a ajuda de outro motorista, quando se tem que ficar mais do que se pretendia em uma comunidade em função do mau tempo para os voos, ou quando a rede de rádio ou telefonia falha (inclusive transações bancárias como as ordens de pagamento param), mantendo-nos incomunicáveis e distantes dos que não estão nessas três ou quatro ruas ou entre as cinco ou seis pessoas que trabalham em um baixão.

Hospedar-se nos locais disponíveis para os que estão de passagem nas currutelas também se constituiu em uma forma privilegiada de observação. Nos vilarejos maiores, há hotéis, onde não apenas pesquisadores ou funcionários de órgãos estatais hospedam-se de tempos em tempos, mas onde mais comumente garimpeiros (especialmente os solteiros ou sem família e moradia no vilarejo) pernoitam nos finais de semana quando retornam dos ou preparam-se para ir aos baixões ou quando estão à procura de emprego.

Além deles encontra-se ali rotineiramente comerciantes e donos de garimpo que vão comprar ou vender na currutela e mais raramente mulheres (cozinheiras ou vendedoras itinerantes em baixões que não têm moradia “fixa” na currutela) que vão e vêm dos baixões, de garimpos e/ou de cidades diversos de tempos em tempos, para igualmente comprar, vender ou pegar uma vaga em algum baixão (no caso das cozinheiras). Além disso, durante os finais de semana e especialmente à noite, é possível observar a presença

furtiva de mulheres que vão até os quartos dos homens ali hospedados, sejam elas namoradas ou prostitutas. É nos hotéis que o propalado caráter transitório, impermanente, dos garimpos se faz mais presente e onde pode ser mais bem observado. Especialmente nos finais de semana à noite, sair no saguão para fumar um cigarro é quase sempre a garantia de um posterior diário de campo significativo.

É preciso mencionar que nos garimpos, diferente do que acontece em contextos urbanos, não há (nem nunca parece ter havido) territórios onde o comércio sexual esteja geograficamente concentrado. Mesmo que as boates encontrem-se em geral nas currutelas, essas estão situadas lado a lado com outras atividades comerciais e moradias no vilarejo. Quando não, os próprios comércios (boates inclusas) constituem-se na ampla maioria das vezes em espaços conjuntos de trabalho e residência. Além disso, serviços sexuais podem também ser realizados nas unidades produtivas (baixões) pelas chamadas "cozinheiras" ou por mulheres que vão aí passar alguma temporada com um garimpeiro específico.

Nos garimpos observados, atualmente há mesmo poucos locais especificamente destinados para a prostituição, tais como as boates, cabarés ou bregas, bastante comuns na literatura sobre garimpos e nos relatos de garimpeiros antigos. Isso por si só já é um dado para pensar permanências e modificações na prostituição e o lugar do serviço sexual nas atividades exercidas pelas mulheres nesses espaços e nas formas de sociabilidade masculinas. Para observar as interações entre homens e mulheres em seus espaços de lazer, há festas chamadas de serestas, locais com dança, bebida e música onde códigos locais de conduta entre os gêneros se manifestam e se atualizam, e as trocas entre sexo e dinheiro/ouro podem estar presentes de formas diversas e diferentemente caracterizadas pelos agentes envolvidos nelas. Por esse motivo, as serestas se constituíram em pontos de observação etnográfica privilegiados, somados às visitas e entrevistas nas boates dos garimpos com as denominadas "mulheres de boate" ou donas de brega, assim como as visitas às unidades produtivas.

Em garimpos onde não havia hotéis, hospedei-me na casa de pessoas e na sede de uma empresa (casa de um casal de canoeiros em Cabaçal e sede de uma mineradora no Cuiú-Cuiú). Essas estadias foram obtidas a partir de contato com pessoas no e do próprio campo. Mesmo marcadas por uma maior pessoalidade (ser indicada por alguém para ficar na casa de algum conhecido/amigo pressupunha uma relação de confiança entre as partes e entre elas e eu) ainda assim esses espaços eram destinados ao que chegavam

ou eram “de fora”. A casa de Dona Da Paz e Seu Eré, estrategicamente situada nas margens do rio Crepori, era, junto de outra casa de moradores, local de passagem e pernoite de canoeiros, colegas de Seu Eré, e contava com um quartinho (além de ganchos de rede no cômodo mais amplo) especialmente destinado para isso.

No garimpo do Cuiú-Cuiú uma interlocutora em Itaituba havia contatado um casal de amigos, donos de cantina, para que eu me hospedasse em sua casa/comércio, mas meus anfitriões acharam que eu ficaria mais bem acomodada na sede da mineradora, onde o quarto dos “geólogos estrangeiros” (ausentes no momento) foi especialmente cedido para mim pelo funcionário que o ocupava, o enfermeiro e único profissional de saúde do garimpo, responsável (na ausência de posto de saúde) pelo atendimento não apenas dos funcionários da “firma”, mas de todos os habitantes do lugar. A negociação pelo quarto não se deu sem antes uma brincadeira maliciosa por parte do funcionário. Frente a minha discordância e constrangimento em fazê-lo sair do quarto, ele me arremataria: “você fica aqui, a não ser que queira dormir no quarto dos geólogos (brasileiros que se encontravam no local)”.

Nesse e em muitos outros momentos tive a clara compreensão de que eu não era apenas uma pessoa “de fora”, uma forasteira, “estrangeira” vinda do sul e da universidade, mas também uma mulher viajando boa parte do tempo (durante toda a terceira etapa do trabalho de campo) sozinha, uma mulher que, como outras, “corre o trecho dos garimpos”, mas cuja atividade e objetivos são (ainda mais) difíceis de definir[13].

A desconfiança local bastante generalizada que recai sobre “pessoas de fora dos garimpos”, incluindo pesquisadores e funcionários de ONGs e órgãos governamentais (estariam aqui para fechar o garimpo? Seriam agentes da Polícia Federal à paisana? Seriam porta-vozes de novas regras e procedimentos legais que somariam custos e impedimentos à garimpagem da forma como está sendo feita agora?) não apenas se manteve em todas as etapas do trabalho de campo nos garimpos, como também, na terceira etapa, iria adquirir novo tom, motivado tanto por minha presença solitária, não facilmente localizável em esquemas locais conhecidos que abarquem “os de fora” (que em geral viajam em grupos) quanto pelos acontecimentos

[13] Refiro-me aqui, na comparação, com a “transitividade” das mulheres no garimpo, noção trazida por Rita Maria Rodrigues (1994) que menciona o trânsito entre diferentes funções e atividades de trabalho desempenhadas pelas mulheres nesses espaços. Teremos oportunidade de analisar melhor essa noção ao longo da tese.

imediatamente anteriores a esta minha ida a campo (operações policiais que desencadearam o fechamento de algumas casas de compra e venda de ouro e a prisão de seus donos).

Assim, uma mulher, claramente "estrangeira" (sulista, classe média, universitária), viajando sozinha despertava ainda mais a curiosidade e a suspeição. O raciocínio implícito (às vezes explicitamente verbalizado) de muitas pessoas era o seguinte: "se ela tem coragem de andar só e com relativa desenvoltura pelos garimpos (desenvoltura adquirida por minha estadia anterior na região), é porque tem algo ou alguém garantindo seu tráfego e segurança por aqui". E esse algo/alguém deveria ser sigiloso, afinal se eu fosse mesmo de alguma instituição (tais como o IBAMA, ICMBio ou DNPM[14], instituições relativa e atualmente comuns no trato com os garimpeiros e através das quais as pessoas locais pensavam boa parte de sua relação com o Estado), por que eu não andaria com símbolos e insígnias que identificassem minha pertença? Por que não estaria com um grupo de outros "iguais a mim"?

Em um ambiente onde a maioria das pessoas tem pouco estudo e mesmo onde algumas ainda andam sem documentos de identificação, explicar meu trabalho no âmbito de uma instituição universitária, não era tarefa fácil, mesmo que constantemente afirmado por mim. Era certamente muito mais simples enquadrar minha presença solitária e "corajosa" em outra instituição conhecida por muitos: a Polícia Federal (PF). Assim repetidas vezes me foram contadas histórias de como agentes (homens e mulheres) da PF infiltraram-se entre os garimpeiros em um baixão, seja como um "garimpeiro lascado" ou como uma "mulher de boate", para depois reaparecerem com a "fardona", isto é, com sua real identidade realizando seus reais propósitos.

Para complicar ainda mais, aumentando as suspeitas, mas também me trazendo para outro domínio, mais propriamente generificado, eu era, segundo alguns, uma "mulher jovem e bonita". Uma mulher que andava sozinha, frequentava boates e serestas e era vista com mulheres que sabidamente trocavam sexo por dinheiro/ouro. Além disso, por motivos econômicos, mas também para melhor observar as condições da maioria das pessoas nos garimpos, eu hospedava-me em quartos simples, fazia as

[14] Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), Departamento Nacional de Produção Mineral (DNPM).

refeições em lugares baratos e viajava, quando possível, por estrada (e não por avião), nunca fretando nenhum transporte (seja carro, avião ou canoa) para meu uso exclusivo. E isso borrava também os contornos de classe atrelados a minha identidade. Aos olhos de meus observadores/observados, não seria mais adequado, para "minha condição", andar apenas com mulheres casadas e/ou evangélicas, por exemplo? Foi assim que muitas dessas mulheres tentaram me trazer para perto delas, seja através de inúmeros convites para frequentar suas casas e/ou igrejas, seja a partir de uma atitude que mesclava cuidado e vigilância sobre minhas atividades no garimpo.

Marta Cioccari (2009), antropóloga que também pesquisou em um universo tido como essencialmente masculino, uma comunidade de mineiros no Rio Grande do Sul, reflete em um interessante artigo, sobre sua condição de gênero e suas implicações na pesquisa, a partir das noções de *observação recíproca* entre observador e observado, e *contraobservação* (ambas de Devereux) realizada pelos observados frente ao observador. Para Cioccari,

> o que está em jogo nessas noções é o reconhecimento da subjetividade do observador e aceitação de que sua presença influencia o evento pesquisado – de forma que ele jamais observa o comportamento que teria lugar em sua ausência" (DEVEREUX, 1980, 30; *apud* CIOCCARI, 2009).

A autora apresenta uma série de episódios etnográficos nos quais a questão de gênero marcava as interações segundo um *ethos* local definindo o que era aconselhável ou desaconselhável para mulheres que tinham uma reputação a zelar. As "gafes" cometidas pela pesquisadora, geradoras de constrangimentos e tensões, não apenas sinalizavam o progressivo aprendizado de um código local entre os gêneros, como também se constituíam no substrato mesmo de onde partem as interpretações antropológicas. Partilhando dessa perspectiva, utilizo ao longo do texto extensos diários de campo onde minha subjetividade, na negociação entre diferentes pertenças e jogos identitários, aparece na interface com as subjetividades, pertenças e identidades sociais dos sujeitos. E esses são especialmente significativos, quando trazem, inesperadamente e sem serem "convidados", os contornos de gênero presentes nessas interações.

Cuidados como, por exemplo, me vestir de forma discreta, evitar aceitar presentes e ofertas masculinas, recusar convites de ir à casa de

homens solteiros e não conversar com um homem casado em sua residência sem a presença de sua esposa, não eram apenas estratégias que visavam garantir minha segurança física, mas muito antes disso objetivavam demarcar meu lugar em campo, um lugar certamente ambíguo, que ultrapassava as classificações localmente disponíveis para as mulheres que habitam e/ou correm o trecho dos garimpos e por isso constantemente negociado. O paradoxal é que, estudando gênero no garimpo, tive em grande parte do tempo que neutralizar esse aspecto em mim mesma, um aspecto que, não obstante, era chave nas relações sociais travadas nos garimpos e que permeava, eu querendo ou não, grande parte de minhas interações.

Em direção semelhante ao do artigo de Marta Cioccari (2009), o livro organizado por Soraya Fleischer e Aline Bonetti (2007), "Entre saias justas e jogos de cintura" apresenta ricos relatos de campo de antropólogas pesquisando em contextos em que a identidade de gênero das pesquisadoras marcou suas interações em campo, trazendo as possibilidades e limites de "ser mulher" pesquisando temas tão diversos quanto religião, família, movimentos sociais e sexualidade. Assim como o trabalho anterior organizado por Miriam Grossi (1992) o que está em jogo é emergência da subjetividade do pesquisador (nesses casos, os contornos da identidade de gênero) como constituidora do objeto de conhecimento. Visibilizando a experiência de mulheres no trabalho de campo etnográfico, em uma ciência antropológica por longo tempo marcada por um olhar/abordagem androcêntrica, esses e outros trabalhos questionam o "mito do antropólogo assexuado" que silenciava sobre o papel determinante da sexualidade e do gênero em aspectos tanto metodológicos quanto teóricos das pesquisas de etnógrafos homens e mulheres.

Desta forma, sexualidade e gênero, assim como outros marcadores sociais, tais como classe, etnia, religiosidade e geração, estão sempre em jogo no encontro etnográfico que é antes de tudo, um encontro entre subjetividades construídas socialmente. Por isso, as "saias justas e os jogos de cintura" para lidar com esses aspectos em campo, não apenas evocam os aspectos mais propriamente metodológicos de uma pesquisa (especialmente quando realizadas por mulheres em ambientes tidos como masculinos), mas também influenciam no conhecimento que está sendo construído, jogando luz e sombra sobre aspectos que, se realizados por outro sujeito particular, trariam possivelmente outros tons.

Quando se estuda sexualidade e gênero, esses marcadores, obviamente, tomam a cena. Em pesquisas que abordam as trocas entre sexo

e dinheiro, sejam elas caracterizadas pelos atores como prostituição ou não, isso é ainda mais evidente. Nos garimpos de ouro amazônicos, como veremos, a presença feminina não apenas é subestimada e invisibilizada pelo senso comum em geral, mas, quando presente, geralmente é caracterizada por imagens negativas da prostituição, isto é, imbuída em promiscuidade, violência e exploração. É no território das trocas econômico-sexuais realizadas entre mulheres e homens (isto é, na prostituição feminina) que o conceito de gênero parece adquirir uma dose extra de diálogo com "o poder", podendo o uso monetarizado da sexualidade tanto ser visto como empoderamento ou sujeição feminina. Para evitar partir de antemão sobre quem tem ou é desprovido de poder[15], que muitas análises sobre prostituição compartilham de uma perspectiva construtivista de gênero em oposição a uma perspectiva "essencialista" das relações de gênero que concebe sexo e gênero de forma estreitamente ligada à biologia, desconsiderando as dimensões socioculturais em jogo[16].

Deslocando comportamentos tidos socialmente como femininos ou masculinos do sexo de homens e de mulheres, gênero não possui uma base natural e orgânica (biológica), mas deve ser encarado enquanto perspectiva construída a partir de valores, práticas e significados culturais e históricos que podem ser ressignificados e que flui em diferentes corpos (de homens e de mulheres). Trabalhar com uma concepção de gênero (não essencializada), é importante para (re) pensar a "dominação masculina" e o lugar do feminino nas análises sobre gênero e poder. Pierre Bourdieu em "A dominação masculina" (1999) analisa o processo de masculinização do corpo masculino e feminilização do corpo feminino, mostrando como esse processo se dá de forma social, ou seja, socialmente e culturalmente construído. Mariza Corrêa (1983) faz um interessante contraponto, dessexualizando a dominação e desta forma relativizando o sentido da dominação masculina através de uma análise mais fluida dos deslocamentos

[15] É interessante lembrar que, para Michel Foucault (1998), as correlações de força de onde provém o poder são, em grande parte, heterogêneas, desequilibradas, instáveis e tensas. Mas para compreender as estratégias de poder, não podemos ficar apenas restritos na procura de quem tem o poder e de quem é privado dele. Devemos ir adiante buscando "o esquema das modificações que as correlações de força implicam através de seu próprio jogo (...) pois as relações de poder-saber não são formas dadas de repartição, são 'matrizes de transformações'" (FOUCAULT, 1988, p. 94).

[16] De acordo com Benedetti (2005), até os anos 60, quando o movimento feminista passou a ter força reivindicatória, sexo e gênero eram equivalentes nos paradigmas científicos das humanidades (BENEDETTI, 2005, p. 24).

do poder, pois para essa autora o princípio da dominação pode ser exercido tanto por homens como por mulheres.

A prostituição, quando vista como um mercado, um negócio econômico, nos faz problematizar noções de trabalho, mercado, dinheiro e exploração, onde a lógica capitalista (simbólica) se liga a questões de gênero, que complexificam o tema no sentido de uma "desnaturalização" (cultural) dessas relações. A partir de discursos envolvidos em representações de gênero e relações de poder podemos avançar nas formas de entendimento do comércio sexual, especialmente quando seus trabalhadores cruzam fronteiras nacionais/regionais.

Assim é necessário sempre contextualizar as trocas econômico-sexuais em tempos e espaços, não cristalizar de antemão gênero (nem dominação/sujeição) em corpos e estar atento às práticas e concepções de seus agentes.

Metodologia da pesquisa: aspectos gerais

Como grande parte da pesquisa orientou-se pela busca e análise de significados e representações, as metodologias utilizadas foram qualitativas. Métodos qualitativos de coleta e análise de dados são mais adequados para observar, em níveis microssociológicos, processos de construção de sentido cuja extensão e características ainda não conhecemos inteiramente. Vários autores na Sociologia e Antropologia já pensaram sobre o processo que leva dados informalmente adquiridos entre sujeitos selecionados a serem absorvidos como informações pertinentes a uma contribuição científica. Nas ciências humanas, a realidade é "reconstruída" a partir de determinados procedimentos, e cada um deles têm uma história e pressupostos constituídos desde o momento em que foram incorporadas como métodos válidos de pesquisa nas ciências sociais.

Um pressuposto central indica que nenhuma aproximação com a realidade social é objetiva por si mesma (e por isso os dados obtidos não "falam por si"), porém ela deve ser fruto de um processo de objetivação, que constitui a própria metodologia. Logo, as técnicas a serem empregadas devem estar de acordo com um determinado conjunto de preocupações teóricas, que fornecem um determinado enquadramento. Na pesquisa qualitativa só há sujeitos, ou seja, o pesquisador é sempre parte da análise, o que coloca questões sobre a relação estabelecida entre pesquisador e informantes no trabalho de campo e sobre a maneira como a subjetividade

do pesquisador interfere na pesquisa, reaparecendo na construção do próprio texto.

Sobre o caráter de construção do conhecimento na antropologia, Clifford Geertz ressalta que na nossa ciência os estudos constroem-se sobre outros estudos "não no sentido de que retomam onde outros deixaram, mas no sentido de que, melhor informados e melhor conceitualizados, eles mergulham nas mesmas coisas" (1989, p. 35). E isto porque cada estudo parte de um local próprio e de um pesquisador singular que mergulha num mesmo tema, mas cujas interpretações são bastante peculiares na mistura entre os dados e a subjetividade do pesquisador. Essa "mistura" entre dados e subjetividade aparece em todos os momentos da pesquisa, desde a coleta dos dados até na análise e na escrita. Vagner Silva (2000) nos alerta sobre isso no momento mesmo da redação de um diário de campo:

> Ao redigir o diário de campo e lê-lo depois, o antropólogo, além de "esboçar" o outro "esboça-se" também como personagem de seu empreendimento etnográfico, pois a forma pela qual a sua sensibilidade foi afetada pelo processo de imersão no conjunto de significados que investiga, possui, ela mesma, múltiplos sentidos, dos quais o antropólogo escolhe alguns e os privilegia na escrita. A presença do antropólogo em campo já é um "dado" em si mesmo que aparece "misturado" aos fatos observados. (SILVA, 2000, p. 64).

Em todas as etapas do trabalho de campo, as entrevistas foram abertas (não-diretivas) ou semi-diretivas[17]. O pressuposto básico deste tipo de entrevista é de que “o informante é capaz de exprimir-se com clareza sobre questões da sua experiência e comunicar representações e análises suas” (GUIZZOTTI, 1991, p. 93). Aqui cabe salientar a influência dos métodos psicanalíticos da “atenção flutuante”, em que o pesquisador (assim como um analista) “não deve privilegiar *a priori* qualquer elemento do seu discurso (do entrevistado), o que implica que deixe funcionar a sua própria atividade inconsciente e suspenda as motivações que dirigem habitualmente a atenção” (LAPANCHE; PONTALIS *apud* THIOLLENT, 1981, p. 92).

A canalização informacional, direcionada por categorias previamente estabelecidas e operada pelo pesquisador não pode ser realizada a ponto de

[17] No anexo I há um quadro com todas as pessoas contatadas durante a pesquisa.

que não haja espaço para o surgimento de novos conhecimentos acerca do grupo[18]. Por isso Mâitre (1981, p. 222) sugere uma "estratégia de retardamento da categorização", no intuito de fazer com que o entrevistado emita o maior número de informação possível (verbal e não verbal). Desta forma é que o registro constante das impressões e sentimentos do pesquisador em um diário de campo torna-se uma ferramenta fundamental para a construção das primeiras reflexões (e mesmo para a construção dos dados qualitativos) advindos da etnografia. É por isso que na maior parte dos casos, à entrevista gravada foi acrescido um pequeno diário de campo, com o relato do contexto da entrevista, anotações úteis e as impressões e sentimentos suscitados no momento.

O uso do gravador, quando presente, sempre esteve condicionado à autorização dos participantes dessas conversas ou entrevistas. Optei aqui por trocar o nome da maioria das pessoas envolvidas na pesquisa, apenas mantenho o nome de pessoas muito conhecidas, com as quais mantive mais contato e para as quais o sigilo seria impraticável ou mesmo ofensivo. De qualquer forma, prefiro, sempre que possível, não sinalizar de forma explícita entre estes e aqueles.

Quanto às fontes utilizadas nesse trabalho, utilizo informações provenientes de fontes primárias, isto é, obtidas em primeira mão a partir do método etnográfico e das entrevistas realizadas por mim, mas também de fontes secundárias, tais como informações trazidas por reportagens jornalísticas, anúncios de jornal e histórias romanceadas inspiradas em fatos (e personagens) reais. Para além de complementar informações ou preencher alguma lacuna na etnografia ou na bibliografia especializada (especialmente quando tratam de um tempo pretérito ou aspecto pouco abordado academicamente), essas fontes secundárias mostraram-se muito interessantes, podendo no futuro vir a serem ampliadas constituindo-se em alvo de um tratamento mais cuidadoso e específico.

Por ora, o importante a ressaltar é que tais fontes, classificadas por mim como "literatura de garimpo", diferem-se da bibliografia acadêmicas sobre o tema da garimpagem, analisada por pesquisadores de diversas áreas, tais como a Geologia, a História, a Sociologia, a Ciência Política, a Economia e a Antropologia, mesmo que muitas dessas análises fizessem parte de pesquisas mais ou menos aplicadas ligadas ao planejamento e desenvolvimento da região norte brasileira. Tal diversidade de áreas do

conhecimento é fruto das preocupações colocadas pela expansão do fenômeno da garimpagem no Brasil durante a década de 1980 e cuja compreensão parece ter exigido uma abordagem diversificada e interdisciplinar orientada para intervenções estatais e políticas publicas. Assim chama a atenção a predominância de geólogos (mais que cientistas sociais) nos primeiros estudos que tratam da organização social dos garimpos, assim como a presença de pesquisadores das áreas supracitadas e por ex-funcionários públicos que trabalharam em programas governamentais ligados direta ou indiretamente com os garimpos da região (FREITAS, 2007) em obras não propriamente acadêmicas, isto é, literárias ou jornalísticas.

Assim, tais fontes secundárias não acadêmicas, foram denominadas por mim, na falta de um termo melhor, como "literatura de garimpo", mesmo que produzidas por agentes tão heterogêneos quanto garimpeiros, comerciantes, jornalistas, escritores, poetas e geólogos, ou em parcerias aparentemente inusitadas entre esses, como foi o caso do Jornal do Ouro, uma publicação com matérias jornalísticas, propagandas e uma variedade de informações de cunho econômico, político, social e ambiental, que girava em torno da exploração e comercialização do ouro (específica desse mineral e de mais nenhum outro) realizada a partir de garimpos (e não de grandes empresas mineradoras). Tal enfoque parecia atestar a sintonia do jornal com o momento vivido na Amazônia no início da década de oitenta.

Já extinto, o jornal era sediado na cidade de Belém/PA e editado em nome de "Progeo-Projetos de Geologia e Mineração Ltda" que prestava serviços de consultoria e acessória para empresas e garimpeiros. Sua diretoria era formada por Alain Daniel Lestra, José Inácio Stoll Nardi e Rubens Santos Cardoso, também autores do romance realista "Ouro no Barraco", do qual utilizo trechos ao longo desse trabalho. Lestra é geólogo, nasceu na França e naturalizou-se brasileiro. Nardi é gaúcho de Porto Alegre/RS, também geólogo e estudiosos de mitos da Amazônia. Cardoso é baiano de Valença/BA, migrante regional, garimpeiro, sem formação universitária e um dos redatores do jornal.

Segundo seus autores, é inspirado nas histórias reais vivenciadas e testemunhadas por Cardoso em suas andanças (mas também pelos outros autores em seu trabalho enquanto geólogos nos garimpos) que "Ouro no Barraco" é escrito em 2002, enquanto que os exemplares do jornal

encontrados por mim[19] vão de 1981 a 1984. É provável que, para além da experiência de Cardoso enquanto garimpeiro, a experiência acumulada pelos autores na diretoria e redação do Jornal do Ouro, especialmente em reportagens produzidas a partir de histórias de vida de garimpeiros e fatos ocorridos nos garimpos amazônicos, tenha contribuído para a tessitura do livro.

De forma intrigante, é possível nesta "literatura de garimpo" localizar espaços, pessoas e episódios "reais", (especialmente quando ela é ou contém elementos (auto)biográficos). E isto se dá mesmo quando ela se apresenta de forma romanceada ou bastante folclórica objetivando a feitura de um inventário da memória do lugar, um "resgate" de fatos significativos através da memória dos mais antigos[20] semelhante ao trabalho de historiadores tradicionais ou o de escritores regionais, assim como os pensa De Certeau (2010) ao tencionar o trabalho do historiador tradicional e do historiador "científico" a partir de duas tendências e modos de lidar com o "real".

> Um primeiro tipo de história se interroga sobre o que é pensável e sobre as condições de produção; a outra pretende encontrar o vivido, exumado graças a um conhecimento do passado. A primeira dessas problemáticas examina sua capacidade de tornar pensáveis os documentos de que um historiador faz um inventário. Ela obedece à necessidade de elaborar modelos que permitam constituir e compreender séries de documentos: modelos econômicos, modelos culturais, etc.(...) A outra tendência privilegiada [sic] a relação do pesquisador com um vivido, quer dizer, a possibilidade de fazer reviver ou de "ressuscitar" um passado. Ela quer restaurar um esquecimento e encontrar os homens através dos traços que eles deixaram. (DE CERTEAU, 2010, p. 46)

[19] Trata-se apenas dos exemplares encontrados por mim na sede do DNPM em Belém/PA. Seria necessária nova pesquisa nos arquivos do DNPN para verificar quantos exemplares foram publicados, por qual período e qual a forma e abrangência da circulação desse jornal na época.

[20] Tal como parece fazer o jornalista itaitubense Nazareno Santos em seu livro "*Tapajós:* Histórias & Estórias e outras moagens" (2010) e muitos outros que encontrei nessa "literatura de garimpo".

De Certeau postula uma relação dinâmica, de tensão, mas não de oposição entre essas duas "histórias" presente na historiografia, isto é, na relação entre história e escrita[21]. Assim, essas duas histórias se remetem a duas posições do real que não podem ser eliminadas nem reduzidas uma a outra:

> (...) o real enquanto é o conhecido (aquilo que o historiador estuda, compreende ou "ressuscita" de uma sociedade passada) e o real enquanto implicado pela operação científica (a sociedade presente a qual se refere a problemática do historiador, seus procedimentos, seus modos de compreensão e, finalmente, uma prática do sentido) (ibidem, 2010, p. 45)

Para De Certeau, a relação científica que a história produz com os historiadores tradicionais "é como a famosa "ruptura" racionalista: sair do superficial ("vivido") em direção ao "mais profundo", ao "estrutural" ou ao "modelo"" (ibidem:47). Mesmo assim "o discurso destinado a dizer o outro permanece seu discurso e o espelho de sua operação (científica). Inversamente (...) o historiador descobre nelas [em suas práticas] "imposições que se originaram bem antes do seu presente e que remontam a organizações anteriores, das quais seu trabalho é o sintoma e não a fonte" (ibidem: 46).

Não tenho condições de levar às últimas consequências essa discussão, nem a pretensão de ter realizado um trabalho historiográfico científico (com estruturas ou modelos) no uso que faço das fontes secundárias oriundas da "literatura de garimpo". Se apresento aqui essas considerações, é antes para destacar a complexidade da inserção do real, no caso, a realidade dos garimpos, em diferentes textos (mais ou menos científicos e com diferentes histórias e/ou lugares de produção de escrita) que espelham diferentes discursos e com os quais eu também construo minha própria escrita. Uma alternativa fácil visto que tais textos pendem

[21] De acordo com De Certeau (2010) a historiografia já traria inscrita no próprio nome ("história" e "escrita") o paradoxo do relacionamento de dois termos antinômicos: o real e o discurso. E é sobre a relação e aliança entre eles que recai o interesse de De Certeau (2010) em questões tais como a oscilação da história entre a referência a uma prática, logo, uma realidade, e a produção de um discurso fechado, um texto que organiza e encerra um modo de inteligibilidade.

para o lado do "vivido", seria considerar a "literatura de garimpo" um discurso êmico, isto é, do próprio campo, produzido pelos "locais". O problema é que nem sempre ela é tão "local", nem tão "literária" (como uma ficção no estrito sentido do termo). Por outro lado, não se pode dar a ela o mesmo estatuto e tratamento da bibliografia científica. Por isso, uma alternativa simples (mas que, acredito, ainda seja incompleta) é explicitar sempre que possível seu lugar de produção, (classificá-la mesmo enquanto "literatura de garimpo", embora essa expressão não diga tudo sobre ela) fazendo dialogar o "vivido" aí expresso com a "realidade" das fontes primárias e a cientificidade da bibliografia, isto é, mostrando as confluências/coincidências entre esses discursos[22].

Um desses pontos de contato entre diferentes fontes diz respeito à própria linguagem, isto é ao uso compartilhado de termos utilizados por garimpeiros no garimpo e que não se resumem a palavras de cunho técnico, (tais como "batéia" e "despesca" ou seus verbos correlatos "batear" e "despescar"), mas de termos que introduzem sentidos muito localizados/típicos da garimpagem, tais como "fofoca", "blefo", "bamburro", ou que enunciam em si mesmo regras de ação e conduta, tal como "rodar peão"[23]. Esses termos já sinalizam uma linguagem "própria de garimpo", isto é, se remetem a um espaço específico e um modo de vida e encontram-se ostensivamente presentes na literatura, e isso por si só já nos permite destacar o papel dessa literatura de nos colocar em uma determinada paisagem cultural[24].

Estrutura da tese: do percurso em campo às inflexões na pesquisa

Tendo em vista as observações da Banca Examinadora da defesa da tese no Brasil escolhi reordenar o texto original em cinco capítulos que mesclam etnografia, teoria e as falas dos informantes. Como já frisamos acima, foi dada na escrita do texto atual da tese ênfase ao trabalho de campo

---

[22] Um exemplo é o que a literatura chama de "lei do garimpo" e que encontra paralelos no que a bibliografia denomina de "pacto de garimpo" (SALOMÃO, 1984) ou "cultura de pequena mineração" (THEIJE; HEEMSKERK, 2009) especialmente no que diz respeito a um estilo ou modo de vida próprio associado à mineração de ouro.

[23] Ao longo do trabalho apresentarei a definição nativa desses termos. O importante a destacar aqui é seu uso extensivo em diferentes fontes.

[24] Poder-se-ia estender essa reflexão para a reflexão sobre o uso do senso comum (garimpeiro e trazido pela "literatura de garimpo") enquanto um sistema cultural, a partir de Geertz (1997).

desenvolvido nos garimpos da Região do Vale do Tapajós. Não obstante, a primeira etapa do trabalho de campo, realizada na cidade de Belém e no garimpo de Serra Pelada foram não apenas importantes para o desenvolvimento do trabalho de campo posterior e para a compreensão mais ampla do contexto atual da garimpagem amazônica, como também para o amadurecimento de ideias que conduziram a escrita e análise do texto da maneira como ele atualmente se encontra.

Por isso não posso deixar de mencionar que meu alvo original era pesquisar a prostituição, *stricto sensu*, de mulheres nos garimpos. Tal objetivo coadunava-se tanto com minha trajetória de pesquisa pregressa[25] quanto com meu envolvimento enquanto pesquisadora (e por vezes, militante) do movimento organizado de prostitutas no Brasil[26]. Foi a partir do meu contato prolongado com esse universo que as questões e as demandas políticas trazidas por esse movimento organizado colocaram-me, em um primeiro momento da pesquisa, frente à discussão sobre a exploração sexual e o tráfico de mulheres que atravessam fronteiras regionais e nacionais.

Com o andamento da pesquisa, quando retiro-me da capital paraense para adentrar os "garimpos vivos" do interior do Estado, percebo que a prostituição, ao menos no cotidiano das mulheres que circulam pelo interior, deixa de ser um substantivo de peso e mesmo a palavra "prostituta" seria substituída por meus novos interlocutores por outras mais fluídas e contextuais. Assim, a atividade sexual remunerada dessas mulheres não seria nem o substrato a partir do qual se organiza um movimento de afirmação de direitos de uma categoria (tal qual o movimento organizado de prostitutas), nem um grave problema moral (sobre o qual muitos discursos de combate à prostituição e/ou ao tráfico de mulheres reveste-se), mas algo

[25] Tedesco (2005) e Tedesco (2008)

[26] O movimento organizado de prostitutas no Brasil (também conhecido por Rede Brasileira de Prostitutas) é formado por grupos e associações de prostitutas e entidades colaboradoras comprometidas com a promoção e a defesa da cidadania e dos direitos humanos da categoria, cuja missão é "Promover a articulação política do movimento organizado de prostitutas e o fortalecimento da identidade profissional da categoria, visando o pleno exercício da cidadania, a redução do estigma e da discriminação e a melhoria da qualidade de vida na sociedade" (<http://www.redeprostitutas.org.br/>). A Rede é formada em sua maioria por Organizações Não Governamentais distribuídas por todas as regiões brasileiras e entre elas estão o NEP (Núcleo de Estudos da Prostituição) em Porto Alegre/RS e o GEMPAC (Grupo de Mulheres Prostitutas do Estado do Pará) em Belém/PA com as quais travei contato mais direto durante minha trajetória acadêmica.

que adquire significado dentro de certo modo de vida, o qual precisei minimamente compreender a fim de buscar o papel do feminino (e nele da prostituição) nos garimpos. E por isso demoro-me tanto na análise da organização social e dos aspectos simbólicos da garimpagem, mesmo que para o leitor, em um primeiro momento, essa discussão possa parecer desvinculada do papel das mulheres na garimpagem aurífera.

Foi assim que além da mobilidade das mulheres que vão até os garimpos e das atividades de trabalho por elas ali exercidas (onde estavam minhas preocupações iniciais sobre trabalho sexual e tráfico de mulheres), ampliei meus objetivos para a compreensão do feminino a partir, também, das normatividades, a fim de compreender o modo de vida dos garimpos através da dinâmica dos relacionamentos entre homens e mulheres nesses espaços. Desta forma, saio momentaneamente da dimensão do espetacular, tanto no nível dos estereótipos sobre o garimpo (violento, predador, sem lei) quanto no nível de alguns discursos sobre a prostituição de mulheres migrantes (tráfico ou escravidão sexual[27]), para mergulhar nas práticas e experiências de pessoas concretas. É a partir disso, que, melhor informada, posso retornar a eles.

Nos parágrafos seguintes apresento então os principais questionamentos que me conduziram ao conteúdo de cada capítulo, abaixo também apresentados, tendo em vista as reflexões e inflexões da pesquisa comentadas acima.

O primeiro capítulo, "Jogos de sorte e azar na floresta": os garimpos na Amazônia Brasileira" parte do postulado sobre o início do ciclo do ouro na Amazônia Brasileira na região do Vale do Tapajós, apresentando, a partir de levantamento bibliográfico e das falas de informantes que trabalham nesses garimpos, as características da garimpagem semi-manual[28], com foco nas relações sociais e de produção desenvolvidas nos garimpos e suas aproximações e afastamentos frente ao sistema de produção da borracha, com o qual a garimpagem amazônica é geralmente comparada. A discussão sobre o isolamento e abertura (social, política, legal e econômica) dos garimpos dessa região será abordada a partir do aprofundamento do chamado "modelo Tapajós" (SALOMÃO, 1984) e de alguns de seus críticos (LIMA, 1994), bem como da análise das diferentes fases da garimpagem na

---

[27] Refiro-me aqui, tanto no caso dos garimpos quanto no caso da prostituição, especialmente aos discursos propagados pela mídia, onde o espetáculo adquire muitas vezes as tintas de pânico moral ou terror.

[28] A garimpagem semi-manual também é alternativamente denominada garimpagem semi-mecanizada, pois combina técnicas manuais com o uso de máquinas na extração aurífera.

região (MATHIS, 1995ª, 1995b, 1998), trazendo elementos para pensar o "surgimento espontâneo" desses garimpos cujas atividades são mais antigas e diferentemente organizadas das do garimpo de Serra Pelada. Desta forma abordo contrastivamente Serra Pelada a partir de um variado levantamento bibliográfico de autores oriundos das mais diversas áreas (jornalismo, literatura, ciência política, geologia, etc.) para destacar a especificidade de Serra Pelada a partir de sua história singular, expondo os motivos pelos quais este local foi considerado ao mesmo tempo um garimpo "atípico" e emblema da garimpagem no Brasil.

A expansão da fronteira econômica na Amazônia a partir de uma crescente intervenção estatal nos anos 70 modificou o padrão de ocupação territorial, fazendo a cidade de Itaituba, já antiga e marcada por outras atividades extrativas em ciclos econômicos anteriores, despontar como centro dos garimpos. Veremos como o somatório dessas modificações afetou as relações de produção e trabalho na garimpagem, complexificando a definição de garimpo e de garimpeiros por parte do Estado e das próprias pessoas envolvidas com essa atividade econômica. A relação entre a garimpagem e o Estado brasileiro, historicamente marcada pela ambiguidade, como veremos, é apresentada através da análise de David Cleary (1992) e atualizada pelo relato de um antigo garimpeiro-empresário que apresenta novos elementos para pensarmos as noções de interioridade/exterioridade na questão econômica, mas também política, do garimpo.

Nossas perguntas iniciais aqui buscavam compreender 1) a definição de garimpagem e garimpeiros por parte do Estado e das pessoas envolvidas nessa atividade econômica. 2) a especificidade da garimpagem frente ao setor mineral formal e frente a outras economias extrativas amazônicas, especialmente com a economia do látex, da qual muitos antigos garimpeiros parecem ter advindo, e 3) o relacionamento entre os garimpos e a sociedade abrangente a partir do envolvimento da garimpagem com economias locais e da relação capital/trabalho aí presente.

No segundo capítulo: "Habitando o trecho: garimpo como lugar de se passar e de se viver" características específicas da garimpagem serão aprofundadas a partir do que a bibliografia chama de "pacto garimpeiro" (SALOMÃO, 1984) conformado na denominada "cultura de pequena mineração" (THEIJE; HEEMSKERK, 2009). Das representações correntes do garimpo como uma "terra sem lei", a bibliografia e a literatura apontam um "pacto garimpeiro" ou uma "lei do garimpo" gestada nas culturas dos garimpos, permitindo-se falar de uma "comunidade garimpeira" construída

na tensão entre um relativo isolamento espacial e a abertura do garimpo para uma variedade de pessoas que transitam por diferentes espaços de terras e de regulações normativas (formais e informais) no rumo das notícias sobre as novas descobertas de ouro.

O binômio mobilidade/fixação será analisado a partir das trajetórias de pessoas que "habitam" pontos e/ou linhas do *continuum* campo/cidade/garimpo. No perambular por diferentes espaços (de terras e de leis) e por diferentes atividades produtivas, veremos como uma "identidade" garimpeira é atravessada por esses trânsitos, inserida na figura do "peão de trecho" que percorre a rota dos grandes projetos, mas cuja mobilidade parece ultrapassar esse circuito, na medida em que se habita as margens do processo de expansão da fronteira econômica aberta pelos poderes constituídos.

É na imagem do garimpo enquanto um lugar de passagem (uma temporalidade finita) bem expresso na palavra nativa "*febre"* (como um estágio passageiro de uma condição de enfermidade) que se colocaram meus questionamentos: 1) sobre o quão passageiro possa ser uma estrutura social que tem, no entanto, suficiente tempo para forjar uma cultura e 2) sobre o quanto é possível nesse lugar tido como "temporário" demorar-se criando "comunidades" de pessoas que se demoram ou mesmo nascem nesses lugares.

No terceiro capítulo "Ouro de garimpo: extração, produção e consumo nas representações garimpeiras", as representações simbólicas locais sobre o ouro são analisadas a partir de autores como Theije (2008), Lestra, Nardi, e Cardoso (2002) e David Cleary (1992) mostrando como essas representações, marcadas por crenças mágicas e religiosas, permeiam as relações sociais de produção e de consumo no garimpo. À ideia de um consumo conspícuo que correlacionado à representações mais antigas a partir do qual o gasto com mulheres e bebidas é valorizado socialmente, soma-se uma mais recente perspectiva religiosa de cunho protestante, constituindo-se em diferentes moralidades através das quais se operacionalizam as relações de dádiva no garimpo e pelas quais as pessoas parecem conviver e transitar. O ouro no garimpo, enquanto agente operacionalizador de uma série de relações sociais agrega sentidos e significados, e por isso o chamamos de "ouro *de* garimpo", ou seja, produzido e significado no contexto da garimpagem.

Aqui estivemos interessados nas ideias correntes sobre o ouro para aqueles que se dedicam à sua extração nos e como essas podem dar o sentido do que seja um garimpeiro.

No quarto capítulo “Roda peão: homens e mulheres no código de conduta garimpeiro” interessa-nos compreender o modo de vida dos garimpos através da dinâmica do relacionamento entre homens e mulheres nesses espaços. Na chamada “lei do garimpo” trazida de modo fragmentário no bojo da literatura sobre os garimpos, já se pode antever algumas regras que buscam disciplinar as relações entre os gêneros, mas é através da observação participante, propiciada pelo encontro etnográfico mais demorado nas áreas de garimpagem, que podemos ver a dinâmica dessas relações *in loco*, bem como perceber como os diferentes atores negociam seus próprios interesses, por vezes conflitantes, no manejo dessas regras, acomodando suas experiências em um ordenamento tácito, do senso comum garimpeiro, que circula pelas currutelas e pelos baixões e é apreendido pelas pessoas na prática ao travarem relações umas com as outras.

Veremos como o código de conduta generificado do garimpo parte de uma lógica englobante, que estou denominando aqui de “lógica do acompanhamento” no qual o “rodar peão” apresenta-se como interdição máxima no código de conduta que orienta o bom relacionamento entre homens e mulheres. Observaremos como esse código é manejado por diferentes atores em espaços variados. Nossa hipótese aqui é que o que os atores chamam de “rodar peão” tenha escapado das portas das boates/cabarés para orientar, a partir do que é interdito, as interações nos baixões, nos bares, nas festas, em uma palavra: nos espaços em que se apresenta a virtualidade possível da troca de sexo por dinheiro, que, como veremos, extrapola cada vez mais o espaço tradicional das boates/cabarés de garimpo e as definições convencionais do que seja prostituição. Essas possibilidades de troca de sexo por bens em outros espaços que não a boate, relacionam-se especialmente a figura da *mulher que faz ploc ou esquemas* no garimpo, e por isso elas são trazidas com destaque no texto. Além disso, mais do que as mulheres de boate, são essas mulheres que “flertam com a prostituição”, como me refiro a elas, as que apresentam mais mobilidade tanto no desempenho de diferentes (e múltiplas) atividades como entre diferentes garimpos.

Nossa pergunta central aqui dizia respeito à como entender como a prostituição (que papel desempenha? Quais seus significados?) no modo de vida garimpeiro e quais suas mudanças e permanências em currutelas que sobreviveram à grande febre do ouro dos anos 1980.

O quinto e último capítulo “Mulheres que rodam o trecho dos garimpos: entre dívidas, papéis e classificações”, resgato minhas preocupações iniciais com a mobilidade espacial das mulheres que chegam

até os garimpos a partir de discursos que classificam diferentemente o deslocamento de mulheres migrantes pobres a partir de atividades inseridas nos serviços domésticos e de cuidados ou na prestação de serviços sexuais. Na garimpagem essa classificação é facilmente transposta para trabalho das "cozinheiras" e das "mulheres de boate", mas a transitividade no desempenho dessas funções, assim como as possibilidades de troca de sexo por dinheiro/ouro colocadas em ambas e sintetizadas na figura da "mulher que faz ploc ou esquemas", parece complexificar a rigidez de categorias binárias sobre as quais se assentam tais discursos, igualmente rijos e polarizadores. Nessa discussão, a dívida adquirida no deslocamento de muitas mulheres que migram para o exercício de serviços sexuais, enquanto elemento geralmente associado à exploração e/ou ao tráfico de mulheres, é problematizada pela bibliografia e pelos entrevistados, em uma dupla visão de aprisionamento e liberdade, que se estende sobre seus agentes.

Enfim, a partir de uma pluralidade de vozes, busco trazer o que mulheres com diferentes experiências de trânsito e de trabalho pelos garimpos, pensam sobre os riscos e facilidades ser mulher no garimpo e o que isso vocaliza sobre suas relações com os homens, sobre suas experiências de "humilhação" tanto dentro como fora dos garimpos e sobre os limites e possibilidades no agenciamento de uma mobilidade *lato sensu*, isto é, que ultrapassa a simples transposição de espaços de terras. Dito de outra forma, buscamos compreender como as mulheres se movem amplamente até chegarem aos garimpos e dentro deles e por entre eles, atentos às suas próprias concepções sobre os riscos e as possibilidades presentes nesses trânsitos.

CAPÍTULO I

JOGOS DE SORTE E AZAR NA FLORESTA: OS GARIMPOS NA AMAZÔNIA BRASILEIRA

> - E os garimpos? – indaga Cassiano. – Onde ficam?
>
> - Ainda está longe. Falta voar um pedaço. Passamos Belterra, Aveiro, Fordlândia, o rio Cupari, afluente do Tapajós (...). Há muitos rios por aqui que para nós são pequenos, mas se fossem no nordeste seriam imensos. O igarapé São Florêncio seria um rio no Ceará. Agora vamos passar pelo Itapucurá Grande, depois do Itapucurazinho, aquele grande afluente desemboca perto de São Luíz do Tapajós, um fim de mundo. Grande mesmo é o Jamanxim, mais adiante, nosso destino. E depois o Crepori, o rio da Tropas (...). Mas por aí tudo há garimpos, longe uns dos outros, como no Bom Jardim, no Cuiú-Cuiú, no rio Cabeça, em toda a parte se pode encontrar ouro, é preciso saber procurar. (Silvio Meira, *O Ouro do Jamanxim*, 1974, p. 31)

Quando se fala em garimpagem na Amazônia o estado do Pará se destaca especialmente por duas regiões: Serra Pelada no Sul do Estado e a Reserva Garimpeira no Vale do Tapajós, no oeste paraense. A expansão do fenômeno da garimpagem foi notável na década de 70 e 80 na Amazônia brasileira, momento a partir do qual tais regiões destacaram-se na economia e no cenário midiático nacional e internacional. Serra Pelada atualmente é considerado um “garimpo morto”, cuja história mais recente, de início dos anos 80 caracterizou-se por um “surto garimpeiro”, “corrida” ou “febre” do ouro de pouca, mas de intensa e dramática duração. Por sua vez, o Vale do Tapajós é ainda uma região de garimpagem viva de longa duração resistindo ao tempo e às modificações advindas com seu curso e consagrando-se como

uma área tradicional de garimpagem no Brasil denominada de reserva garimpeira desde 1983,[29] embora essa atividade marque a região pelo menos desde fins dos anos 50 (GASPAR, 1990; LE MOAL, 2007; MATHIS; BRITO; BRÜSEKE, 1997).

Isto quer dizer que há mais de meio século essa região é marcada pela garimpagem de ouro, mantendo-se como sua principal atividade econômica mesmo em períodos de mais ou menos efervescência e migração de pessoas para seus garimpos, aqui e ali (re)descobertos e esquecidos, alvos de "febres" que vão e vêm ao sabor das mais diversas circunstâncias, que vão desde o esgotamento das jazidas, a descoberta de outra área mais rica nas proximidades, decisões políticas locais e o impacto de algum grande projeto (como a construção da rodovia Transamazônica) às flutuações do mercado internacional do ouro.

Neste capítulo veremos como a expansão da fronteira econômica na Amazônia a partir de uma crescente intervenção estatal nos anos 70, modificou o padrão de ocupação territorial, fazendo a cidade de Itaituba despontar como centro dos garimpos, especialmente após a corrida do ouro de Serra Pelada. Veremos também como o somatório dessas modificações afetou as relações de produção e trabalho na garimpagem, complexificando a definição de garimpo e de garimpeiros por parte do Estado e das próprias pessoas envolvidas com essa atividade econômica. A relação entre a garimpagem e o Estado brasileiro, historicamente marcada pela ambiguidade, como veremos, é apresentada e atualizada pelo relato de um antigo garimpeiro-empresário que traz novos elementos para pensarmos as noções de interioridade/exterioridade na questão econômica, mas também política, do garimpo.

Para tanto, traremos um rápido panorama sobre o garimpo de Serra Pelada especialmente no que ele nos permite compreender sobre as maneiras de entender os garimpos e suas relações com outros espaços e os modos de conceber a garimpagem e seu tratamento dado pelos agentes estatais brasileiros.

A partir daí nos debruçaremos sobre Itaituba e os garimpos da região do Vale do Tapajós, cuja história, anterior e duradoura, parece transcender de forma abrangente o episódio dramático da corrida do ouro de Serra Pelada, mas que foi também definitivamente marcado por ela.

---

[29] Ver BRASIL,1983.

1.1 Serra Pelada: garimpo atípico, arquetípico e paradigmático.

> - (...) Você tem experiência, com bico jato e maraca?
>
> -Tenho sim. Já sou garimpeiro manso, já trabalhei até na Serra Pelada e ganhei muito ouro, mas infelizmente não soube segurar. Não foi só você não, meu filho. – Disse Dona Hagá. – O importante é que você saiu com vida. E o meu Chicão? Que saiu no caixão. Me deixou viúva e com nove filhos. Isso é o pior.
>
> - Sinto muito Dona Hagá. – Disse seu Boca Rica. – Mas eu acho que quem morreu em Serra Pelada, morreu feliz, morreu tentando realizar sonhos de uma vida melhor. Quem morreu por lá, morreu de tanto sonhar.
>
> (Atiana Gomes, *Pepita I*, s/data, p.12) [30].

Quando falamos em garimpo no Brasil, não por acaso, a primeira imagem que vem à mente da maioria das pessoas é Serra Pelada. Serra Pelada localiza-se no Sul do Pará, próximo da cidade de Marabá[31] e da cidade de Curionópolis[32], esta última formada (e denominada) em função do próprio garimpo e de uma personagem que, embora já fosse bastante conhecida naquela região,[33] marcou (e foi marcado) pela descoberta de grandes quantidades de ouro na área: Sebastião Rodrigues de Moura ou simplesmente "Major Curió", como era normalmente chamado. Desde sua descoberta, em 1979 até os dias de hoje, Serra Pelada mudou muito.

---

[30] Atiana Gomes é uma jovem escritora nascida no Maranhão e moradora de Itaituba/PA, onde adquiri alguns de seus livros (poesias e romance). Embora não conste no livro sua data de publicação, é possível inferir, pelos dados biográficos da autora e de outras informações adicionais, que ele foi escrito entre 2005 e 2009.

[31] Cuja população atual é de 233.669 habitantes, segundo dados do IBGE/Censo 2010.

[32] Cuja população atual é de 18.288 habitantes, segundo dados do IBGE/Censo 2010. Desmembrado da cidade de Marabá, Curionópolis tornou-se município em 1988.

[33] Curió foi um agente secreto do Serviço Nacional de Informação durante a Ditadura Militar brasileira, e entre suas missões estava o combate à Guerrilha do Araguaia, também no sul do Pará, entre 1967-1975.

Do frenesi inicial ao quase esquecimento dos dias atuais, a mídia também fez história junto daquela serra, que enriqueceu pessoas, mas também revistas e telejornais com as imagens do que seria na época, o "maior garimpo a céu aberto do mundo". Com Serra Pelada estava dado o segundo ciclo do ouro brasileiro[34] e a abertura oficial da grande corrida de ouro na Amazônia. Não obstante, já existia ouro, garimpo e garimpeiros na Amazônia brasileira[35], mas foi a partir de Serra Pelada que o garimpo tornou-se uma questão e um problema a ser visibilizado, analisado, controlado e disputado. Elmer Prata Salomão, geólogo fundador da CONAGE[36] em um texto onde parece fazer uma revisão de alguns de seus escritos anteriores destaca o papel da mídia de massa nesse processo de visibilização (que tomou ares tanto de propaganda como de denúncia) de Serra Pelada: "(...) não é exagero afirmar que foi a comunicação de massa o mais importante agente mobilizador deste moderno rush tupiniquim em direção ao oeste. (...) marca o tempo em que se começou a desvendar, para toda a sociedade, o garimpeiro e seu habitat (SALOMÃO, 1984, p. 60).

> Imagens fortes e marcantes, riqueza excepcional representada por pepitas gigantes pesando dezenas de quilos, euforia oficial, tudo isso deu a Serra Pelada o glamour que transformou-a em vedete internacional. O mass media tornou-a o arquétipo do garimpo. (...) Os meios de comunicação pela primeira vez destacam o garimpo – um garimpo atípico, diga-se – como notícia nacional, mostrando o modo de produção de um grupo marginal. (ibidem, p. 59).

Para Salomão (1984) Serra Pelada, apesar de ser um garimpo extremamente rico, sempre foi marcado por um caráter de transitoriedade, devido à grande quantidade de ouro estar concentrada em um espaço restrito, o que acarretaria uma cava insegura para o trabalho manual e por isso este trabalho teria que ser, necessariamente, transitório. Além disso, o

---

[34] O primeiro ciclo do ouro no Brasil data do século XVIII no atual Estado de Minas Gerais.

[35] A região do Vale do Tapajós no Pará já estava produzindo ouro pelo menos desde o início dos anos 60.

[36] CONAGE - Coordenação Nacional dos Geólogos, atual FEBRAGEO – Federação Brasileira de geólogos. Disponível em <http://www.jusbrasil.com.br/diarios/1443314/dou-secao-3-20-09-2000-pg-75>, acesso em 03/06/2011.

ouro é "grosseiro, palpável, e a ocorrência de grandes pepitas é frequente", o que o difere da maioria dos outros garimpos amazônicos, onde o ouro é fino e as grandes pepitas, raras. Entre outras diferenças de cunho geológico, há diferenças que são fruto da história específica de Serra Pelada, sendo o controle governamental e a maneira como este foi realizado, sua principal especificidade, fazendo de Serra Pelada um garimpo atípico frente a outros já conhecidos e por conhecer da região amazônica. De acordo com diversos autores como Elmer Prata Salomão e Guerreiro (1984)[37] o principal parâmetro de comparação utilizado para atestar a especificidade de Serra Pelada é a interferência ou não de fatores externos/exógenos ao garimpo, tais como a presença do governo e de grandes empresas.

O isolamento ou abertura de um garimpo são, de acordo com esse sistema de classificação, determinantes para caracterizá-los como típicos ou atípicos e a medida de comparação são os garimpos da região do Vale do Tapajós, mais antigos e "isolados", cujas características estudadas deram origem ao chamado "modelo tapajós" de garimpo, proposto por Salomão.[38] Veremos como autores como Lima (1994) fizeram críticas à pretensa estabilidade interna desse modelo que dá pouco peso às trocas comerciais realizadas com elementos externos ao garimpo, além de pautar-se em uma dicotomia entre selva e civilização. De qualquer forma, pela especificidade própria de Serra Pelada (e por ela nunca ter estado isolada e por caracterizar-se/constituir-se mesmo, desde o princípio, pela interferência externa) outros autores, tais como Guerreiro (1984), contrapõe-na aos garimpos do Tapajós e outros:

> Em Serra Pelada temos um fenômeno novo marcado por fatores distintos daqueles que comandaram a evolução do Tapajós. Em Serra Pelada os fatores determinantes são: a extrema riqueza em ouro concentrada em uma área muito pequena; o acesso fácil ao local do garimpo; um enorme contingente de mão-de-obra disponível, fruto da intensa imigração para o Sul do Pará, a

[37] Manoel Gabriel Guerreiro é geólogo e foi um dos principais opositores declarados da intervenção comandada por Sebastião Rodrigues de Moura (Curió) em Serra Pelada. Ambos seguiram carreira política.

[38] Este geólogo foi responsável pela delimitação teórica do que hoje se cohece por "modelo Tapajós", que será discutido aqui em muitos pontos. O texto original ao qual toda a discussão acadêmica sobre o assunto faz menção é: SALOMÃO, Elmer Prata. Garimpos do Tapajós: uma análise da morfologia e da dinâmica de produção. *Revista Ciência da Terra*, nº. 1, p. 38-45, Nov-dez 1981. Não tivemos acesso direto a esse texto.

> partir de todos os cantos do país; o rápido enriquecimento dos "donos de barrancos"; direitos minerários adquiridos antes da instalação do garimpo e finalmente, a ostensiva intervenção do Governo Federal no processo, através do Conselho de Segurança Nacional". (GUERREIRO, 1984, p. 88).

Para este autor, a evolução dos garimpos do Tapajós (e de outros garimpos amazônicos) aconteceu de modo espontâneo, isto é, sem a participação de órgãos governamentais e por isso seu desenvolvimento é tido como lento e natural, ao contrário de Serra Pelada, cujo desenvolvimento (episódico) foi rápido, drástico e "artificial", pois fruto de interferência estatal forte e direta. A diferença de Serra Pelada em relação aos outros garimpos amazônicos também pode ser lida através de uma linha temporal, no qual este garimpo é caracterizado como o início de uma nova fase na garimpagem amazônica. Elizete dos Santos Gaspar (1990) traz essa perspectiva:

> Parece-me que existem duas fases históricas bem delineadas, no que diz respeito à compreensão que se tem da garimpagem na Amazônia. Na primeira fase, o garimpo como o do Tapajós, se desenvolveu naturalmente e, segundo os garimpeiros mais velhos, produziu toneladas de ouro e mesmo assim se manteve desconhecido por quase 20 anos para a maioria do país. Não havia interesse em divulgá-lo. Enquanto que, na outra fase que começa a partir de 80, com a abertura de Serra Pelada, os jornais e revistas lançavam notícias fantásticas da extensão e riqueza do garimpo e todo o país tomou ciência. (GASPAR, 1990, p. 19).

Desta forma, podemos dizer que tivemos dois ciclos do ouro no Brasil (o das Minas Gerais no século XVIII no Brasil colônia) e a moderna corrida ao ouro na Amazônia, esta última dividida em duas fases que podemos sintetizar como pré e pós Serra Pelada. O simples fato de ser um "divisor de águas" por si só já atesta a importância deste garimpo na história da pequena mineração brasileira. Mesmo representando uma nova fase na garimpagem, Serra Pelada tem reflexos do passado:

> Serra Pelada destaca-se ainda pelo retorno do Estado fiscalista (que buscava) controlar a produção, reprisando um

> comportamento típico da Coroa do século XVIII. Rapidamente foi montado um verdadeiro sistema nacional de controle de garimpos, implementado através do controle de entrada e saída de pessoal, distribuição de catas (datas) e monopólio de aquisição da produção. Surgia o dono da cata (senhor), o formiga (escravo) e o furão, aquele que penetrava clandestinamente no garimpo (o "grimpeiro") e ali ficava até ser descoberto e expulso pela Polícia Federal (os "capitães-de-mato"). (SALOMÃO, 1984, p. 60).

De acordo com o autor, "*Guardadas as características peculiares a cada época, a similaridade da ação e da evolução de curto prazo decorrente ilustra como o controle do espaço e a apropriação da produção são os componentes dominantes da visão desenvolvida pelo poder constituído com relação ao garimpo, em qualquer tempo*" (idem, p. 60). Este modelo de controle, chamado de *modelo induzido* por Guerreiro (1984) opõe-se ao *modelo Tapajós*, caracterizado por uma autogestão desenvolvida muito provavelmente na sua trajetória de marginalidade em relação ao Estado (e não apenas como fruto de simples isolamento espacial e condições adversas).

É senso comum entre os autores consultados que o caminho para a corrida do ouro na Amazônia já estava sendo preparado no início dos anos 1970 pela política desenvolvimentista e de segurança nacional do governo militar aplicada no sul do Pará, palco da Guerrilha do Araguaia (1967-1975), de grandes conflitos de terra, e de projetos como o projeto de colonização do INCRA[39] e o "Projeto Grande Carajás"[40]. Assim, de acordo

[39] O Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) foi criado em 1970 a fim de organizar a política de terras no Brasil segundo critérios vigentes à época, isto é, grandemente orientados pelo Plano de Integração Nacional (PIN), criado no mesmo ano. Para Le Tourneau e Bursztyn (2010), isto se refletiu em uma opção pela abertura de novas áreas de ocupação, distribuindo terras públicas em territórios inabitados (colonização) em detrimento da promoção de uma mudança na estrutura fundiária em locais de conflito (reforma agrária). Tal política é apontada pelos autores como crucial na explicação da dinâmica territorial brasileira desde então.

[40] Projeto (ou Programa) Grande Carajás (PGC) é um grande projeto de exploração mineral iniciado em 1980 pela Vale (antiga estatal CVRD, privatizada em 1998) na considerada maior reserva polimetálica do mundo (ferro, ouro, estanho, bauxita, manganês, cobre, níquel, etc.) que engloba uma das maiores áreas de exploração de minérios do planeta, estendendo-se por 900 mil Km2 em terras do sudeste do Pará, norte do Tocantins e sudoeste do Maranhão. Sua Infraestrutura inclui a usina hidrelétrica de Tucuruí/PA, a

com Salomão (1984) e outros autores, a explosão garimpeira do final da década de 70 e início dos anos 1980 vincula-se às consequências das políticas de ocupação acelerada da Amazônia, em suma, com o contexto global de expansão da fronteira econômica e política de exploração dos recursos naturais.

Nesse processo, fatores como a crise financeira da época (e suas altas taxas de desemprego e inflação) e a alta do preço do ouro no mercado (em 1979), são vistos como importantes indutores da migração de pessoas de todas as partes do Brasil para os garimpos amazônicos em geral, e para Serra Pelada em particular, mas não podem explicar, sozinhos, uma conjuntura que deve ser entendida dentro de um quadro geral amplo no qual a política governamental da época desempenha papel central.

> Já antes de 1970, os grandes vazios amazônicos e sua desvinculação com o conjunto da nação estimulavam estudos sobre os perigos de internacionalização e sobre segurança nacional (...). Parece não haver dúvida de que o caminho político escolhido consubstanciava-se na ocupação pela colonização oficial, de forma a abrir espaço para os excedentes populacionais do Nordeste e de outras regiões do país. (SALOMÃO, 1984, p. 53).

Análises posteriores mostram como os vazios amazônicos eram quase nada mais que uma ideologia vaga, mas oficial (e oficiosa) através da qual se atestava (e isto sim) a pouca presença do Estado na região na forma de políticas públicas para as populações que aí viviam e que não eram vistas. O discurso estatal de um modelo de autossustentabilidade viria bem depois (e muitas vezes apenas no nível do discurso). Na época o que se dizia ter era uma "terra sem homens" que deveria servir para os "homens sem terra" de outras regiões, tais como o Nordeste. Grandes obras, tais como a construção da rodovia Transamazônica (BR-230), constituem-se na materialização deste pensamento, que objetivava a expansão da fronteira econômica, através do estímulo ao desenvolvimento agropecuário e mineral, como forma de aumento da demanda de mão-de-obra. Neste contexto o garimpo aparece com catalisador de um grande contingente de "deserdados

---

estrada de ferro Carajás e o Porto de Ponta da Madeira em São Luís/MA, desenvolvidos em seu esteio.

da sociedade", "posseiros sem terra, vindo aos enxames de todos os cantos do país, atrás das 'terras sem homens', mas não sem 'donos'". (GUERREIRO, 1984, p. 94).

Para este autor, o processo de ocupação da Amazônia, através de métodos intervencionistas, engendrou os mecanismos de futuros conflitos políticos e sociais, tais como as "*disputas entre posseiros e fazendeiros; entre madeireiros e os castanheiros; entre os garimpeiros e mineradores; enfim, entre os latifúndios castanheiros tradicionais e os novos latifúndios fazendeiro-madeireiros (...). A ação no garimpo de Serra Pelada faz parte desse contexto e integra o mesmo conflito*" (GUERREIRO, 1984, p. 93). Em última análise, disputas entre velhos e novos poderes, no meio das quais, para o autor, os pobres ficariam, novamente, senão à margem do processo (visto que eles participariam ativamente como mão-de-obra barata), ao menos de forma conclusiva, à margem da riqueza.

Há muitas estórias sobre a descoberta de ouro em Serra Pelada, mas a mais aceita é que o ouro foi encontrado em 1979 no igarapé da Grota Rica, na fazenda Três Barras que pertencia a um homem chamado Genésio Ferreira da Silva. Contudo, antes disso já havia pesquisas minerais na região e em 1976, o geólogo Edvaldo Amaral do DNPM já havia encontrado amostras de ouro na região de Babaçu, no sul do Pará. Além disso, já se sabia do potencial mineral da região há algum tempo, especialmente da existência de minério de ferro, além de outros minerais como o cobre, a platina e o paládio.

O vazamento da notícia da descoberta de ouro na fazenda de Genésio foi rápido e atingiu em cheio a população que já estava em Carajás (a ponto das fazendas locais esvaziarem), além de atrair muitas pessoas de todas as partes do Brasil, não apenas contingentes populacionais migrantes "sem alternativa de sobrevivência" (leia-se nordestinos castigados pela seca), como também pessoas de todos os estratos sociais e profissões, tais como profissionais liberais[41] e empregados do setor formal de diferentes atividades comerciais. Ricardo Kotscho (1984), repórter, em um premiado trabalho de reportagem, destaca essa "nova figura do garimpeiro": "que em nada faz lembrar o estereotipo do homem analfabeto, ingênuo, rude caboclo do fundo do sertão" (ibidem, p. 55). Até então inovação e especificidade de

[41] Como por exemplo, um paraense de 40 anos, que viveu boa parte da vida em São Paulo, engenheiro químico e ex-professor de colégios e cursinhos pré-vestibulares renomados, que trocou o carro por uma porcentagem de 2% em um barranco (KOTSCHO, 1984).

Serra Pelada frente a outros garimpos amazônicos conhecidos, mas típico das grandes corridas do ouro pelo mundo.

Serra Pelada produziu personagens heterogêneos e variados que conviviam entre as cercas de arame farpado, em um garimpo a céu aberto que se assemelhava, para o observador de fora, a uma mistura singular entre quartel, prisão, fábrica ou formigueiro (entre outras imagens que despertava em diferentes pessoas e que podemos encontrar de forma explícita ou subentendida em diferentes textos), dirigido por figuras tão controversas quanto carismáticas. Além disso, este garimpo produziu termos de linguagem próprios para designar esses diferentes personagens que encarnam funções diversas e hierarquias mais ou menos sutis. Assim, o correspondente ao nível mais baixo na hierarquia do garimpo, o "diarista", trabalhador que recebia uma quantia fixa diária, era chamado de "*formiga*", numa alusão clara ao seu movimento ininterrupto de descer e subir com sacos cheios de terra nas costas, as escadas da grande cava que leva aos barrancos[42].

Ao ver-se a cava central onde estava os barrancos, a imensa quantidade desses homens cobertos de terra e lama[43], ao se julgar pelas imagens dessa época, lembrava de fato um formigueiro, pelo qual o apelido de "formigueiro humano" foi um dos mais utilizados para se referir e descrever Serra Pelada. Muitos analistas, descreviam os "formigas" também como "*paus-de-arara de ouro", "bóias-frias do ouro"* e "*lumpemproletariado do garimpo*", numa clara alusão não apenas ao seu papel mais baixo na hierarquia social do garimpo, mas também numa referência às origens e condição (nordestinos migrantes) da grande maioria desses homens. Mas entre as diferenciações internas, os "formigas" adquiriam vários nomes: "A terra e os homens se confundem: cutias (os que carregam o cascalho de barro e ficam com a pele vermelha), porcões (pintados de preto, trabalham na lama negra), melexetes (sempre encharcados, trabalham nos alagados do fundo do tilim)" (KOTSCHO, 1984, p. 40-41).

Para a "classe alta" do garimpo não se encontra na literatura e na bibliografia a mesma variedade de denominações, mas sabe-se que estes seriam os donos-de-barrancos, que tanto podiam ser garimpeiros pobres que teriam encontrado uma significativa quantidade de ouro e adquirido grandes

---

[42] Essa escada era chamada pelos garimpeiros, instrutivamente, de "*adeus mamãe".*
[43] Ver fotos de Sebastião Salgado.

porcentagens em muitos barrancos (e aí uma amostra de ascensão social no garimpo), quanto empresários do garimpo, ou seja, pessoas de classe média ou alta que conseguiriam barrancos através da compra de porcentagens de garimpeiros *blefados*, ou então que lucrariam intermediando tais negociações. Além disso, havia a classe dirigente, denominada pelos garimpeiros como simplesmente "a coordenação", composta por militares e agentes do Serviço Nacional de Informação, cuja expressão máxima era o Major Curió, além de técnicos e altos funcionários do Departamento Nacional de Pesquisa Mineral e da DOCEGEO, uma subsidiária da Companhia Vale do Rio Doce à época. Já a classe média do garimpo seriam os "meia-praças":

> Entre os "capitalistas" e os "diaristas" ficam os "meias-praças", a classe média do garimpo que joga na loteria: eles têm direito de 1 a 5% do que for apurado em ouro no barranco e, enquanto isso não acontece, trabalham em troca de comida fornecida pelo dono-da-cata. (KOTSCHO, 1984, p. 19).

Além disso, nesse micro-cosmo confinado, havia os elementos "marginais" que entravam de forma clandestina furando as cercas, e por isso eram chamados de "*furões*". Uma vez dentro do garimpo os *furões* tinham que mesclar-se à "população local" de garimpeiros, mas eram quase sempre descobertos e expulsos do garimpo, o que não impedia muitos deles de tentar (e conseguir) novamente entrar, apesar da vigilância, mais ou menos atenta[44] dos "*fedecas*" ou "*homens das botas*", como eram chamados os policiais federais que faziam o papel de segurança e porteiro do garimpo.

Mas estar sob a "*taca da federal*", apesar da negatividade do significado dessa expressão, que, do que se desprende do romance realista de Lestra, Nardi e Cardoso (2002) quer dizer, grosso modo, estar sujeito à violência e o arbítrio policial, também traz algumas vantagens, pelo menos em Serra Pelada. Muitos autores, mesmo os mais críticos da maneira como foi feita a intervenção federal em Serra Pelada reconhecem que, ao menos no início desta, priorizou-se uma distribuição equitativa e igualitária dos barrancos: "Os barrancos eram sorteados (...) se procurava retirar do

[44] Durante a candidatura de Curió para deputado federal, a vigilância tornou-se mais branda, o que era compreensível como estratégia para ganhar a simpatia e principalmente, aumentar o número de eleitores garimpeiros. Alguns críticos diziam que, durante sua campanha política, o título de eleitor era a senha de passe para o garimpo.

garimpo os ‘bamburrados’ para dar vez a outros ainda não afortunados. Embora tudo sob regime de ameaça e força ostensiva” (GUERREIRO, 1984, p. 96)

> No começo, é certo, ainda havia uma preocupação com a distribuição da renda no garimpo e Curió chegou a ser chamado de “socialista”. (...) estudava-se uma forma de tirar do garimpo os que bamburravam, sem violência, para evitar que aumentasse a desproporção entre dono-de-catas e empregados. (KOTSCHO, 1984, p. 18).

Entre outros pontos considerados pelos autores como positivos da intervenção, estão as melhorias sociais no local (mesmo que insuficientes para uma população que chegou a 80.000 pessoas), como atendimento médico, e a diminuição do descaminho/desvio do ouro através da compra do ouro autorizada, realizada pela Caixa Econômica Federal.

Por outro lado, há relatos de que a Caixa (e a DOCEGEO, também por um tempo responsável por essa função) em Serra Pelada compraria apenas o ouro, desprezando outros metais descobertos junto dele, como o paládio (um metal também muito valioso), por exemplo. Kotscho (1984) traz a fala denunciadora de Antônio Mineiro, garimpeiro e filho de garimpeiro, líder da Delegacia Regional do Sindicato Nacional dos garimpeiros, sobre essa questão: “Graças a Deus, eles (DOCEGEO) vão embora até o fim do ano. Chegaram a descontar até 30% do ouro que a gente entregava, alegando impurezas. Mas essas impurezas são paládium, que vale mais do que o ouro. Ninguém sabe para onde foi esse paládium. O garimpeiro não faz questão de ser descontado, desde que esse dinheiro seja para o governo pagar a nossa dívida externa”. (KOTSCHO, 1984, p. 74)[45]

[45] Os descontos realizados em cima do ouro apurado pelos garimpeiros desencadeou uma questão judicial, que, ao que tudo indica, ainda foi resolvida, entre associações de garimpeiros de Serra Pelada e a Caixa Econômica Federal. De acordo com as últimas notícias divulgadas na mídia digital (ver: <http://cd.jusbrasil.com.br/noticias/256894/cef-diz-que-recursos-de-serra-pelada-chegarao-aos-garimpeiros>) as associações reivindicam a devolução dos recursos (que somam em torno de R$220 milhões) sob a forma de investimento na aposentadoria dos garimpeiros e/ou em obras destinadas a melhorar a garimpagem manual, mas o Ministério Público Estadual solicitou a suspensão do processo alegando o descompasso entre os interesses das cooperativas e os dos garimpeiros.

O que fica patente nesse relato, além da desconfiança do garimpeiro nas instituições oficiais, é uma disputa entre os garimpeiros e a Cia Vale do Rio Doce (na figura da DOCEGEO), que, detentora dos direitos legais sobre a área, precisou suportar a invasão garimpeira durante uma "guerra de nervos" em que as datas para o fechamento do garimpo eram cada vez mais adiadas em nome da declarada "válvula de escape"[46] para conflitos sociais no qual se converteu Serra Pelada, além de interesses políticos de Curió e de uma nova elite que surgia com (ou em função)[47] dos *bamburros*[48]. Para além destes, havia empresas privadas (nacionais e multinacionais) que tinham todo o interesse em ver os garimpeiros fora de Serra Pelada para entrar com a mecanização (as quais foram explicitamente nomeadas por Curió).[49]

Em meio a estes embates, começaram a circular boatos sobre as tentativas do governo de retardar ao máximo a extração de ouro através dos episódicos fechamentos do garimpo para obras de terraplanagem a fim de proporcionar condições de segurança para os garimpeiros. Dizia-se entre estes que a ordem do governo era "*água no tilim e segurança nos homens"*, ou seja, não mais tirar a água do fundo do *tilim* e mandar fazer a segurança, o rebaixamento das encostas, ambos para impedir a constância do trabalho dos garimpeiros (KOTSCHO, 1984).

É através destas tensões que se pode entender melhor o prestígio adquirido frente aos garimpeiros de Sebastião Rodrigues de Moura ou simplesmente "Major Curió", como era normalmente chamado. Enquanto agente secreto do Serviço Nacional de Informação (SNI) durante a ditadura militar, Curió foi escalado para uma série de missões em áreas de tensão social em diferentes partes do Brasil.[50] Tendo participado do combate à Guerrilha do Araguaia[51] na mesma região de Serra Pelada, Curió foi o

---

[46] De acordo com grande parte da bibliografia consultada, inicialmente deixar os garimpeiros extrair ouro de Serra Pelada era uma maneira de controlar e agradar homens pobres e potencialmente desordeiros (muitos já estavam envolvidos em conflitos de terra no Pará e no Nordeste).

[47] Refiro-me, entre outros, a empresários e investidores que injetavam dinheiro no garimpo.

[48] *Bamburrar*: tirar a sorte grande no garimpo, achar muito ouro, enriquecer. O contrário do *bamburro* é o *blefe*, ou seja, ter azar no garimpo. Estar *blefado* ou *no blefo* significa estar sem ouro, em uma situação financeira ruim. Meus interlocutores no garimpo também utilizam a variante *brefo*, com o mesmo significado.

[49] Ver a entrevista de Curió concedida ao jornal Folha de São Paulo em Kotscho (1984).

[50] Segundo ele mesmo em entrevista concedida a Ricardo Kotscho (1984), missões em Alagamar, na Paraíba, Encruzilhada Natalino, no Rio Grande do Sul e Serra Pelada no Pará.

[51] Movimento guerrilheiro do Partido Comunista do Brasil (PcdoB) existente na região amazônica brasileira, ao longo do rio Araguaia, entre 1972 e 1975. Ver Alves Filho (2000).

homem escolhido pela ditadura para controlar este garimpo considerado questão de "segurança nacional" em função de seu rico subsolo[52].

Para além da instalação de um regime militarista em um garimpo cercado, Curió foi mais que um comandante de quartel ao centralizar a principal reivindicação dos garimpeiros em suas mãos. "O garimpo para os garimpeiros", bandeira exibida por ele, inicialmente bem vista pelo governo militar (o controle sobre o garimpo e o prestígio frente aos garimpeiros), tornou-se um problema a partir do momento em que Curió toma o lado dos garimpeiros (e da nova elite do garimpo), comprometendo-se a lutar para a manutenção da abertura do garimpo e indispondo-se necessariamente, com a Companhia Vale do Rio Doce/DOCEGEO e de pessoas e empresas interessadas na mecanização e que exerciam grande pressão. O governo, na figura do então presidente Figueiredo, num malabarismo de quem precisa agradar tanto a grande empresa, de um lado, quanto os pequenos e grandes garimpeiros, de outro, mudou de opinião e comportamento diversas vezes.[53] Tal oscilação parece ter fortalecido Curió como mediador (e advogado dos garimpeiros) nas questões do garimpo, tendo sido seu nome definitivamente associado a Serra Pelada e este garimpo à sua pessoa. Ao se referir a Curió, Manoel Guerreiro dá ênfase aos aspectos estruturais que explicariam seu prestígio e poder, ou seja, a existência de toda uma rede de controle e intervenção estatal já presente na região:

> (...) o novo poder representado pelo Major Curió não é pessoal e nem surgiu apenas da intervenção no garimpo de Serra Pelada.

---

[52] Durante a pesquisa de campo tive a oportunidade de conversar com um militar aposentado ("Lucídio") que também trabalhou para o SNI e conheceu pessoalmente Curió, tendo sido designado para atuar na guerrilha do Suriname iniciada em 1986: Lucídio esteve em muitos garimpos amazônicos, testemunhando e fazendo parte mesmo do crescente sistema de intervenção do governo federal nessas áreas tidas como de segurança nacional em função de seu rico subsolo. Estrategicamente calculadas, como se antevê pelo próprio envolvimento de agentes secretos, essas intervenções não ocorriam em qualquer garimpo, mas apenas nos que fossem considerados uma ameaça à segurança nacional. Seja qual for o significado de "segurança nacional" em uma ditadura, a questão é que Serra Pelada estava em uma área desde algum tempo tensa, alvo de conflitos e projetos, na qual a descoberta de toneladas de ouro só fez aumentar disputas e pretensões. Pelo próprio caráter do serviço realizado por Lucídio no SNI pouco pude saber sobre os detalhes de sua atuação no Suriname durante a guerrilha, mas esta parecia estar de alguma forma, atrelada aos garimpos daquele país.

[53] Como por exemplo, quando prometeu em visita a Serra Pelada que iria manter o garimpo aberto para logo em seguida propor fechá-lo.

> A intervenção no Sul do Pará se fez através de um conjunto de órgão e programas comandados pelo Governo Federal, com centro decisório no Conselho de Segurança Nacional. O caso da intervenção em Serra Pelada é apenas mais um episódio no processo intervencionista que inclui as ações do INCRA, do GETAT, da PF, do Programa Grande Carajás e outros. (GUERREIRO, 1984, p. 93)

Como já foi dito, esses aspectos foram extremamente importantes, mas sozinhos não explicam a popularidade, o prestígio e o poder de Curió frente aos garimpeiros. O repórter Ricardo Kotscho (1984), ao entrevistá-lo sugere que ele teria instaurado uma espécie de "militarismo populista", do que este autor pôde depreender dos inúmeros garimpeiros entrevistados que concluíam: "Para nós, é Deus no céu e Curió na terra" (KOTSCHO, 1984, p. 43). Poderíamos pensar que ele foi um líder carismático[54] que entrou no garimpo (e na política) por vias burocráticas (e autoritárias). Mas o mais importante é que Curió aglutinou sob si próprio demandas populares (e também de uma nova classe bamburrada) e foi responsável em grande parte pela formação da principal organização de garimpeiros da região. Tal entidade, mesmo tendo sido denunciado por alguns críticos como "aparelhado" pelo Estado, (e, portanto, tido como pouco representativo da massa de garimpeiros pobres) e tendo sido inegavelmente instrumental para a carreira política de Curió, pode ser pensado como um marco para a luta política dos garimpeiros frente às investidas de grandes empresas. A existência e proliferação de associações, cooperativas e sindicatos de garimpeiros pela região norte do Brasil podem ser lidas como um emblema da consolidação política na luta entre a garimpagem (manual ou semi-mecanizada) e a mineração empresarial.[55]

Acredito que os sindicatos, a partir de sua principal reivindicação de garantir o direito de garimpar, marquem, de certa forma, uma nova fase, não apenas enquanto movimento de luta mais ou menos atuante, mas enquanto indício de uma nova interferência crescente (e mais ou menos oportuna, sob o ponto de vista dos garimpeiros) do Estado nacional na garimpagem. Nesse sentido, Serra Pelada foi emblemática para mostrar como o Estado pode

---

[54] Ver, para o conceito de carisma e dominação carismática, Max Weber (2000).

[55] Embora esse não seja seu único significado. Veremos, no decorrer deste capítulo, como, especialmente a partir da Constituição Federal de 1988, a sindicalização de garimpeiros tomou o caráter de obrigatoriedade em sua relação legítima com o Estado brasileiro.

desempenhar diferentes papéis e aliar-se a diversos interesses, ora dos garimpeiros, ora das grandes empresas. Frente a essa inconstância e a fortes interesses, formar sindicatos foi um dos caminhos possíveis para que um ator sempre visto como individual, o garimpeiro ou o faiscador, mostrasse sua força coletiva, e que como coletivo pudesse mais facilmente negociar, às vezes pela lei, às vezes pela (ameaça da) força através da imposição de sua presença. A fala do presidente da União das Associações de Garimpeiros da Amazônia Legal em 1987 exemplifica sucintamente como os garimpeiros percebiam, naquele momento, sua luta: "Nós fizemos a reforma mineral antes da reforma agrária. Sem recursos da lei, com recursos da ocupação" (José Altino, então presidente da União das Associações de Garimpeiros da Amazônia Legal em 1987, *apud* GASPAR, 1990, p. 20).

Portanto, talvez pareça justo dizer que Curió tanto usou como foi usado pelo governo militar, da mesma forma como usou e foi usado pelos garimpeiros, embora seja difícil saber em que medida. De toda forma, mesmo na cidade em que deu nome, "Curionópolis", ele continua polêmico. Lembro de ter sido advertida por entrevistados próximos para que, ao chegar ao Sul do Pará, não pronunciar esse nome em demasia, a fim de evitar polêmicas e mal-entendidos que poderiam causar (ainda hoje) problemas.

Atualmente Serra Pelada é considerada um "garimpo morto", onde remanescentes associações de garimpeiros locais criadas no esteio do *rush* dos anos 80 negociam com uma mineradora canadense, porcentagens quanto a um ouro apurado de forma altamente mecanizada[56]. Antigos garimpeiros associados (bem como os descendentes de muitos que já faleceram) ainda lutam para receber sua parte, em um contexto onde muitas vezes nem as associações e nem sindicatos parecem convergir[57]. Garimpar com técnicas

---

[56] Em 2007 a maior cooperativa de garimpeiros de Serra Pelada (Coomigasp) obteve do governo federal o direito minerário para pesquisar ouro em Serra Pelada. A partir daí formou junto com a mineradora canadense (Colossus mineração Ltda), a Serra Pelada Companhia de Desenvolvimento Mineral (SPCDM). (Ver: <http://www.cprm.gov.br/imprensa/Site/pdf/Clipping/serra.pdf>). O contrato inicial previa porcentagens de 49% para os garimpeiros e 51% para os canadenses, mas foi posteriormente alterado para 25% e 75% respectivamente, o que resultou em atuais discussões e desentendimentos entre as partes. Segundo informações disponíveis na mídia Atualmente a Coomigasp luta na justiça para a alteração do contrato para o que foi previsto inicialmente e a empresa canadense parou grande parte das atividades na mina (Ver: <http://www.diarioonline.com.br/noticias/para/noticia-274776-mineradora-de-serra-pelada-vai-a-falencia.html>).

[57] Ligados à Serra Pelada há muitas entidades de garimpeiros como a Cooperativa Mista dos Garimpeiros de Serra Pelada (Coomigasp), a Associação Nacional de Garimpeiros de

rudimentares na profunda cava alagada que já foi serra, tornou-se totalmente inviável para antigos garimpeiros que ficaram no vilarejo sobrevivendo de pequenas quantidades de ouro retiradas de seus quintais, de atividades informais, e mais recentemente, ao ligeiro florescimento econômico ligado a retomada mecanizada da mina.

Figura 03 – O lago que era serra

Fonte: Acervo pessoal, 28/09/2010.

Finalmente, por tudo o que foi dito até aqui, apesar de Serra Pelada ser um garimpo "atípico" (especialmente em comparação com o desenvolvimento e gestão dos garimpos do Vale do Tapajós, como veremos a seguir), sua história dramática e meteórica traz elementos emblemáticos e de longa duração para pensarmos a complexa relação entre o Estado

Serra Pelada (Agasp), o Sindicato dos Garimpeiros de Serra Pelada (Singasp) e a Frente de Defesa dos Direitos dos Garimpeiros de Serra Pelada (Freddigasp) e em muitos pleitos ligados a reivindicações dos garimpeiros tais entidades parecem ora convergir, ora divergir. Um exemplo de tais tensões é a alta rotatividade de dirigentes e o assassinato de alguns líderes garimpeiros ligados a estas entidades.

brasileiro e a garimpagem: carrega elementos de um passado colonial ao mesmo tempo em que se reflete nas principais questões que envolvem garimpos e garimpeiros ainda hoje. Gestão e auto-organização, conflitos com a lei formal e disputas com o setor formal de mineração não parecem-nos apenas questões práticas com as quais os envolvidos nessa forma de produção econômica precisam e precisaram lidar cotidianamente. Além disso, tais questões parecem ser a base mesma sobre como tais agentes percebem-se e são percebidos.

Nesse sentido, Serra Pelada não foi somente um marco entre duas etapas da garimpagem no Brasil, mesmo que sua história tenha marcado em definitivo (técnicas de extração de ouro, multiplicidade de agentes – e questões sociais - envolvidos) a maneira como se organizaria a garimpagem a partir desse episódio limite Simbolizando o auge da corrida do ouro na Amazônia brasileira, tornou-se, na memória coletiva, uma espécie de arquétipo do ciclo do ouro no país. Ao nível individual, garimpeiros entrevistados que buscaram fortuna em Serra Pelada parecem somar status pessoal frente a outros que não mesclaram sua trajetória pessoal com a história particular desse garimpo. Ter garimpado em Serra Pelada no início dos anos 80 provoca admiração e respeito, constituindo-se em uma insígnia a mais para a constituição de um sujeito múltiplo e atravessado por muitos pertencimentos que extravasam a(da) palavra "garimpeiro".

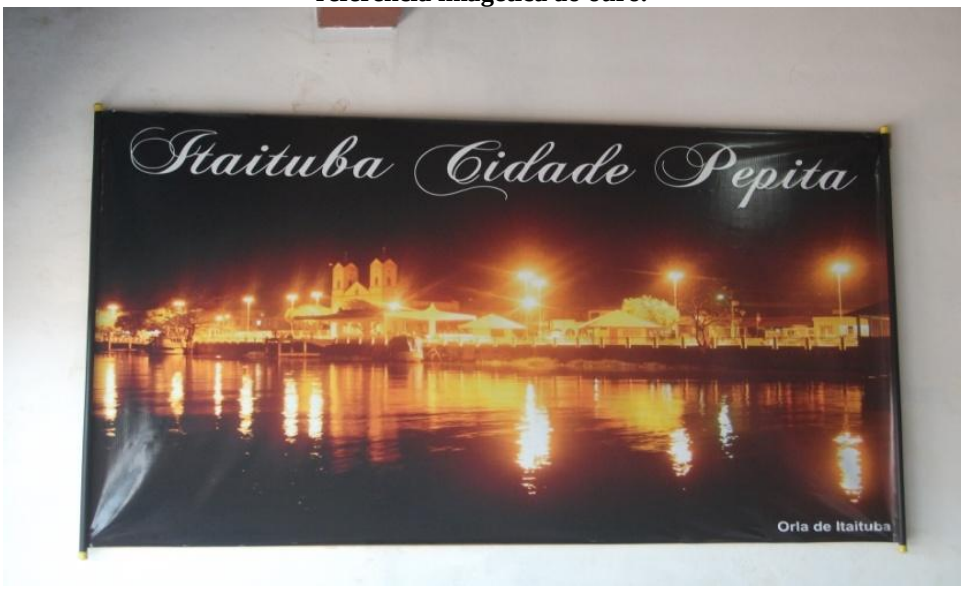
1.2 O urbano na floresta: Itaituba e o ciclo do ouro na Amazônia

Se Serra Pelada consagrou-se, nos anos oitenta como emblema da corrida do ouro, a história da garimpagem amazônica é mais antiga. Inicialmente menos visibilizada e anterior aos grandes projetos e planos de ocupação e desenvolvimento da região, a exploração de ouro no Vale do Tapajós inicia-se no já no final da década de 1950 (Gaspar, 1990; Maira Le Moal, 2007; Mathis, Brito e Brüseke, 1997), quando outros produtos extrativos (tais como a Juta e a Pimenta-do-reino pós economia da borracha) não conseguiam mais alavancar a economia da região (Guimarães, 2010)[58].

[58] Antes deste período, as primeiras referências às ocorrências de ouro no Tapajós datam da metade do século XVIII, mas são incursões esporádicas e que não obtiveram êxito (Ver GASPAR, 1990).

Ao dizer que o início do ciclo do ouro na Amazônia brasileira deu-se na região do Vale do Tapajós[59], estou considerando o ciclo do ouro da mesma forma que o considera a bibliografia existente sobre o tema, ou seja, como a exploração de ouro realizada de forma mais sistemática e intensiva. Essa exploração absorveu grande parte da mão de obra que já estava nos seringais, formada grandemente por nordestinos conhecidos como "soldados da borracha" (GASPAR, 1990), e trouxe, especialmente com o advento da descoberta de ouro em Serra Pelada, em fins da década de 70 e início da década de 80, contingentes populacionais de diversas regiões do país, principalmente da região nordeste, e dentro desta, com destaque para o Maranhão.

Figura 04 – Quadro na parede de uma Casa de Compra de Ouro em Itaituba, a orla da cidade à noite vista do Rio Tapajós. O título do quadro "Itaituba, Cidade Pepita" alude à garimpagem e o brilho das luzes noturnas de tom amarelado parece fazer referência imagética ao ouro.



Fonte: Acervo pessoal, novembro de 2012.

[59] Mathis, Brito e Brüseke (1997) lembram que na década de 60, além da região do Tapajós, havia focos de garimpagem em outros municípios paraenses tais como: São Félix do Xingú, Altamira, Marabá, Ameirim, Oriximiná, Gurupi, Jacundá, entre outros.

Figura 05 – Monumento na orla de Itaituba representando uma batéia com uma pepita, símbolos da garimpagem de ouro.

Fonte: Acervo pessoal, março de 2012.

Itaituba, cidade polo da área, localizada na região oeste do estado do Pará, é uma cidade muita antiga, que nasceu do extrativismo vegetal, da exploração das chamadas "drogas do sertão"[60] em 1856 e "*figura entre aquelas cidades que fizeram o esplendor da Amazônia, no ciclo da borracha*" (GASPAR, 1990, p. 30). Além disso, sua paisagem foi fortemente marcada pela exploração do ouro no Vale do Tapajós, cujo auge, no início dos anos 80, trouxe mudanças significativas com o imenso afluxo de pessoas de diversos estados do país, tendo sua população dobrado de

[60] Especiarias tais como: salsaparrilha, cravo, baunilha, puxuri, cacau, canela e pimenta.

tamanho entre os anos de 1978 e 1981[61], pelo que Itaituba ganhou a alcunha de “cidade pepita”.

Em 1991, com a emancipação de Jacareacanga, Novo Progresso e Trairão, Itaituba deixa de ser o maior município em extensão territorial do Brasil para se tornar o 13º no país e o 5º no Pará (atrás de Altamira, Oriximiná, São Félix do Xingú e Almeirim) com território atual de 62.040, 11 Km2 e população residente de 97.493 pessoas (sendo 49.621 homens e 47.812 mulheres). Quanto à Educação e à Saúde, Itaituba conta com 149 estabelecimentos de ensino e 39 estabelecimentos de saúde. Destes, 27 são atendidos pelo SUS (BRASIL, 2012).

Em relação aos transportes, a cidade possui rede hidroviária, rodoviária e aeroviária. Banhada pelo Rio Tapajós, da orla de Itaituba saem diariamente barcos e lanchas levando cargas, encomendas e passageiros para Santarém/PA,[62] além de pequenas e rápidas embarcações chamadas “voadeiras” que atravessam a outra margem do rio Tapajós para o distrito de Miritituba. O acesso pelos rios constitui-se no padrão de ocupação populacional característico das cidades mais antigas da Amazônia. Para a socióloga Edna Castro (2009) a urbanização da Amazônia configura-se em dois momentos que correspondem a dois padrões de ocupação urbana: o período da intensificação da exploração da borracha, modelo de expansão urbana que se dava através dos rios com a ocupação de seus vales, e o período da expansão da fronteira agrícola:

> (iniciado) a partir de 1966, intensificando-se nos anos 1970 e 1980 com os programas governamentais de expansão da fronteira agrícola associados às estruturas urbanas – existentes e planejadas – para onde se dirigiam os investimentos públicos, se fortaleciam instituições e se concentrava a demanda de trabalho por parte de migrantes que chegavam em fluxos intensos e crescentes (CASTRO, 2009, p. 25-26).

[61] De aproximadamente 18.000 moradores em 1978, Itaituba passou a contar com 40.000 habitantes em 1981 (LESTRA; NARDI, 1982). O Censo de 2010 aponta 97.493 habitantes (BRASIL, 2012).

[62] De onde seguem, quase diariamente, para Manaus/AM, Macapá/AP, Belém/PA e Altamira/PA. A viagem de barco de Itaituba a Santarém demora 17 horas. O mesmo trecho pode ser percorrido em 9 horas, por lancha.

O avanço da fronteira agrícola trouxe mudanças dos padrões de organização espacial e se deu a partir das cidades já existentes localizadas às margens dos cursos d'água. Do padrão inicial de ocupação de *rio-várzea-floresta* (que escoava a produção da borracha) expandiu-se e diversificou-se a ocupação territorial pelo padrão *estrada-terra firme-subsolo* (GONÇALVES, 2001 *apud* ROCHA, 2005). Entre outras cidades amazônicas citadas por Edna Castro, este foi o caso de Santarém e Itaituba, cujas "práticas tradicionais de organização da economia e das relações com o interland *rural*" (CASTRO, 2009, p. 23) serviram de base ao povoamento induzido pelos planos governamentais.

Figura 06 – Atoleiro na transgarimpeira.

Fonte: Acervo pessoal, março de 2012.

Itaituba é cortada pela BR-230 (Rodovia Transamazônica) e pela BR-163 (Cuiabá-Santarém). Construídas na década de 1970[63] sob a égide do programa de Integração Nacional do governo militar, as duas rodovias são em grande parte não pavimentadas, sendo alguns trechos de difícil trânsito

[63] Também na década de 70 (1975) foi inaugurado em Itaituba o 53º Batalhão de Infantaria da Selva (53º BIS), órgão militar do Exército Brasileiro.

na época das chuvas amazônicas (de Outubro a Março). Além disso, a estrada Transgarimpeira liga a BR-163 na altura de Moraes de Almeida ao Creporizão, ambos distritos de Itaituba. Construída no início da década de 1980 com recursos do governo federal[64] com o claro intuito de escoar a produção dos garimpos,[65] a Transgarimpeira tem 192 km de extensão e importância estratégica no abastecimento dos garimpos da região. Apesar disso, nunca foi asfaltada sendo quase intrafegável na época das chuvas.

Em uma área adjacente à rodovia Transamazônica encontra-se o aeroporto de Itaituba, servido por linhas regulares das empresas Trip e Sete Linhas áreas, com voos diários para Santarém/PA, Altamira/PA, Belém/PA e Manaus/AM, e serviço de táxi-aéreo. Este último, com seus aviões monomotores, é grandemente responsável pelo deslocamento de cargas e pessoas para os garimpos da região, especialmente aqueles que não têm acesso rodoviário ou quando este se torna difícil ou inviável. Na década de 80 o aeroporto de Itaituba foi considerado o 3º mais movimentado do mundo, com uma média de 400 pousos e decolagens por dia, segundo o *site* da prefeitura.[66] É desta época um episódio recorrente na memória de antigos moradores: quando um avião "pousou em cima de outro" devido o intenso trânsito de aeronaves motivado pelo auge da febre do ouro na região.

A região do Vale do Tapajós, localizada nos atuais municípios de Itaituba, Jacareacanga, Trairão e Novo Progresso, e centrada no interflúvio dos rios Tapajós e Jamanxim, é considerada o maior Distrito Aurífero do Brasil com área superior a 100.000 Km^2 (LE MOAL, 2007; AMORAS, 1991, p. 3). Em 1990 contava com mais de 500 pontos de garimpagem, servidos por 320 pistas de pouso, onde estavam distribuídos mais de 100 mil garimpeiros (AMORAS, 1991). Os números mais recentes encontrados são de 2007 que indicam 2.000 pontos de garimpagem, 500 pistas de pouso e 70.000 pessoas vivendo em função do garimpo (BRASIL, 2007)[67]

Não é a toa que a maior parte dos estudos encontrados sobre garimpagem na Amazônia refere-se à região do Vale do Tapajós, já que a região foi berço de uma intensa atividade garimpeira durante quatro décadas

---

[64] Em 2010 a estrada passou para o âmbito Estadual.

[65] Segundo informações de garimpeiros antigos, na época da construção da Transgarimpeira o governo federal prometeu colocar uma sede da Caixa Econômica Federal no Creporizão a fim de comprar o ouro produzido nos garimpos, mas isso nunca aconteceu.

[66] <http://*www.itaituba.pa.gov.br*>, *acesso em 30/05/2013.*

[67] A população de Itaituba em 2007 era de 118.194 pessoas (IBGE, 2007). Assim, em torno de 60% da população vivia em função dos garimpos, um número bastante expressivo.

(1950-1990) e mesmo com o arrefecimento da garimpagem a partir de 1990, ainda hoje existem muitos garimpos em funcionamento, caracterizando, junto de outras atividades como a pecuária e a extração de madeira, a economia da região.

Figura 07 – Quadro na parede de um restaurante em Itaituba

Fonte: Acervo pessoal, abril de 2012.

É interessante observar que na fase inicial da garimpagem na região do Vale do Tapajós, aos fins da década de 1950 e década de 1960, Santarém, mais antiga e mais populosa, conhecida como "pérola do Tapajós", era apontada (de acordo com a bibliografia e a memória de garimpeiros mais antigos) como a cidade referência para os garimpos da região, em detrimento de Itaituba. Era naquela, mais do que nesta, que se concentrava o comércio de gêneros que abasteciam os garimpos, bem como era ali que já se encontravam os compradores de ouro particulares, independentes ou representantes de agências do sul (KNOPF, 1978).

Foi a partir dos anos 70, com a crescente chegada de migrantes propiciada pela construção das rodovias, e grandemente engajados em programas de desenvolvimento e povoamento governamentais, tais como as

agrovilas,[68] que Itaituba adquire destaque como cidade polo da garimpagem na região. O auge desse processo se daria nos anos 80 e perduraria até o início da década seguinte, com o arrefecimento da garimpagem. Veremos agora como essas mudanças, relacionadas em grande parte com a modificação do padrão de ocupação amazônica, afetaram a garimpagem na região e permitiram sua classificação em diferentes períodos de tempo.

1.3 Do artesanato a manufatura: capital e trabalho nos garimpos amazônicos

A garimpagem na região do Vale do Tapajós passou por transformações que nos possibilitam falar em diferentes "fases do garimpo" (GASPAR, 1990; MATHIS; BRITO; BRÜSEKE, 1997; MATHIS, 1995a; 1995b; 1998; SILVA, 2012; entre outros) no que diz respeito a diferenças no modo de organização do sistema de extração de ouro, tais como a entrada e incremento de maquinário, como o crescente interesse de empresas mineradoras nas áreas já tradicionais de garimpagem. Tais mudanças refletem-se nas próprias relações sociais entre as pessoas envolvidas na garimpagem.

De acordo com a bibliografia, a primeira forma estabelecida foi o que se convencionou chamar de "garimpo manual". É caracterizado pelo uso de instrumentos rudimentares e pouca ou nenhuma especialização da mão de obra. Este tipo de garimpo surge de forma "espontânea" em lugares como o Vale do Tapajós e absorve grande parte dos trabalhadores do seringal, que de longe preferiam o garimpo ao trabalho nos seringais, chegando mesmo o garimpo a ser responsabilizado pelo seu esvaziamento: "Para os seringalistas, não é o declínio do seringal que leva o trabalhador para o garimpo, mas o garimpo esvazia o seringal" (GASPAR, 1990, p. 52).

A preferência desses trabalhadores pelo garimpo justifica-se não apenas pela quantidade de ouro encontrada e com ela o aumento de seus ganhos, mas pelo próprio sistema de trabalho, já que os seringueiros geralmente não tinham terra (trabalhavam nas terras do seringalista); se as tinham, era impossível subsistir nelas e mantê-las. Os novos garimpeiros que eram antigos seringueiros viam no garimpo relações de poder menos fortes (ou ainda não consolidadas), o que abria a possibilidade de que se

[68] Programas de povoamento ou colonização por núcleos de assentamento rural idealizados e construídos no interior da Amazônia durante os governos militares na mencionada época.

tornassem trabalhadores autônomos sem patrão. Em entrevistas realizadas por Gaspar (1990) aparece clara a divisão realizada por esses trabalhadores entre o que podemos denominar de um "antes no seringal" e um "depois nos garimpos", sendo o primeiro representado como o "cativeiro"[69] em um poder arbitrário e oligárquico, e o segundo como a "liberdade" e a esperança do *bamburro*. A autora calcula, para o caso do Tapajós nessa primeira fase do garimpo, que 70% da força de trabalho era formada por ex-seringueiros – a grande maioria, como já visto, migrantes ou descendentes de migrantes nordestinos (conhecidos como "soldados da borracha"), e 30% tinham origem urbana (a maior parte proveniente da cidade de Santarém). Esses últimos se autodenominavam "sem profissão" e apresentam elementos comuns com o primeiro grupo, tal qual o trajeto por várias atividades de trabalho no mercado informal, ou seja, uma situação de instabilidade permanente.

Além disso, a autora fala da vinda para os garimpos do Tapajós nessa primeira fase, de estrangeiros conhecidos como "crioulos", que segundo relatos de antigos moradores de Itaituba, vieram de outros garimpos "do Oiapoque, Caxambu, Calçoene", sendo a maior parte proveniente da "Guiana Francesa, Holandesa, (...) de Santa Lúcia". Embora não tenhamos dados suficientes para aprofundar essa discussão, considero essa uma informação de suma importância para abordar a questão do trânsito de brasileiros/as para garimpos do Suriname e da Guiana Francesa, pois sugere um "caminho de mão-dupla"[70] pouco conhecido ou mencionado

[69] Os migrantes entrevistados por Guedes (2011), também caracterizam o período anterior à ida para o garimpo como um "cativeiro sem perspectivas", o que parece reforçar uma ideia do garimpo como um espaço de maior autonomia e possibilidade de ascensão social.

[70] Também encontrei relatos dessa situação entre meus interlocutores. Talvez o mais antigo desses relatos tenha sido o de Seu Pereira, antigo garimpeiro de ouro e diamantes, morador de Itaituba/PA de aproximadamente 80 anos. Pereira relata que em 1962 encontrou em um hotel de Santarém/PA um amigo "francês lá das Guianas" que havia conhecido tempos antes em Macapá/AP. Este homem, casado com uma brasileira, era ourives em Macapá/AP, tinha uma equipe de trabalho em um ponto de garimpagem próximo de Fordlândia/PA e estava interessado em extrair diamantes na época. Conhecedor da experiência de Pereira no assunto, o convidou para trabalhar em sua equipe. Segundo Pereira, seu conhecido era "estudado assim em negócio de tecnologia. Ele entendia de tudo", mas não possuía conhecimento prático na garimpagem de diamantes e por isso havia contratado um "encarregado" (gerente) paraibano que estava "dando prejuízo pro preto". Comento com meu interlocutor sobre a presença de pessoas oriundas das Guianas nos garimpos brasileiros da época e ele que confirma: "eles já andavam por aqui". Ainda de acordo com Pereira, no início dos anos 60 pouco se falava em ouro, a garimpagem na região (ou ao menos as

pela bibliografia. De acordo com Gaspar (1990) até o início dos anos 90 não se tinha registro de nenhum deles, mas apenas relatos.

Embora o mais comum seja relacionar a garimpagem manual com o sistema de meia-praça, alguns autores indicam que em um primeiro momento prevaleceu o "sistema de diária" pelo qual os trabalhadores receberiam uma quantia diária fixa (em ouro) (MATHIS, 1995b; RODRIGUES, 1996). No "sistema de meia-praça",

> o dono de serviço, baixão ou barranco[71] se associa a um grupo de peões, estabelecendo que o ouro apurado no empreendimento renderá metade para o titular e outra metade para os peões. As despesas de rancho[72] e ferramenta são de responsabilidade do dono do serviço. (LESTRA; NARDI; CARDOSO, 2002).

Assim, metade da produção em ouro fica com os "peões" e a outra metade com o dono do barranco, que é responsável pelas despesas alimentares e de ferramentas. Esse sistema, também chamado de "sistema de participação" apresenta uma forma de remuneração em que o ganho se dissocia do tempo de trabalho (salário), e associa-se ao valor do ouro e a produtividade da jazida.[73]

No início de alguns desses garimpos, quando ainda não havia pista de pouso para pequenos aviões, o abastecimento de víveres se dava através do *lançamento*. Trata-se de uma prática bastante utilizada no início da garimpagem na Amazônia brasileira, da década de 60 até meados dos anos

---

informações que circulavam entre os garimpeiros) era(m) mais voltada(s) para os diamantes.

[71] Unidade produtiva básica do garimpo. Assim um garimpo pode ter vários *"baixões*".

[72] O mesmo que alimentação. O "*rancho"* é formado por produtos alimentícios considerados de necessidade básica, tais como o sal, o óleo, a farinha, a carne seca, etc.. A diversidade de itens do rancho pode variar de acordo com a facilidade/dificuldade de acesso aos pontos de garimpagem. Garimpeiros antigos relatam que em garimpos recém-descobertos, relativamente isolados e sem estradas próximas, o rancho era reduzido e composto por produtos pouco perecíveis, os quais eram complementados comumente pela caça e pela pesca. Atualmente em função da relativa facilidade de acesso a muitos garimpos (especialmente os mais antigos e que contam com melhor infraestrutura) o rancho é comparativamente muito mais rico e variado.

[73] Esse "sistema de participação" parece aproximar-se ao "sistema de parceria" dos peões da agricultura.

80 através da qual se arremessavam produtos alimentícios, previa e cuidadosamente embalados, a partir de pequenos aviões em direção a clareiras abertas na mata. Os lançamentos eram previamente acertados pelo dono do garimpo com um piloto e "muitas vezes ocorria desses lançamentos serem financiados por pessoas ligadas à aviação, que, em contrapartida, ganhavam a exclusividade de voo sobre a pista nascente" (LIMA, 1994, p. 29).

Lestra e Nardi (1982) destacam o quanto a aviação foi responsável pelo desenvolvimento da garimpagem na região, criando uma relação simbiótica com os garimpos. Dessa forma, fazia-se chegar itens indispensáveis ao sistema de produção do ouro em lugares de difícil acesso terrestre ou aquático. Com isso, sucedeu-se a associação dos aviadores com os donos de garimpo para a construção das primeiras pistas de pouso de pequenos aviões,[74] com a participação dos primeiros nos custos e lucros da produção aurífera:

> A maior parte dos custos da garimpagem proveio do transporte aéreo e os pilotos passaram a ser, ao mesmo tempo, transportadores, conselheiros jurídicos e técnicos, financiadores e sócios dos garimpos, se integrando ao ciclo o ouro (....). (LESTRA; NARDI, 1982, p. 106).

Em meados dos anos 70, com a entrada de máquinas nos garimpos, surge a figura do "dono de par de máquinas".[75] O chamado "*par de máquinas"* é formado por duas bombas, conhecidas como *bico-jato* (para o desmonte hidráulico da terra) e *maraca* (bomba de sucção de cascalho) movidas por motores a diesel. A partir daí surge o que os garimpeiros chamam de "sistema de sociedade", "sistema de comissão" ou "porcentagem" no qual o dono do par de máquinas fica com 70% do produto da extração e os peões dividem entre si os 30% restantes. Da mesma forma que no sistema de meia-praça, o dono do par de máquinas aqui continua responsável por todas as despesas do trabalho, tais como a compra, a manutenção e o combustível das máquinas, alimentação e alojamento dos peões, etc. Neste sistema, embora aparentemente menos

[74] De acordo com Lestra e Nardi (1982), a primeira pista foi aberta em 1960 por Nilson Pinheiro, na área do Cuiú-Cuiú. Essa informação concorda com outras fontes bibliográficas (e mesmo literárias) e com o relato de antigos garimpeiros.
[75] Para cada par de máquinas (uma equipe de trabalho) em geral trabalham cinco pessoas.

vantajoso que o sistema de participação caracterizado pela figura do "meia-praça", foi bastante aceito pelos garimpeiros pois quando surgiu, o ouro estava valorizado no mercado. Portanto o ouro, mesmo em menor quantidade,[76] valia muito (MATHIS, 1995a).

No garimpo, a chamada "sociedade" se estabelece entre um dono de par de máquinas e seus trabalhadores, que se vêm como sócios do empreendimento:

> Sociedade é a interpretação comum que os donos de máquinas e os trabalhadores dão ao regime de trabalho para extrair um barranco. É um contrato informal que começa com o debreio[77] do barranco e termina com a despescagem[78] do ouro. O trabalhador entra com o trabalho e o dono da máquina com os meios de produção e a responsabilidade pelos custos da extração, inclusive a comida dos trabalhadores. As duas partes recebem uma parcela previamente estabelecida no resultado físico da extração (70:30). Depois da despescagem são (...) são livres para renovar ou não a sociedade. Essas regras são conhecidas pelos dois lados e ninguém as questiona. (MATHIS, 1995b, p. 9).

Para Armin Mathis, um dos primeiros cientistas políticos a teorizar sobre a garimpagem de ouro na Amazônia, os trabalhadores não tem relação com o dono da terra/dono do garimpo, que se relaciona apenas com o dono de par de máquinas através da cobrança de uma taxa pelo uso da terra (em geral 10%) ou através da obrigatoriedade de comprar todos os insumos da equipe, geralmente em um espaço chamado *cantina*, um barracão construído normalmente na cabeceira da pista de pouso mais próxima do garimpo. Isto se dá apenas quando o dono do garimpo é também dono da cantina, o que nem sempre acontece.

O período compreendido entre o final da década de 70 e início dos anos 80 é apontado pela bibliografia (LESTRA; NARDI, 1982; MATHIS,

---

[76] Referência à menor quantidade que ficava de posse dos peões, pois a produtividade com a entrada do chamado par de máquinas aumentou significativamente em comparação com a garimpagem estritamente manual.

[77] "Debreio. *S.m.* Trabalho de remoção da capa de um barranco (barro) com a finalidade de expor o cascalho, onde se encontra o ouro" (LESTRA; NARDI; CARDOSO, 2002, p. 256).

[78] Como me foi explicado pelos garimpeiros, a *despescagem* é a fase final do serviço no baixão, quando se faz a apuração do ouro e se divide as respectivas porcentagens dos trabalhadores e do dono do serviço.

1995b, etc.) como o início da fase semi-mecanizada do garimpo. Nesse período em geral destaca-se a chegada de pequenos empresários do centro-sul do país e a entrada de máquinas nos garimpos, que viriam a substituir em parte, as técnicas manuais de extração de ouro. Esses pequenos empresários se transformariam em novos donos de garimpo comprando a terra dos antigos donos que adquiriam direitos partir de uma regra informal, que definia a propriedade a partir da capacidade de uso da terra e do critério de anterioridade (quem descobriu ouro primeiro em uma área). Assim, os novos donos reconheciam o direito informal sobre o uso da terra, comprando tal direito, mesmo que não se tivessem títulos formais de propriedade.

De forma paradigmática, esse período é marcado pela maior intervenção estatal na Amazônia com projetos de desenvolvimento e colonização, construção de rodovias, intervenção direta no garimpo de Serra Pelada e intensificação da migração, não apenas de pessoas oriundas da região nordeste do Brasil, como também de pessoas vindas do centro-sul do país.

Para persistir no tempo tornando-se comunidades, esses garimpos tiveram que introduzir e se adaptar às mudanças, tais como o incremento no uso de maquinário frente a um ouro cada vez mais difícil (e com maiores custos – especialmente nos períodos de queda de preço) de ser retirado de forma manual ou com equipamentos rudimentares ou de pequeno porte e isso não se deu sem algumas mudanças na organização social do processo produtivo, onde atualmente aparece cada vez mais a figura do chamado "PCzeiro", pessoa que pilota as escavadeiras hidráulicas (chamadas de "PCs"). Diferente dos demais trabalhadores do baixão, este ganha por hora trabalhada (em torno de R$25,00 a R$40,00 por hora), sua função requer alguma especialização e seus ganhos significam um aumento na despesa do dono do serviço, que além de pagar a diária, precisa comprar ou alugar (esse é o caso mais corrente) a máquina de alguém[79].

[79] Um PCzeiro de aproximadamente 40 anos, paraense, contou-me que os donos de PCs cobram em torno de R$200,00/hora o aluguel da PC para os donos de garimpo ou de serviço/máquinas e que, alternativamente ao sistema em que o dono do serviço paga o PCzeiro, muitos deles (donos das PCs) responsabilizam-se pelo pagamento deste trabalhador. Este operador de PCs também me disse que o valor da hora trabalhada varia em função da oferta e procura por esta mão-de-obra e da acessibilidade da região. Assim, no Estado de Mato Grosso e na região de Marabá/PA e Parauapebas/PA, mais acessíveis e com maior disponibilidade de operadores de PCs em função de grandes obras (estradas, construção civil, empresas), a mão de obra é mais barata (em torno de R$25,00/hora): "nem

Em minha última ida aos garimpos do Tapajós, conheci Jonas, um jovem "PCzeiro" de vinte e poucos anos, cuja família, relativamente próspera em Itaituba, sempre teve ligações com o garimpo: o pai tem uma distribuidora de combustível e alguns tios/tias são ou já foram comerciantes de garimpo. Jonas conta que fez curso de enfermagem no Tocantins e também "curso de PC" por influência de um amigo engenheiro de uma ferrovia com vistas a obter, mais tarde, um emprego na mesma. Ele diz que seu patrão já foi "madeireiro e depois garimpeiro, trabalhou primeiro com cassiterita,[80] hoje "tem algumas PCs e nunca estudou (...) Apanhou até aprender (a mexer com garimpo). Ele veio com cinco pessoas para o Pará e um avisa para o outro, tão fazendo sondagem.[81] Ele já aventurou em tudo na vida dele! E às vezes [o investimento] não paga nem o óleo". Sobre as modificações no sistema de extrativo do ouro nos garimpos, Jonas me explica resumidamente: "hoje o garimpo além do tradicional Tatuzão (par de máquinas), é PC, é química,[82] dragas no rio, montanha, filão". [83]

Jonas está falando da diversidade de formas e técnicas de extração de ouro nos garimpos do Tapajós, em que o ouro de aluvião, ou seja, o ouro mais próximo do rio e superficial (mais fácil de encontrar e retirar), está se esgotando, direcionando a garimpagem para a "jazida primária". No jargão dos geólogos, trata-se de um ouro afastado dos rios e/ou impregnado em rochas. Quanto às "dragas no rio", a bibliografia aponta seu aparecimento pouco depois do surgimento dos primeiros pares de máquina, ou seja, na década de 80. Nos atuais garimpos do Tapajós é possível encontrar todas essas formas: dragas no rio, "tatuzão" (par de máquinas) e montanha/filão.

Podemos sintetizar boa parte do que foi dito até agora, da seguinte maneira:

---

se compara com os garimpos daqui" (aproximadamente R$40,00/hora no final do ano de 2012). Por sua vez, nos garimpos do Suriname este valor parece ser muito superior, como observado pela Profa. Marjo De Theije.

[80] Segundo meu interlocutor, debaixo da cassiterita, em geral, se encontra ouro.

[81] Pesquisa geológica para saber a capacidade mineral (no caso aurífera) de determinada faixa de terra.

[82] Acredito que meu interlocutor estivesse se referindo ao uso do mercúrio e talvez do cianeto, potentes e perigosos elementos químicos utilizados na limpeza e apuração do ouro. Embora o primeiro seja grandemente citado na bibliografia sobre garimpos (com uma profusão de estudos sobre os níveis de mercúrio encontrados na região), o segundo parece ser mais recente.

[83] Garimpagem na rocha, ou extração de ouro primário.

Quadro 01 - Esquema elaborado a partir da bibliografia e de dados etnográficos com os principais sistemas produtivos nos garimpos do Vale do Tapajós.

Forma de produção	Pagamento em ouro e/ou dinheiro	Fase da garimpagem	
Diária	Ouro	Manual	Modelo Tapajós
Sociedade Meia-praça (50:50)	Ouro	Manual	
Sociedade (60:40 e/ou 70:30)	Ouro	Semi-mecanizada (par de máquinas)	Presença de fatores exógenos ao modelo
Sociedade com PC (80:20)	Ouro e dinheiro (PCzeiro)	Semi-mecanizada (par de máquinas + PC)	

Fonte: elaboração pessoal a partir da bibliografia citada.

1.4 Aprofundando o modelo Tapajós

Na bibliografia produzida sobre os garimpos da região também encontramos a constante referência ao chamado "modelo Tapajós", elaborado pelo geólogo Elmer Prata Salomão para tratar da especificidade desses garimpos frente a outros descobertos após a década de 80. A premissa básica desse modelo, típico da fase manual da garimpagem, é o isolamento espacial e institucional dos garimpos tapajônicos, que teria permanecido inalterado até o advento de "fatores exógenos" no final da década de 70, tais como o uso de maquinário, a vinda de empresários de outras regiões, e a presença estatal nos garimpos:

> Em decorrência desse virtual esquecimento, o domínio garimpeiro no Tapajós pôde, ao longo dos últimos 20 anos, evoluir lentamente suas estruturas até cristalizar-se com uma morfologia própria, amparada em regras de comportamento e em princípios éticos tacitamente aceitos pela comunidade e que são os grandes elementos equilibradores das relações de produção (SALOMÃO *apud* RODRIGUES, 1996, p. 53)

De acordo com Rita Rodrigues (1996) entre as condições para este modelo estão elementos equilibradores que dizem respeito: 1) às formas de acesso a estes garimpos, 2) ao regime de lavra, 3) a propriedade da terra e 4)

a organização social. O acesso seria exclusivamente aéreo, com pequenos aviões responsáveis pelo "lançamento" de mercadorias e posterior construção de uma pista. Destaca-se aqui o controle do dono do garimpo sobre os trabalhadores que chegavam, cuja entrada era orientada por laços de parentesco, compadrio e afinidades. Quanto à lavra, esses garimpos caracterizam-se pela garimpagem manual, ou seja, com instrumentos e técnicas rudimentares de extração do ouro. O domínio da terra encontrava-se totalmente vinculado a exploração, assim era dono do garimpo a primeira pessoa a descobrir ouro em uma determinada terra. Por fim, a organização social era definida e estável, regida pelo binômio liderança-confiança: os líderes eram forjados pela comunidade e a confiança era revelada pelo respeito aos acordos verbais, que constituiriam um conjunto de normas de comportamento que compõem o que Salomão denomina de "pacto de garimpo" (e que outros autores se referem como "lei do garimpo"). Debruçaremos-nos sobre essa questão no próximo capítulo.

A estabilidade deste modelo foi criticada por Ireno Lima (1994) a partir de sua análise acerca da centralidade das cantinas garimpeiras para a organização dos garimpos. Este autor faz uma diferenciação entre o que poderíamos chamar de "isolamento espacial" e "isolamento comercial". Com o intuito de contrapor a tradicional divisão entre "selva" versus "civilização", o autor afirma que os garimpos, mesmo isolados espacialmente, fazem parte de uma grande engrenagem econômica, sendo a cantina o espaço mediador dessas relações.

A literatura e a bibliografia apontam a presença desse espaço geralmente ligado ao início de um garimpo, que somados a pista de pouso, tornar-se-iam o embrião de um vilarejo nascente. Assim, a cantina é descrita em geral como um grande barracão de madeira localizado ao lado da pista de pouso que funciona como um entreposto comercial distribuindo uma infinidade de produtos, tais como alimentos, ferramentas, roupas, remédios, utensílios. Além disso, a cantina centrava a recepção de ouro, porque os produtos (que todos precisavam) eram pagos em ouro, e porque a cantina comprava o metal. A cantina compunha com outros estabelecimentos, como a boate ou o cabaré, o que se denomina *currutela*, ou seja, um pequeno vilarejo ao redor do qual estão os *baixões/barrancos*, as unidades produtivas do garimpo no qual os peões trabalham. Dito de outra forma, a currutela, como conjunto de estabelecimentos comerciais voltados ao atendimento das pessoas que estão trabalhando no baixão, é o epicentro do garimpo, e dentro

deste, a cantina centralizava a quase totalidade de relações de compra e venda.

A questão, em geral pouco elaborada, que eu colocaria, é que a importância e a centralidade de uma cantina variam de acordo com o número e diversidade de estabelecimentos comerciais presentes em uma currutela. Por exemplo, existem *currutelas* que possuem farmácia, então os medicamentos são vendidos aí e não na cantina; e também depende do tipo de relação que o dono do garimpo tem com os demais garimpeiros. Há casos em que o dono do garimpo é também o dono de uma única cantina, então é provável que haja um monopólio de compra e venda e há casos em que cada dono de par de máquinas tem liberdade para comprar e vender onde quiser, caso em que existirá certamente mais de uma cantina. É importante observar atualmente a multiplicidade de funções dos estabelecimentos comerciais no garimpo: em um mesmo espaço que também é a moradia do comerciante, pode-se vender confecções, remédios e alimentos (mesmo que em geral um tipo de produto predomine). É como se a maioria dos estabelecimentos comerciais se inspirasse no modelo da cantina: tendo "um pouco de tudo", ganhariam por todos os lados, no intento de suprir, o máximo possível, a demanda dos garimpeiros.

Figura 08 – Balança para compra e venda de ouro num estabelecimento comercial, ver remédios ao fundo.

Fonte: Acervo pessoal, dezembro de 2012.

Lima (1994) também fala de um “sistema condicionado” em que os donos de serviço são obrigados a comprar bens de consumo na cantina do dono do garimpo ou usar o avião de sua propriedade caso queiram comprar fora do garimpo (obrigatoriedade do frete). Nesse caso o dono do garimpo monopolizaria totalmente o comércio, acumulando as funções de dono de garimpo, dono da cantina, dono do avião e da pista.

Rita Rodrigues (1996), embora não se contraponha ao modelo Tapajós, traz o estudo de caso de um garimpo totalmente monopolizado pelo dono do garimpo[84], um empresário vindo do sul (paulista) que comprou o garimpo de outra pessoa e aplica uma lógica quase empresarial de gestão, apesar de não ser formalmente uma empresa e manter o sistema de porcentagem (70:30). Nesse garimpo o dono é também o único proprietário das máquinas (dono de serviço), do avião/pista de pouso e da cantina. Nesse garimpo não há boates e o uso de bebida alcoólica é restrito.

Figura 09 – Foto de estabelecimento comercial no garimpo. No mesmo espaço vendem-se alimentos, produtos de limpeza, ferramentas, remédios e compra-se ouro.

Fonte: Acervo pessoal, dezembro de 2012.

A forma de organização desse garimpo aproxima-se de um dos tipos de garimpo analisados por Armin Mathis (1995b) que os classifica a partir

[84] A autora não menciona o nome deste garimpo nem de seu proprietário.

da razão econômica: 1) garimpos cuja razão é extração do ouro e 2) garimpos cujo objetivo é o comércio. Os primeiros caracterizam-se por uma racionalidade empresarial comum ao grupo denominado pelo autor de empresários modernos, que mantêm o monopólio da extração, sendo eles os únicos donos de maquinários. Nesse caso o dono do garimpo seria também o único e exclusivo dono de serviço e teria a liderança absoluta dentro do garimpo (possivelmente também controlando e monopolizando o comércio que existir). Buscando eliminar todos os fatores que se opõem a racionalidade de uma administração empresarial, esses donos de garimpo:

> (...) eliminarão todas as possíveis fontes de distúrbios para o processo extrativo. Assim, nesses garimpos a posse de armas é vedada e eles não dispõem de boates e, muitas vezes o consumo de bebidas alcoólicas é proibido. (...) Ao contrário disso, os donos de garimpo, que se concentram no comércio, têm na prostituição e na venda de bebidas alcoólicas duas importantes fontes de lucro. Violência para eles é somente um problema quando coloca sua liderança em risco. (MATHIS, 1995b, p. 14).

Além disso, o autor aponta a existência de garimpos onde não há mais o monopólio da propriedade da terra e que tem características de pequenas comunidades. Sobre esses afirma:

> Os garimpos que se transformaram em comunidades, e sobretudo onde o Estado ainda não é presente com as suas instituições de segurança, mostram o nível mais elevado de violência devido a falta de uma liderança e a concorrência de pequenos e médios proprietários de capital. Porém essa concorrência não impede que os donos de capital, nessas comunidades, se organizem para defender o seu patrimônio, seja na forma de uma segurança particular ou em colaboração com os órgãos da segurança pública. (MATHIS, 1995b, p. 14).

1.4.1 Garimpos Fechados e garimpos abertos

A classificação acima parece se aproximar a uma diferenciação nativa que encontrei no trabalho de campo, entre "*garimpos fechados*" e "*garimpos abertos*". Assim um *garimpo fechado* se aproximaria do garimpo cuja razão econômica central é o ouro. Nesses garimpos, conforme relatado

por garimpeiros, uma pessoa, dono do garimpo, mantém o controle de tudo que entra e sai do garimpo (mercadorias, máquinas e pessoas). Boates e bebidas alcoólicas não são permitidas normalmente. Apenas em raras ocasiões, como nas festas de final de ano, prostitutas e bebidas entram no garimpo, sob a autorização e controle do dono.

Encontrei menção a um garimpo desse tipo. Em geral, quando as pessoas queriam mostrar quão generosos eram os antigos donos de um garimpo cuja organização atual é a de *comunidade*, diziam que o antigo dono nunca havia "fechado" o garimpo dele, ou que "o garimpo sempre foi livre, podia entrar qualquer um". Isso significa que o dono não colocava empecilhos para o trabalho de extração ou o comércio de outrem, desde que reconhecida sua autoridade pelo pagamento do direito de uso da terra (em geral 10% sobre o valor apurado), para o caso da extração. Para o comércio, é possível que existissem alguns acordos desse tipo (porcentagem ou alguma espécie de benefício para o dono), embora não fique claro como se davam exatamente essas transações. Esse tipo de garimpo foi claramente organizado em função do comércio, e a presença de boates e estabelecimentos comerciais era forte e diversificada, embora não parecesse haver um monopólio nem da extração e nem do comércio por parte do dono, por isso as pessoas diziam serem *abertos*, apesar de ter um dono claramente reconhecido.

Todos os garimpos que visitei eram chamados por seus moradores de "comunidades" e basicamente correspondem à classificação de Mathis (1995b) para esse tipo, com algumas diferenciações: quase todos contavam com algum nível de presença policial (posto ou destacamento da polícia militar) e havia pelo menos uma liderança local, um líder comunitário eleito pela comunidade. No Creporizão, garimpo cuja sede é um distrito de Itaituba, havia, além dessa liderança, um subprefeito, nomeado pelo prefeito. Apesar de serem filiados a partidos políticos diferentes, não havia aparentemente nem um tipo de disputa violenta nem entre eles e seus partidários, nem entre os pequenos e médios proprietários de capital. Os embates me pareceram mais direcionados a algumas ações de órgãos estatais, vistas pela imensa maioria dos moradores desses locais como "tentativas de fechar os garimpos", para as quais todos pareciam se unir contra[85].

[85] Um exemplo disso foi a preocupação geral provocada pelas mais recentes tentativas de regulamentar o garimpo com as pressões de órgãos ambientais como veremos mais adiante

A menção à figura de um *garimpeiro-empresário* aparece na literatura (KOTSCHO, 1984; SALOMÃO, 1984; LESTRA; NARDI, 1982, etc.) estreitamente relacionada à explosão do garimpo em Serra Pelada, que pela enorme repercussão midiática atraiu pessoas de todos os lugares e estratos sociais, profissionais liberais e empresários (a maior parte "sulista") que, sem nenhuma experiência anterior com o ouro, garimparam lado a lado com migrantes pobres oriundos a maior parte do nordeste. Enquanto os primeiros dispunham de capital inicial para investir em máquinas e equipamentos, os segundos contavam de saída apenas com sua força de trabalho, ao menos até conseguir um *bamburro*, menos raro em Serra Pelada e mesmo no Tapajós nos anos 80, do que nos indicam visões desabonadoras da garimpagem enquanto meio real de obter mobilidade social disponível às classes populares.

Não podemos esquecer o quanto a figura do dono de par de máquinas (pequeno empresário oriundo do centro-sul do país) nos garimpos do Tapajós, em meados da década de 70, se aproxima da figura desse garimpeiro-empresário, podendo inclusive se fundir a essa. Mas o que gostaria de chamar a atenção aqui é como esses aviadores pioneiros no Tapajós se aproximaram de uma gestão mais empresarial do garimpo, anterior à descoberta de Serra Pelada preponderantemente associada à figura do *empresário vindo do sul*[86] (KOTSCHO, 1984). Além disso, a literatura pouco menciona que ainda antes do incremento da aviação no Tapajós já existiam empresários de garimpos, em geral homens (e mulheres) que, mais pelos rios que pelos ares, já centralizavam uma série de relações comerciais

---

no depoimento de Zenon, um antigo dono de garimpo. Unir-se a partir de um receio comum (o fechamento dos garimpos do Tapajós) não significa suplantar as tensões (concorrências, disputas ideológicas, políticas e/ou econômicas, etc.) entre a heterogeneidade de atores que retiram seu sustento e seus lucros da garimpagem, mas apenas parece direcionar as iniciativas de grande parte desses sujeitos para uma preocupação comum em momentos de crise. Em função disso é que durante o período de trabalho de campo no Tapajós rapidamente donos de garimpo, de casas de compra de ouro e comerciantes buscavam organizar-se para registrar uma cooperativa de garimpeiros no (e própria do) Creporizão. Esta lógica grupal, com seus devidos limites e em seu próprio contexto, não deixa de evocar a lógica Nuer segmentária de organização política entre o conflito e a cooperação a partir da qual conhecidos grupos de tensão próximos unem-se temporariamente frente a uma ameaça ou adversário externo (EVANS-PRITCHARD, 1993). Para aprofundar essa perspectiva, seria preciso uma análise detalhada do relacionamento entre essa cooperativa nascente e organizações de garimpeiros mais antigas e amplas, tais como a sediada em Itaituba/PA, mas tal empreendimento ultrapassaria nossos interesses imediatos.

em parceria com os primeiros garimpeiros descobridores e trabalhadores de novas áreas de garimpagem.

1.4.2 Capital, trabalho e (des)igualdade

Em sua autobiografia Sally Knopf (1978) conta sua vida nos garimpos do Tapajós para onde partiu após ter contato com compradores de ouro em Santarém e decidir-se ela também comprar o metal garimpado na região. Para isso ela freta em Santarém um barco cheio de gêneros alimentícios comprados por ela em Belém a fim de revender nos garimpos, pois assim ela "ganharia dos dois lados" (ibidem, p. 99), ou seja, comprando ouro e vendendo (trocando por ouro) insumos nos garimpos. No porto de São Luís, perto de Itaituba, ela vende parte dos produtos e trava relações com um Joselino, um garimpeiro dono de serviço no garimpo do Pacú, que negocia o restante da mercadoria com Sally, prometendo pagá-la dali um mês. Ele se propunha voluntariamente a ser o intermediário entre Sally e outros garimpeiros, adquirindo a mercadoria a crédito em uma relação que aparentemente se assemelha ao aviamento, apontado por muitos autores como sistema econômico tradicional no extrativismo Amazônico, especialmente ligado à extração do látex.

De acordo com Mikel Aramburu (2009) o aviamento é um sistema de adiantamento de mercadorias a crédito que consiste no adiantamento de bens de consumo e instrumentos de trabalho ao produtor que pagará a dívida com produtos extrativos ou agrícolas. O aviamento é formado por uma espiral de acumulação, cujo topo são grandes empresas financiadoras e o próprio sistema bancário. Este sistema começou a ser utilizado na Amazônia durante o período colonial, mas foi intensificado e consolidado como sistema de comercialização durante o ciclo da borracha, constituindo-se mesmo em "senha de identidade da sociedade amazônica" (ARAMBURU, 2009).

Embora este autor não mencione os garimpos ou as transações com ouro, ele analisa as transformações e permanências desse sistema, que embora menos explorador e mais diversificado, ainda persiste, em alguma medida (e para alguns produtos), na Amazônia. Observemos como Mathis, Brito e Brüseke (1997) contrapõem o aviamento ao regime de trabalho nos garimpos, visto como menos explorador e com maior possibilidade de mobilidade espacial e social para o trabalhador.

De acordo com Mathis, Brito e Brüseke:

> O processo da formação de preço do ouro é muito mais transparente do que o da borracha. As possibilidades de enganar o trabalhador, no ato do pagamento, são menores, sobretudo quando o garimpeiro recebe o ganho em ouro. O aviamento não tinha um mecanismo de ascensão para o seringueiro, e na sociedade não se estabelece uma relação de dívida permanente, uma peça fundamental do aviamento. Isso aumenta a mobilidade do trabalhador. Também pelo fato de que o dono da máquina é responsável pela alimentação do trabalhador, fica este livre da necessidade de plantar e de se fixar na terra. (ibidem, 1997, p. 115).

Se o aviamento é um sistema de adiantamento de mercadorias a crédito caracterizado 1) pela obrigatoriedade do pagamento da dívida com os frutos da produção (o débito depende do resgate da produção) e 2) pela formação de uma espiral de acumulação cujo topo são grandes empresas financiadoras e o próprio sistema bancário, na relação entre Sally e Joselino não estamos nem diante do financiador e nem do produtor final e talvez nem dentro de uma cadeia progressiva que caracterizaria o aviamento.

Sally era uma empresária autônoma que contava apenas com seus próprios recursos em sua arriscada empreitada comercial pelos garimpos da região, nos quais, mais tarde, ela também se tornaria dona de serviço, como Joselino, tendo inclusive comprado produtos a crédito de outros comerciantes. Mesmo vendendo o ouro que adquiriu nos garimpos a compradores de ouro do RJ e SP, Sally não tinha nenhuma relação de trabalho e nem era financiada por eles. Por sua vez Joselino era dono de serviço e tinha interesse na mercadoria que Sally dispunha por dois motivos: 1) suprir sua própria frente de serviço e 2) tornar-se ele também um comerciante no garimpo, ou seja, um parceiro de Sally, pois negociaria a mercadoria de Sally na currutela mediante uma porcentagem, ou seja, uma participação nos lucros.

Nesse caso, quem teria a obrigatoriedade de entregar a produção (o ouro) como forma de pagamento? Jocelino entregaria à Sally o ouro que arrecadou no suprimento de insumos para outros donos de serviço que, assim como ele, fornecem gratuitamente (e não vendem) esses insumos para os trabalhadores de suas próprias frentes de serviço. O pagamento do produtor final não é um salário fixo (seja em gramas de ouro ou em dinheiro) do qual deve ser descontado os gastos com alimentação e

ferramentas de trabalho fornecidos pelo dono do serviço. O pagamento do produtor é uma porcentagem na extração do ouro, cujo valor final, bem como os ganhos de todos os envolvidos, é instável, pois dependente da quantidade de ouro encontrada. Os exemplos dados parecem evocar mais um sentimento de solidariedade entre peças, em alguma medida intercambiáveis, do que uma rígida hierarquia baseada numa diferenciação de papéis intransponíveis.

Embora a obtenção de mercadorias a crédito fosse e ainda seja bastante comum nos garimpos parece difícil falar em empresários do garimpo nos moldes do aviamento (ao menos da maneira como ele foi caracterizado na extração da borracha) ou restritos a uma casta fechada e distante, responsabilizada unicamente pela exploração do garimpeiro. Isso pressupõe a figura de garimpos e garimpeiro isolados e marginais ou marginalizados, devedora em grande parte da ideia do garimpo enquanto um território (espacial, social e economicamente) fechado, penetrado, quando muito, por uma elite supostamente autoritária e exploradora que pela violência confinaria todos às suas regras.

Por outro lado, alguns autores enfatizam a contradição entre capital e trabalho na garimpagem:

> Mesmo que a garimpagem, como é organizada hoje, se enquadre dentro de uma relação de trabalho capitalista, o regime de trabalho lá existente (porcentagem – nota minha) consegue encobrir a contradição entre capital e trabalho porque cria uma ilusão de uma igualdade entre capital e trabalho, evita que o trabalhador se defina como parte de um coletivo, sustenta a possibilidade de ascensão social e apresenta-se como salto qualitativo em relação ao aviamento. (MATHIS, 1995b, p. 10).

Além disso, o autor destaca que a vivência das mesmas condições de trabalho e de vida, em geral difíceis, reforça o sentimento de igualdade entre os *donos de máquina* ou *donos de serviço* e os trabalhadores, que muitas vezes provêm do mesmo *background* social. Diferente do que ocorria com a extração da borracha nos seringais, vimos como na garimpagem os endividamentos na maior parte das vezes (quando o dono do garimpo não é o único dono de máquinas) não envolvem os produtores diretos (trabalhadores), mas os donos das máquinas (donos de serviço).

Salomão já enfatizava a possibilidade de ascensão social na garimpagem, dizendo serem os donos de garimpo, pelo menos durante a fase manual, garimpeiros descobridores de uma área mineralizada ou enriquecidos com a extração (quase sempre pela descoberta de uma grande quantidade de ouro). Para uma fase posterior, Mathis (1995) traz uma classificação interessante para os grupos que representam o capital na garimpagem:

> •*pioneiros*, eles começaram nos anos 60, na maioria das vezes sem capital; ao longo do tempo passaram a deter o maior conhecimento dessa atividade e entre todos é o que possui menor grau de escolaridade dentro do grupo de donos de garimpo
> •*ascendentes sociais*, a maioria veio para a Amazônia no início dos anos 70, em consequência das políticas de integração nacional, possuem experiência como empregados na garimpagem e detêm maior grau de instrução do que os pioneiros, muitos trabalhavam em profissões artesãs e não tem muito conhecimento de administração empresarial.
> •*empresários modernos*: a maioria vem dos estados do centro-sul, já trazem capital para investir no garimpo, ou conseguem o capital em atividades empresariais na Amazônia, se organizam dentro de um padrão de atividade empresarial, que eles conhecem devido a experiência em relações de trabalho formais ou como empresários fora da garimpagem. (MATHIS, 1995b, p. 6, grifos do autor).

Acredito que a heterogeneidade desses grupos e a convivência conjunta no mesmo espaço e tempo, bem como a diversidade de formas de organização da garimpagem ("garimpos fechados" e "garimpos abertos") complexifique uma separação dicotômica e estática entre trabalhadores e donos de garimpo (capital e trabalho), presente direta ou indiretamente em algumas análises acadêmicas (RODRIGUES, 1996; SOARES, 2009), utilizada em geral por pessoas de fora dos garimpos, para denunciar a exploração da mão de obra. A premissa de que os verdadeiros garimpeiros seriam apenas aqueles que estão envolvidos diretamente na extração do ouro por si só é alvo de disputas: seriam os donos de garimpo e os donos de serviço (máquinas), garimpeiros? Ou apenas o trabalhador braçal, o "peão", sendo seus superiores responsabilizados por mais uma forma de exploração do trabalhador, mais eficaz quanto mais distante da função protetora do Estado eles se encontram? E mais: Seria possível uma cooperativa de

garimpeiros sem donos de serviço ou donos de garimpo? Até que ponto a imposição de um regime de trabalho assalariado com a garantia de direitos trabalhistas aproximaria a garimpagem de uma empresa de mineração?

É possível que com o incremento de maquinário e a presença de uma lógica empresarial de alguns donos de garimpo (especialmente os de tipo "fechado") apareçam mais definidos os contornos da relação entre capital e trabalho, com aumento da tensão entre trabalhadores e donos de garimpo. Não obstante, essa forma de produção ainda se identifica como garimpagem, diferenciando-se de empresas mineradoras, que também estão presentes na região. Entre essas diferenças podemos citar o estatuto legal, o trabalho assalariado, o nível de especialização da mão de obra e a natureza dos acordos e regras de conduta de uma e outra forma.

Veremos, na próxima seção, como o Estado brasileiro relacionou-se com a garimpagem desde seu surgimento no Brasil colônia até os dias de hoje. A análise de algumas das principais leis minerarias nos permitirá ver as concepções oficiais do que seja "garimpo" e as possibilidades de diálogos e tensões entre os garimpeiros e as políticas públicas orientadas por tais concepções.

1.5 Da clandestinidade à marginalidade: o papel do Estado

> Art. 18. É instituído o Dia Nacional do Garimpeiro a ser comemorado em 21 de julho.
>
> Art. 19. Fica intitulado Patrono dos Garimpeiros o Bandeirante Fernão Dias Paes Leme.
>
> Art. 20. Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.
>
> (Estatuto do Garimpeiro, Brasília, 2 de junho de 2008 – grifo meu).

O garimpeiro, segundo uma série de estereótipos, é em geral visto negativamente como aventureiro, livre, rebelde, sem família, "farrista", que tendo obtido dinheiro fácil, não teria racionalidade no uso do mesmo (e mais recentemente poderíamos acrescentar: "ecologicamente incorreto"). O sociólogo João Carlos Barrozo (2007) ao analisar a história dos garimpos do

Alto-Paraguai diamantino em MT também aponta uma visão negativa sobre o garimpeiro e que remonta a própria origem da garimpagem no Brasil:

> No período colonial as minas atraíram muita gente, principalmente os "despossuídos", que corriam atrás da "ilusão" da riqueza fácil. Todavia, ali a maior parte da força de trabalho ou era escrava, a serviço de um senhor, ou de "grimpeiros" livres e, por isso, clandestinos. (BARROZO, 2007, p. 26).

São esses garimpeiros livres que permeiam boa parte do imaginário social sobre o garimpeiro:

> No século XVIII, os homens livres, que não eram senhores, eram os pobres, mestiços, mamelucos e brancos em dívida com a justiça. Esses homens, que viviam no limite entre a liberdade e a escravidão, foram denominados por Laura de Mello e Souza (1990) como os "desclassificados sociais" (Carvalho Franco, 1969; Prado Jr., 1980). (ibidem, p. 143).
> Furtado (1980: 75) diz que, na economia mineira, até os escravos podiam trabalhar por conta própria, pagando uma quantia fixa ao seu dono, com "possibilidade de comprar a própria liberdade". Embora alguns historiadores discordem dessa opinião, há testemunhos do período da escravidão que a confirmam. (ibidem, p. 33).

É interessante observar a relação da garimpagem com a escravidão. Para além da mineração de ouro nas Minas Gerais no século XVIII onde a mão de obra era totalmente escrava, basicamente composta de escravos africanos, a história do garimpo de diamantes de que trata João Carlos Barrozo (2007), cuja extração foi proibida pela Coroa Portuguesa desde a sua descoberta até 1805, foi realizada em grande parte por homens que, não sendo senhores nem escravos, foram utilizados pelos administradores coloniais para povoar locais distantes, entrar "mato adentro", realizando tarefas que não podiam ser cumpridas pelos escravos, pois se temiam as fugas. Sendo desclassificados socialmente e representando um ônus para a Coroa, esses homens que "não tinham nada a perder" se dedicavam facilmente à busca do Eldorado, mesmo quando a garimpagem era proibida, vivendo na clandestinidade e na marginalidade eles *"passaram a viver nas*

brenhas, nas 'grimpas' das serras, motivo pelo qual os exploradores clandestinos de ouro e diamante passaram a ser chamados de 'grimpeiros'" (BARROZO, 2007, p. 144).

David Cleary (1992), antropólogo norte-americano, em livro que, ao julgar pela frequência de citações em obras posteriores, já se tornou clássico nos estudos sobre a garimpagem brasileira, mostra como a garimpagem manual de ouro foi utilizada por quilombolas no Maranhão durante as primeiras décadas do século XIX, evidenciando que se não fosse por tal atividade realizada por esses escravos fugidos, talvez sua capacidade de resistência não fosse tão significativa, uma vez que trocavam ouro por mantimentos, armas e mercadorias, desenvolvendo uma significativa rede de relações com as populações do entorno. Dados como esses nos permitem visualizar a antiguidade do envolvimento de escravos e "desclassificados sociais" com a garimpagem, além de atestar uma margem de mobilidade social ou ao menos de empoderamento econômico a esses sujeitos que garimparam, na maior parte das vezes, de forma clandestina, ou seja, não autorizada e/ou permitida por lei.

O importante a ressaltar aqui é que antes da garimpagem ser reconhecida e definida por lei ela foi durante quase toda a sua história uma atividade clandestina, marcada como sendo desempenhada pelas camadas mais baixas da sociedade, "desclassificados" tais como "desocupados, vadios os foragidos da justiça".

A própria origem da palavra "garimpeiro", derivada do antigo "grimpeiro", carrega algo de clandestino, à margem, fora, da lei. Uma "imagem fundadora" do garimpo e do garimpeiro e que pela maior parte do tempo, desde o século XVIII até hoje, refletiu-se nas normas que regulamentam a exploração mineral no Brasil, sendo assim, a própria palavra/definição de "garimpeiro" foi um produto indireto da ação do Estado.

Estes eram vistos de forma negativa (em suas aproximações com a bandidagem), ora de forma algo positiva, seja através de uma visão condescendente, cuja "redenção" vem através do trabalho árduo e da declarada predominância de uma origem nordestina camponesa e pobre[87] ou a partir de um ufanismo nacionalista que os associa com os bandeirantes, a

[87] Em boa parte da bibliografia consultada sobre a garimpagem de ouro na Amazônia (GASPAR, 1990; GUERREIRO, 1984; MARTINS, 2012; etc.) destaca-se a origem nordestina (em geral camponesa) e pobre de grande parte dos garimpeiros.

partir dos quais os garimpeiros seriam corajosos desbravadores do interior do Brasil, responsáveis pela povoação e desenvolvimento de regiões esquecidas e/ou inóspitas. Obviamente tais visões não são intrinsecamente certas ou erradas e podem mesmo coexistir na maior parte das vezes, mas o predomínio de tal ou qual perspectiva varia em função do momento e da conjuntura história, em que pese o interesse e os objetivos dos grupos envolvidos na questão da extração mineral no Brasil. O garimpo de Serra Pelada e as questões políticas desencadeadas por ele, ilustram bem esse ponto.

David Cleary (1992) foi um dos primeiros autores a debruçar-se, de forma surpreendente e cuidadosa, sobre o relacionamento entre a garimpagem e o Estado brasileiro, afirmando que

> embora a garimpagem em grande escala exista no Brasil desde o final do século XVII, não foi senão somente bem adentro do século XX que ela foi definida legalmente como um tipo de produção mineral e que o Estado brasileiro realizou esforços formais no sentido de construir com ela um relacionamento institucional. (CLEARY, 1992, p. 177-178).

Foi apenas no governo de Getúlio Vargas que a garimpagem foi legalmente definida pela primeira vez no Brasil e em 1934 foi criado o Departamento Nacional de Produção Mineral (DNPM), e redigido o primeiro Código de Mineração, que regulava todos os aspectos da extração mineral, inclusive a garimpagem. David Cleary (1992) destaca o caráter inovador do Código de Mineração implantado pelo Estado Novo não apenas no reconhecimento da importância da contribuição dos garimpeiros na produção mineral nacional, mas também no reconhecimento da natureza semi-mecanizada da garimpagem, mesmo que à época esta estivesse em estágio bastante inicial. Esta legislação que exigia o registro (gratuito) dos garimpeiros nas agências do governo, também dava direitos de pesquisa e exploração mineral em todas as terras públicas, além de criar zonas reservadas (exclusivamente) para a garimpagem. Estas mais tarde foram denominadas de “reservas garimpeiras”, tal qual a Reserva Garimpeira do Vale do Tapajós, oficialmente instituída apenas em 1983.

Em 1957 foi criada, pelo então presidente Juscelino Kubitschek, a Fundação de Assistência ao Garimpeiro (FAG)[88], seus objetivos de dar suporte técnico aos garimpeiros e fomentar projetos de bem-estar social nos garimpos, assim como os objetivos iniciais do DNPM quando de sua criação (informação, assistência técnica aos garimpeiros e monopólio público de compra de ouro), não tiveram largo êxito nem continuidade. O Código de Mineração de 1967[89] que substituiu o de 1940[90] é apontado por Cleary (1992) como um claro retrocesso nas relações Estado-garimpo, embora o regime militar tenha se visto obrigado a fazer concessões a partir do episódio extremo de Serra Pelada. Como vimos no início deste capítulo, Serra Pelada foi um caso excepcional não apenas de garimpo (militarizado e, portanto, distinto da organização social tradicional dos garimpeiros no Tapajós), mas também em função de uma política de exceção que permitiu ganhos temporários aos garimpeiros em uma disputa velada entre esses e a mineração formal capitalista (pública e/ou privada) cujo Código implantado no regime militar buscava favorecer.

O principal retrocesso apontado pelo autor no Código de 1967 foi a caracterização da garimpagem como exclusivamente feita através de "maquinaria simples e manual", o caráter individual do trabalho e a possibilidade de fechamento de certas áreas à garimpagem. Uma das consequências disso foi a "construção de uma dicotomia completa entre a garimpagem mecanizada, a mineração capitalista, e a manual, sem quaisquer categorias intermediárias" (CLEARY, 1992, p. 184), como é cada vez mais o caso dos garimpos atualmente no Tapajós, com mecanização progressiva no trabalho de extração do ouro, especialmente com o aumento do uso das localmente chamadas "PCs" (escavadeiras hidráulicas) em algumas bocas de serviço, embora estas não tenham alterado drasticamente a organização social do sistema de trabalho tradicional dos garimpeiros na região, como visto anteriormente. Sem relação com a realidade da garimpagem: não totalmente manual e nem completamente solitária, o Código de Mineração de 1967 marginaliza, colocando novamente na clandestinidade, o garimpeiro:

---

[88] Lei nº3295 de 30/10/1957. A FAG esteve sob a jurisdição do então intitulado à época Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio. Posteriormente, o Decreto nº 75208 de 10/01/1975 extinguiu a FAG.

[89] Decreto-lei nº 227, de 28/02/1967.

[90] Decreto-lei nº 1985, de 29/03/1940.

> Por sua vez, isto significava que as companhias de mineração dispunham de um instrumento legal poderoso do qual elas podiam lançar mão a qualquer momento em que se desenvolvesse um conflito com os garimpeiros na Amazônia, promovendo a resolução das disputas através do confronto e não da negociação, como poderia ser possível se a legislação tivesse alguma relação com o que estava realmente acontecendo na prática. Este Código institucionalizou uma hostilidade doutrinária com relação à garimpagem no topo das agências de mineração do Estado. O Código não era compatível com a função deles (DNPM) de fornecer assistência técnica aos garimpeiros e de tentar aumentar a produção nos garimpos estabelecidos. Interpretado ao pé da letra, o Código os teria obrigado a confiscar grande parte da maquinaria utilizada pelos garimpeiros em vez de aumentar sua eficiência. (CLEARY, 1992, p. 184).

As disposições legais, segundo o autor, produziram distorções. Tendo em vista o que já se fazia na realidade da produção de ouro de muitos garimpos, os anos 80 "colocariam o governo brasileiro na posição constrangedora de ter que subverter suas próprias leis a fim de executar programas nos garimpos" (ibidem, p. 185). Este foi o caso da intervenção em Serra Pelada, através da bem sucedida campanha para sua manutenção como garimpo pelo máximo de tempo possível.

Serra Pelada expressou como a política mineral do regime militar colocou-se numa armadilha ao apoiar o projeto de Curió inviabilizando a atuação da Companhia Vale do Rio Doce (CRVD), que tinha os direitos de pesquisa da área.

O aumento do preço do ouro no mercado internacional, a explosão da garimpagem na Amazônia e a forte crise econômica que assolava o país em 1979 forçaram uma reavaliação do governo à época, embora essa não refletisse na elaboração de uma política consistente para a garimpagem, sendo suas ações reativas, pouco coerentes tanto para a garimpagem como para a mineração formal:

> Desde 1967 (até início dos anos 90) os vários órgãos do Estado envolvidos no setor de mineração disseram coisas diferentes em diferentes momentos, ou até mesmo coisas diferentes no mesmo momento, dependendo de qual escalão destes órgãos é examinado.

> A ação do Estado frequentemente tinha pouca relação ou com os motivos declarados ou com a legislação mineral. (CLEARY, 1992, p. 189).

Alain Lestra e José Nardi (1982), em um livro com orientações para geólogos, também apresentaram opinião semelhante à de Cleary (1992), que caracterizou como "caótica" a situação da garimpagem após os acontecimentos do início da década de 80, em grande parte fruto da desastrada atuação estatal, receosa em contrapor-se aos interesses do setor formal e hostil à garimpagem:

> O que se têm observado é uma total ausência de regras de jogo; cada situação é analisada em separado, e as soluções diferem conforme o momento, a predisposição dos técnicos que estudam a situação, o número de garimpeiros e a força política ou policial da empresa ou dos garimpeiros envolvidos. (LESTRA; NARDI, 1982, p. 351).

Vimos como a garimpagem no Brasil se originou historicamente à margem do poder estatal desde o Brasil colônia. Foi com o estabelecimento de um setor de mineração capitalista radicalmente diverso da mineração escravista (iniciado com a primeira legislação, de 1817, que permitia a criação de companhias de mineração no Brasil) que "ironicamente a garimpagem enquanto categoria legal torna-se criação indireta do próprio setor de mineração capitalista com o qual ele está agora envolvido em combate por toda a Amazônia" (CLEARY, 1992, p. 178).

1.5.1 Da teoria à prática: a dificuldade de implementar leis efetivas

Frente a este quadro exemplarmente compreendido e sintetizado pela análise de David Cleary, apresento um diário de campo e longos trechos de uma conversa que tive com Zenon, um antigo garimpeiro da Região do Tapajós, a fim de nos aproximarmos das mudanças e permanências da situação dos garimpos da Amazônia brasileira em geral e em específico da região do Tapajós a partir das queixas e demandas mais comuns dos garimpeiros dessa região.

Garimpo do Tapajós. Manhã do dia 21.03.12 – uma Quarta-feira. Enquanto eu e Judith esperávamos pelo transporte "popular" local (uma caminhonete de um particular que faz frete) que nos levaria até outro garimpo.

Possivelmente movido pela curiosidade a respeito de nosso trabalho por ali, (e pensando sermos representantes de alguma entidade governamental ou não governamental), Zenon começa a nos contar espontaneamente uma conversa que teve com uma das "meninas do ICMBio" na última vinda delas ao garimpo. Por sinal, a presença delas parece ter causado repercussão por aqui, no que se pode inferir dos diversos comentários (em geral negativos e temerosos) que escutamos de muitas pessoas que de início pensávamos que nós também éramos do ICMBio ou mesmo nos confundiam com as próprias.

Foi com algo disso em mente que Zenon se aproximou da gente. Nosso primeiro contato foi em um mercadinho dias antes. Ele se dirigiu a nós enquanto falávamos com a dona do mercado a respeito dos questionários com os moradores (momento em que ela reclamava enfaticamente das condições de vida no garimpo: falta de infra-estrutura, carestia de produtos e serviços, etc.). Naquele primeiro momento, falamos rapidamente e ele se mostrou um tanto quanto irônico (provavelmente movido pela profunda desconfiança em relação às "pessoas que vêm de fora", a qual agora tenta nos fazer compreender). Nesse segundo momento ele se mostra mais aberto e franco e centraliza a conversa tematizando sobre as dificuldades do garimpeiro tradicional (incluindo aqui trabalhadores e alguns donos de garimpo) que tem que lutar sozinho "contra tudo e contra todos". Teriam também que "se defender" de nós, pesquisadores? Isso é o que ele parece se perguntar, habilmente "tateando (e ganhando) terreno" Para isso ele inicia fazendo alusão a um diálogo que teve com uma das tais "meninas do ICMBio":

Zenon: Aí no hotel eu conversei com elas, assim como eu tô conversando com vocês "Moça você foi muito firme. Você falou que tanto os proprietários de máquina como os próprios garimpeiros, poderiam ser presos. Essa palavra, 'preso' é muito forte". Ela disse: "ah, mas eu não quis falar", "mas você falou, não falou? Só que é o seguinte, nós não somos bandido, nós somos pessoas que estamos trabalhando pela nossa sobrevivência. Todo mundo aqui tem família, eu tenho seis filhos fazendo faculdade em Belém, então eu tô aqui para manter eles, então usar o termo 'prisão'"... E ela: "pelo amor de deus você está me sufocando". "Não, eu não estou sufocando, eu tô querendo que você entenda".

> Eu tenho uma área aqui, a minha área não é do outro lado (do rio Crepori onde estão as áreas de conservação ambiental) mas...
> *L: mas poderia ser!*
> Zenon: Exatamente! Poderia ser! Então nunca usar esse termo (prisão). E ela: "mas a lei, realmente vem a lei e isso vai acontecer". "Olha você tá falando de novo, isso nunca pode acontecer de prender o garimpeiro porque ele tá trabalhando numa área que vocês acham que é ilegal! (*e ele frisa a palavra "vocês"*) Então eu acho que tem que ter um acordo, vamos conversar, indenização, alguma coisa, não chegar logo "senão sair vai preso". Garimpeiro é uma pessoa muito rústica, muito rudimentar, não consegue... quando fala "preso" pra ele é uma coisa muito firme. Um senhor inocente que trabalhou tentando ganhar um dinheirinho e agora chega aí uma entidade, representante do governo. "Você trabalha no governo, não?!", "Sou" (do governo, ela disse). Ela trabalha no ICMBio. Então, é complicado.

Zenon está se referindo ao que é, atualmente, aos olhos de quem vive e trabalha no garimpo, um dos maiores desafios nos garimpos do Tapajós: a legislação ambiental e o difícil diálogo desta com o modo de produção dos garimpos. Para extrair ouro em sistema de garimpagem de forma legal é preciso preencher uma série de requisitos burocráticos dentre os quais está o encaminhamento de uma Permissão de Lavra Garimpeira (PLG) junto ao DNPM e a obtenção de uma licença ambiental. Esta licença parece ser o maior entrave para a legalização das áreas de garimpagem. Sem pretender entrar em detalhe sobre procedimentos burocráticos, o importante a frisar aqui é a sobreposição de áreas de conservação ambiental com áreas anteriormente reservadas à garimpagem.

A Reserva Garimpeira do Tapajós (RGT) é uma área reservada para a garimpagem pelo governo brasileiro oficializada em 1983, no auge da visibilidade da garimpagem no Brasil e logo depois do fechamento de Serra Pelada. No texto da lei, ainda em vigor, fica claro o objetivo de evitar conflitos entre os garimpos e as empresas de mineração:

> O Ministro de Estado das Minas e Energia, usando de sua competência (...) e considerando a necessidade de serem evitados conflitos entre mineradores, garimpeiros, faiscadores ou catadores, decorrentes da incompatibilidade legal de execução de trabalhos sob os regimes de Autorização de Pesquisa e de Concessão em áreas que se apresentem tecnicamente viáveis;

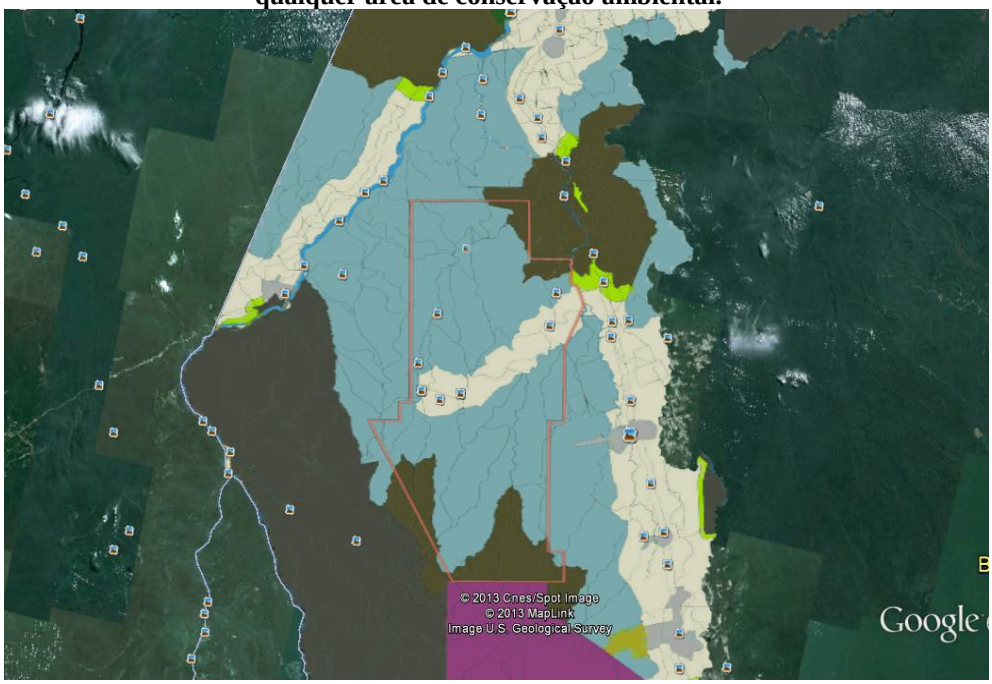
Considerando que a garimpagem de ouro na região do Médio Tapajós é tradicional, resolve:

I – Fica destinada ao aproveitamento de substâncias minerais exclusivamente por trabalhos de garimpagem, faiscação e cata, a área de aproximadamente 28.745 km^2 situado no Município de Itaituba, Estado do Pará, delimitada por um polígono (...)

II – Na área descrita do item anterior serão respeitados, nos termos do Decreto-lei 227/67, os atuais Pedidos de Pesquisa, Alvarás de Autorização de Pesquisa e Decreto de Lavra e suas evoluções legais.

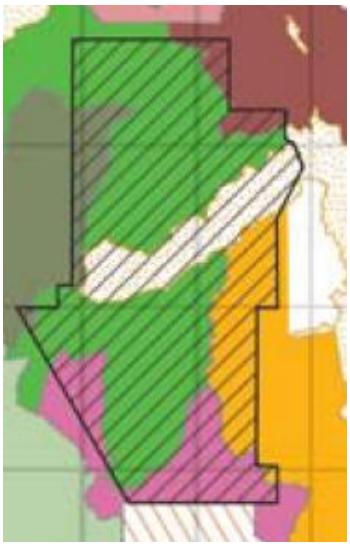
III – No eventual decaimento desses títulos, as áreas respectivas serão incorporadas à área da presente Portaria. (BRASIL, 1983)

Figura 10. Reserva Garimpeira do Tapajós.
O polígono delimita os limites da reserva. Legenda: Azul: Áreas de conservação ambiental (vários tipos) Branco: Zona de Consolidação, área descoberta por qualquer área de conservação ambiental.



Fonte: Google Earth.

Figura 11 - Reserva Garimpeira do Tapajós.



Legenda:
Verde: Área de Proteção Ambiental (APA) do Tapajós
Amarelo: Floreta Nacional (FLONA) do Jamanxim
Rosa: Parque Nacional (PN) do Rio Branco (ou FLONA do Tapajós)
Cinza: FLONA do Crepori
Vinho: PN do Jamaxim
Branco: Zona de consolidação (área descoberta por qualquer área de conservação ambiental)
Fonte: Ministério do Meio Ambiente, in Silva (2012, p. 150).

Aparece também implícito o reconhecimento (itens II e III) de que as empresas dispunham de mecanismos legais (Pedidos de pesquisa, autorizações, etc.), geralmente fora do alcance dos garimpeiros. As figuras acima mostram a área da RGT.

Como se pode observar a grande maioria da área destinada à garimpagem encontra-se atualmente coberta por Áreas de Conservação Ambiental (ACA) de diferentes tipos, o que legalmente impossibilita ou dificulta (o que varia de acordo com o tipo de áea de conservação) a garimpagem nesses espaços. É importante destacar que as ACA são mais recentes e sobrepõem-se a RGT. Em conversa informal com um geólogo do DNPM, ao questionar sobre a questão, obtive simplesmente a resposta de

que “os interesses do governo mudam”. É sobre as mudanças na legislação que Zenon segue falando:

> *L: pois é, a gente tá tentando entender como funcionam essas questões de terra, lei, situação social também, as dificuldades, uma análise bem global mesmo...*
> Zenon: Olha, quando a gente decide viver aqui nós abrimos mão... Eu, tenho apartamento em Belém, minha família é de lá. Vim pro garimpo com 18 anos de idade, mas eu conquistei alguma coisa aqui, família e tal tudo direitinho, e hoje eu moro em Belém, tenho uma família como outras pessoas. Só que como meu trabalho sempre foi garimpo, pra mim manter a minha família, eu tenho que me sacrificar, eu tô me sacrificando, senão lá eu não consigo.... Se eu tivesse lá em Belém eu não tinha 6 filhos na faculdade, eu não tinha como manter, cê tá entendendo? Por isso eu tenho que vir aqui, ficar distante da mulher, dos filhos, e tudo, então isso aí tem que ter respeito, não é chegar e dizer “ah tu é um bandido”, não é bem assim.
> *L: e as leis também, mudam muito...*
> Zenon: É a própria legalização. Por exemplo, há 30 anos atrás eu conheci um geólogo, os geólogos normalmente são muito mal intencionados. Eles chegam conversando e criam situações com os garimpeiros. Por exemplo, na época eles chegavam aqui e aliciavam os garimpeiros. Garimpeiro fulano de tal tava fazendo ouro, “Ah garimpeiro, você precisa se legalizar”. Aí pra se legalizar você vai precisar pagar aqui pro geólogo, 2Kg, 3Kg, 4Kg (de ouro). Até 10kg teve gente que chegou a cobrar pra legalizar uma área. Aí aconteceu o seguinte, eles eram tão desinformados (os garimpeiros) na época, não tinham GPS ainda, e eles pegavam, o garimpeiro contratava pra legalizar essa área e eles flotavam[91] com o aparelho e legalizava uma área 700 Km dessa que era pra ser legalizada.
> *L: não legalizavam aquela?*
> Zenon: Não legalizavam aquela, cobrando tudo taxas.
> *L: O garimpeiro nunca conseguiu legalizar?*
> Zenon: Nunca conseguiu. Então na época, inclusive o próprio DNPM, junto com alguns geólogos, que tem um certo apoio do DNPM, na época os geólogos pregava pra nós que o certo era tirar uma matrícula e tal e tal pra resolver a situação. 15 anos

[91] *Plotar*: demarcar uma área por meio de GPS.

> depois os mesmos geólogos vieram aqui, mais outros, que a demanda ficou maior, dizendo que a matrícula não era tão interessante, que o interessante seria um pedido de Permissão de Lavra Garimpeira, um pedido de requerimento, que esse era mais fácil e tal, o custo era menor, pegava uma área maior, tal, tal. Eu já entrei nesse segundo, no primeiro eu não entrei. "Ah, pedido de requerimento que é o certo, tá, vou fazer, dois Pedido de Requerimento!" Cinco anos depois já não é mais interessante, o certo é outra coisa, vai mudando em cima da gente...

Zenon fala das dificuldades para legalizar uma área de garimpagem. Refere-se ao regime de matrícula substituído pela PLG (BRASIL, 1989; 1990). Entre os problemas da nova legislação instituída pela Constituição Federal de 1988 (da qual o regime de PLG deriva), estão os seguintes pontos, levantados pelo próprio DNPM em documento de avaliação da referida lei, componente do plano plurianual do órgão:

> •A obrigatoriedade de associação imposta ao garimpeiro, que se tornou refém de cooperativas ilegítimas;
> •A descaracterização do garimpeiro como trabalhador, com perda de direitos, como aposentadoria e pensão.
> •A exigência de licenças ambientais para legalização de áreas de garimpagem e concessão de permissão de lavras garimpeiras, as quais quase nunca estão ao alcance dos garimpeiros.
> •A criminalização da produção mineral feita sem autorização governamental.
> •O bloqueio à ação do DNPM, que, em função da criminalização do garimpo, perdeu a competência para interferir nos garimpos não legalizados.
> •A indefinição quanto à questão da prioridade das cooperativas, motivada por redação dúbia do artigo correspondente. (DNPM, 2005).

O referido artigo, apesar de interessante, é um tanto quanto dúbio: ao mesmo tempo em que parece defender o garimpo dizendo que os garimpeiros foram (novamente) jogados na ilegalidade pela Constituição Federal, apregoa o fim do garimpo, que teria que ser transformado em

“mineração organizada”, em uma transição para uma forma empresarial de gestão. Quanto à aposentadoria do garimpeiro esta é uma questão antiga e uma das principais demandas da categoria (especialmente dos garimpeiros que trabalharam em Serra Pelada). Atualmente existem muitas propostas de lei,[92] mas parece que ainda nenhuma foi implementada. Nem mesmo o Estatuto do Garimpeiro (a mais atual lei sobre garimpos, de 2008), aborda essa questão.[93]

> Zenon: Uma outra coisa, não sei se já falaram pra você. O garimpeiro, todo garimpeiro é desconfiado, ele é meio desconfiado, não sei se você já percebeu? Por quê? Eu sou garimpeiro há 40 anos aqui na região. Até hoje não chegou ninguém da cidade pra trazer algo que favoreça o garimpeiro. Todas as pessoas que chegam aqui dizendo que trazem algo que favorece na realidade eles querem é sugar um pouco do garimpeiro, porque o garimpeiro é visto como uma pessoa que tem dinheiro, que pega muito dinheiro, mas tem pouca cultura, que tem pouco conhecimento, então é um dinheiro fácil, é uma presa fácil. Então o cara chega de lá “não, a minha ideia é formar um sindicato porque vai ser muito bom, todo mundo vai se legalizar, não sei o quê” Aí convence aí uma boa parte, aí todo mundo dá aquela parte pro sindicato, aquela pessoa vai lá, some e nunca mais aparece, o sindicato nunca funcionou. Isso acontece desde... Quando eu cheguei no garimpo já tinha uma coisa chamada FAG. Já ouviu falar da FAG? Na época que eu cheguei em 76 tinha a FAG. Então é muito difícil a vida que as pessoas aqui têm, socialmente falando, é muito difícil por isso, porque normalmente, quando a gente vê gente assim (de fora), a gente já pensa: “é mais um malandro aí querendo botar na gente”. Uma ideia de malandragem, mas vocês normalmente tão conversando com a gente e no fim não termina em dinheiro
> *L: Não! E nem vamos! – respondo atônita e pega de surpresa por aquela colocação.*
> Zenon: Porque os outros normalmente conversa, conversa e no fim o garimpeiro tem que dar um pouquinho de dinheiro. Tu tá entendendo? (risos) É companheira! É verdade! Então a gente aqui é muito levado, só vem a malandragem de lá e aplica na gente, a gente já é desconfiado, de tanto ser enganado, nós somos enganados demais! Os órgãos do governo que pinta aqui é só pra enganar nós, nunca vêm um ajudar.

[92] PEC 405/09, PL 5227/09, PL 6974/10.
[93] Para Estatuto do Garimpeiro na íntegra, ver anexo II.

L: E daí vocês ficam com papel que não sabe se vale, que não sabe o que fazer...
Zenon: Eu por exemplo, esses dias eu tava olhando lá nos meus pertences lá, eu tenho 4 carteiras de garimpeiro, nenhuma vale nada! O cara vai lá e tal e chega até a dar carteira pra gente! Registro, associação, Éééé. L: essa carteira como é que tira?). Não, a carteira é o seguinte: o próprio sindicato cria um mecanismo lá, um slogan lá, do nome, do sindicato fulano de tal, como eu falei FAG, o outro é Comércio não sei o quê. Em Itaituba tem um tal de AMOT, esse tem legalidade, não tem é ação! Não tem ação nenhuma a favor do garimpeiro. Tem um rapaz que se diz dessa AMOT lá, em Itaituba e no fundo também prejudica o garimpeiro, inclusive, até eu vou falar isso aí
L: mesmo os donos de garimpo?
Zenon: Mesmo os donos de garimpo
L: porque falam que é só para os donos de garimpo e tal.
Zenon: Só que os donos de garimpo geralmente não têm boa cultura. O pessoal da AMOT andou aqui vendendo direitos de aposentadoria, enquanto que no estatuto do garimpeiro ainda não existe legalidade para aposentadoria, é o mesmo que o cara vender a salvação, cê tá entendendo? (*risos*) O cara pode se aposentar pelo fundo rural. Se chegar uma pessoa aqui, com um sindicato de agricultor junto ao fundo rural, tem legalidade, mas garimpeiro não tem legalidade pra aposentar garimpeiro. Aí o cara chega aqui e diz: "Olha, vocês vão fazer aqui, se associar e se vocês se associar e pagar 300 reais e pela inscrição e ficar pagando mais 30 por mês, 50 por aí", não é barato não, "vocês vão ter direito de aposentadoria". Como é que ele vende isso se ainda não tem lei?! Tá dependendo da lei. Aí alguém veio "mas eu fiquei sabendo que...". Eu mesmo fiz essa pergunta pra ele "Eu fiquei sabendo que ainda não foi legalizada a aposentadoria pra garimpeiro", "Não, ainda não foi legalizada, mas se você se associar agora e pagar direitinho quando legalizar você já tá associado". Então ele tá vendendo promessa.
L: tem que contar com a sorte.
Zenon: Com a sorte. E se nunca legalizar?
L: aí você perdeu o seu dinheiro.
Zenon: Legalizar, isso pode ir como pode não ir. Então é sempre assim.
(*e fica pensativo, pensando se deveria ter dito isso... No fundo da gravação se ouve um longo assovio de outra pessoa que nos escuta, como que numa implícita advertência de que "não se deve falar demais"*).

Em sua profunda desconfiança sobre todas as pessoas e instituições "externas ao garimpo", Zenon chega a colocar no mesmo plano, ou seja, na mesma categoria de valor e (in)eficácia, instituições como a FAG (Fundação governamental já extinta) o DNPM (como visto mais acima) e os sindicatos de garimpeiros, estes últimos que, a rigor, deveriam representar a categoria. A Associação dos Mineradores de Ouro do Tapajós (AMOT), sediada em Itaituba, foi criada em 1991, possui 4.000 associados,[94] é uma das dezenas de sindicatos, associações e cooperativa de garimpeiros espalhadas pelo país e criadas no esteio da exigência de associativismo da CF/88. Em Serra Pelada as tensões entre ex-garimpeiros e essas associações (existe pelo menos duas ali) já geraram troca de acusações e muitos conflitos, especialmente em função dos direitos minerários de ex-garimpeiros e a negociação destes com empresas de mineração da área. Este não parece se o caso da AMOT, a qual os garimpeiros não questionam a legalidade nem entram em confronto, a queixa parece ser a falta de ação ou agilidade no que diz respeito às demandas coletivas[95].

> *L: não é fácil...*
> Zenon: Não é fácil não. Aqui é muito individualismo. Você trabalha sozinho contra tudo e contra todos. O garimpeiro é contra tudo e contra todos. Porque chega no garimpo, eu sou garimpeiro, esse aqui (*se referindo aos comerciantes do entorno*), qualquer um que chega lá no meu garimpo, esses de comércio tudinho, ele só quer me vender uma mercadoria aqui que ele comprou por 10 reais, que ele poderia vender por 15 ele quer me vender a 25, cê tá entendendo? Todo mundo só quer atrapalhar o garimpeiro! O garimpeiro é tradicional! Esses caras aí não são garimpeiro, esses são dono de comércio. O garimpeiro que eu chamo é o que produz ouro, que produz, esse é garimpeiro! Esses aí são comerciante do garimpo. Na cabeça deles é trazer alguma coisa, por exemplo: o rapaz ali se sente um cara importante com esse negócio, só que ele tem aquela calça pra vender, aquela calça ele comprou por oito reais ele vai vender por 30. Não sei se ele tá servindo ou se ele tá extorquindo. Então eu tenho que me defender dele, eu tenho que me defender da dona da pensão, tenho que me defender do dono do bar, tenho que me defender do pessoal que chega de fora com sindicato (*risos*).

[94] Ver site: www.amot.org.br
[95] Quando terminei o trabalho de campo, em Dezembro de 2012 já se estava fundando uma nova associação de garimpeiros no Creporizão.

L: Dos pesquisadores também? 'O que eles querem agora?! (risos)
Zenon: Se eles não querem fechar os garimpos, às vezes vêm pesquisar socialmente, mas por trás é participante de alguma ONG, né companheira, é difícil! (*risos*) (*NA: Zenon espertamente me provoca, no fundo ainda desconfia que sejamos de alguma ONG ambientalista*) Eu, por exemplo, tenho 40 anos aqui só fazendo isso, lei do mais forte, isso aqui é um capitalismo selvagem! Você tem que passar por um, dois, três, pra sobreviver.
L: mas ainda tem regras tradicionais que as pessoas mais ou menos respeitam, senão seria impossível a vida, não?!
Zenon: Por exemplo? O que você quis dizer?
L: por exemplo, tem toda essa questão de se defender, de ser individualista, mas por exemplo, do cara que chegou primeiro na terra e tal, o pessoal respeita não?
Zenon: De garimpeiro pra garimpeiro se entende, só que ultimamente tem muito pouco garimpeiro tradicional. Tem mais é pessoas que querem se dar bem. Chega aqui e aí já começa a não respeitar aquela cultura que a gente tem, que eu já conquistei aquilo ali. Aí o cara diz "não rapaz, isso daí, perante a Constituição do país tá errado", e de repente você até tá errado, só que na lei nossa aqui que nós conhecemos, tá certo, entendeu? Tá certo. Tá certo que eu digo assim... Esse terreno aqui de cá, por exemplo, nenhum tem documento. Aí tem o terreno baldio, aí o cabra lá pagou, a pessoa pagou por ele e os outros respeitam. Não tem um outro que vai chegar e fazer uma casa em cima, entendeu? Então esses direitos que você falou ainda existe. Só que ultimamente "tem mais cacique do que índio!" (*risos*) Aqui tem mais gente querendo se dar bem nas costas de garimpeiro do que o próprio garimpeiro. Pra auxiliar garimpo, difícil. Todo mundo quer meio que se dar bem!
Chega nosso transporte. Despedimos-nos. Em nossos próximos encontros Zenon se revelaria um excelente interlocutor, com uma profunda vontade de me fazer entender (e me ensinando pacientemente) os códigos do garimpo.

O relato-depoimento de Zenon ao contrastar uma auto-organização dos garimpos por sujeitos mais direta e tradicionalmente envolvidos na garimpagem na região a uma intervenção de agentes estatais (geólogos do DNPM, da antiga FAG, funcionários do ICMBio, etc.) ou provocada por ele (sindicatos de garimpeiros mais ou menos representativos e atuantes que buscam responder e fazer frente a estas intervenções), manifesta uma

profunda desconfiança por qualquer ação caracterizada como vinda “de fora” dos garimpos (inclusive a dos sindicatos de garimpeiros). Poderíamos nos perguntar sobre os diferentes níveis de exterioridade/interioridade de tais organismos, em uma escala de proximidade/distância dos garimpos sempre relativa, pois que em grande parte dependente de alianças políticas bastante móveis e instáveis. Não é por outro motivo que a fala de Zenon é tão pessimista e acaba por isolar o garimpeiro, enquanto homem simples que, alienado da lei formal, apenas luta por sua sobrevivência.

Zenon não está negando toda estrutura social, econômica e política que permeia (e engendrada nos e para os) garimpos. Ao contrário, quando denuncia a resistência deste garimpeiro que “luta contra tudo e contra todos”, ele está descortinando as contradições de uma engrenagem complexa da qual ele, enquanto pequeno-médio dono de um garimpo, também não pode se abster ou mesmo prescindir. Zenon depende dos comerciantes que vendem maquinário e insumos a crédito (e de maneira bastante pessoalizada) para ele e seu garimpo, mesmo que critique os altos preços dessas mercadorias. Em sua reivindicação sobre quem é o verdadeiro garimpeiro e que o “garimpo é (ou deveria ser) de quem produz ouro” (e não os/dos comerciantes) ele traz à tona uma cisão entre elementos altamente dependentes (garimpeiros e comerciantes) e dificilmente separáveis na prática, já que muitos comerciantes são também (ou já foram) donos ou sócios de garimpo.

Estando ha quase 40 anos trabalhando nos garimpos da região, Zenon já enfrentou “febres” e crises na produção do ouro, com a possibilidade de perder e adquirir patrimônio fazendo bons e maus negócios em marcos legais distintos (“na lei do garimpo e na lei do governo”) e muitas tentativas de legalização de sua atividade (com as inúmeras etapas que ele mesmo descreve) que o fazem distantes da imagem um tanto romantizada, mas inúmeras vezes acionada, com os mais diferentes propósitos e pelos mais diversos atores, do garimpeiro isolado (e por extensão: simples, pobre, explorado e marginal). Mesmo que Zenon sinta-se pressionado por pessoas e agentes mais ou menos externos, ele busca conhecer as regras fazendo de sua desconfiança, de seu atual status enquanto dono de garimpo que possui crédito (e de sua curiosidade pessoal que os fez se aproximar de “forasteiros” como eu e Judith), táticas na manutenção de sua atividade, reivindicando para si (e para outros donos de garimpo como ele) a denominação de “garimpeiro”.

1.5.2 Uma "comunidade garimpeira"

Embora não seja novidade que os garimpos constituem-se de uma população que vai muito além de quem trabalha diretamente no baixão (comerciantes, prostitutas, pilotos de avião ou de barcos e voadeiras, donos de cantina, etc.) a expressão "comunidade garimpeira" parece ser cada vez mais utilizada com fins políticos e de auto-organização na reivindicação de direitos, especialmente à medida que as currutelas de garimpo (e seus "de-moradores[96]") envelhecem e ganham visibilidade tornando-se alvo de políticas públicas que, assim como os surtos febris de uma nova descoberta de ouro em um garimpo já conhecido, parecem ir e vir em ações relativamente descontínuas. Currutelas como o Creporizão, Creporizinho, Patrocínio e Água Branca (para citar apenas algumas entre as visitadas na região do Tapajós) têm uma história relativamente longa e apresentam hoje muito das características de uma pequena vila, com número expressivo de moradores, escola, posto de saúde, igrejas, destacamento policial e crianças que vivem no garimpo. Não obstante a população garimpeira teria características próprias como a diversidade de pessoas que transitam e vivem nos garimpos. Em um momento anterior a minha ida aos garimpos do Tapajós, Leila Barreto me fala sobre suas percepções das relações sociais nesse espaço:

> Leila: Quando tu parte pro garimpo, tu tens uma população garimpeira. Todos ali são garimpeiros de alguma forma! Eu não sei se eu tô conseguindo deixar claro.
> *L: Mesmo as mulheres.*
> Leila: Também são garimpeiras.
> *L: E como tu falaste, tem uma coesão ali.*
> Leila: Não é que eles estão fazendo a mesma função, mas eles são garimpeiros, é a mesma regra, por exemplo: a linguagem, as regras, vale pra todos. Talvez deve ter algum nível de hierarquia, algum nível de diferencial ou de papéis, mas assim, são garimpeiros sabe? Vivem o contexto do garimpo. Se tu conversar com o cara do baixão claro que talvez tu tenha mais uma profundidade, mas se tu conversar com o farmacêutico, tu vai ver que ele tem conhecimento de onde fica o baixão, se bobear ele já foi garimpeiro e agora tá na farmácia, entendeu? Na época inclusive tava assim uma grande explosão lá de igrejas evangélicas. Então

[96] Expressão de André Dumans Guedes (2011), traremos a análise desse autor no próximo capítulo.

> tinha muito garimpeiro que tava lá na igreja também, que era pastor, tinha tudo né. Então é uma população garimpeira. Não é um garimpeiro, uma garimpeira, um dono de ouro, é uma população garimpeira! Que flutua bastante. (*Entrevista com Leila Barreto*)

Leila fala de uma população diversa e flutuante que vive o contexto do garimpo expresso em uma linguagem e regras (em grande parte, informais) partilhadas ou pelo menos do conhecimento de todos. A alternância de funções (o farmacêutico e pastor que também são ou já foram garimpeiros, por exemplo) propiciada pela baixa especialização do trabalho, com alto grau de informalidade, parece permitir um relativo abrandamento das diferenças sociais entre as pessoas cuja renda depende do garimpo.

Viver o contexto do garimpo, em sua singularidade que faz de sua população uma população única, é compartilhar sentidos e valores, como se transitar e socializar-se nas currutelas ("amansando-se" na produção e no trato do ouro, isto é, construindo-se social e subjetivamente, no trabalho coletivo de produzir ouro no qual elementos aparentemente tão díspares, mas intrinsecamente relacionados, empenham-se e constroem sua especificidade enquanto "população garimpeira"), desse a própria identidade do garimpeiro e o sentido de solidariedade do grupo. Isso não significa que não existam e conflitos e tensões práticas nas quais as imagens recorrentes sobre garimpo e garimpeiros sejam manipuladas (em geral externamente, ou seja por pessoas que não estão vivendo ou trabalhando em uma região de garimpo) em um ou outro sentido, isto é, entre a imagem do trabalhador pobre explorado e a retórica da marginalidade (enquanto "desclassificação social"[97]) deste espaço e de seus ocupantes.

Vimos também como as tentativas de regulamentar a garimpagem (iniciadas apenas em 1934) não seguiram uma linha coerente, sendo marcados por avanços e retrocessos (além de uma enorme ambiguidade) que permite, ainda hoje, que diferentes agentes tragam a questão (tão pretérita e ainda não resolvida) da regulamentação/legalização dos garimpos brasileiros, garimpos quase tão antigos como o início dessa discussão e que, não obstante tanta polêmica quando olhares alhures se voltam para ele, ainda seguem em atividade mesmo que mais ou menos (ir)regulares e

[97] Muitas dessas antigas e persistentes imagens, bem como a cuidadosa análise do contexto social de onde partiram, podem ser encontradas em trabalhos de fôlego como o de Laura Mello e Souza (1986) e o de João Carlos Barrozo (2007).

(não)regulamentadas de acordo com as modificações de uma arena política polvilhada de múltiplos interesses em embate.

Como explícito na fala de Zenon, em meio a isso, muitos garimpeiros não sabem no quê ou em quem confiar e percebem qualquer orientação que venha "de fora" de seu universo imediato de trabalho mais como uma intrusão do que uma ajuda. Isso não impede que muitos deles solicitem a presença do governo mais para questões como saneamento, energia, saúde e educação, ou seja, demandas sociais relacionadas ao processo de povoamento (e fixação de uma população) nas currutelas, do que a interferência direta sobre o processo econômico-produtivo. Tais interferências parecem tornar-se mais desautorizadas e arbitrárias aos olhos dos garimpeiros contatados, quanto menos as questões sociais são levadas em consideração ("o Estado só aparece para cobrar" – e não para ajudar no que "realmente interessa").

Sob a luz da questão política (e não estritamente econômica) torna-se mais fácil compreender o significado do modelo Tapajós elaborado por Salomão (1984) tendo em vista as críticas de Lima (1994) a esse modelo. Se as comunidades garimpeiras do Tapajós nunca foram totalmente isoladas economicamente da sociedade abrangente, como destacado na análise das cantinas garimpeiras desenvolvido por Lima, (na qual as cantinas aparecem como ponto privilegiado de articulação entre a esfera da produção - "selva isolada" - e a esfera da circulação - "civilização"), isso não parece negar a existência de um "pacto garimpeiro" a nível político de auto-organização, mesmo que em contato e influenciado em grande parte, pelas leis do mercado, (o "capitalismo selvagem" do qual fala Zenon).

O garimpo no Brasil nasceu como alternativa (mesmo que necessária e marginal) à escravidão e só teve a possibilidade de sair da ilegalidade a partir da criação posterior de um setor capitalista de mineração, do qual ele se distingue por características próprias que nos permitem falar de uma cultura garimpeira não (e talvez nunca) isolada, mas em diálogo com influências diversas ao longo do tempo. Nesse sentido, compreendemos a estabilidade do modelo Tapajós apregoada por Salomão (1984), como se referindo menos a um quadro congelado e acabado de uma normatividade que poderia romper-se e desaparecer frente a qualquer mudança, do que a apropriações criativas (e às vezes tensas) realizadas por atores que transitam (e transgridem) não apenas por diferentes espaços de terras como por diferentes espaços de leis, e por isso mesmo sejam tão fugidios a uma classificação.

CAPÍTULO II

HABITANDO O TRECHO: GARIMPO COMO LUGAR DE SE PASSAR E DE SE VIVER

Neste capítulo pretendo trazer, a partir de minha etnografia mais demorada nos garimpos do Tapajós e de uma ampla e disponível literatura sobre garimpos (e "de garimpo")[98], elementos para adensar o que alguns autores chamam de uma "cultura de pequena mineração" gestada em regiões dedicadas à garimpagem do ouro por pessoas que para ali se deslocaram e "se demoraram" por algum tempo, constituindo-se alguns em moradores ou "de-moradores", para utilizar a expressão de André Dumans Guedes (2011). É nesta imagem do garimpo enquanto um lugar de passagem (uma temporalidade finita) bem expresso na palavra nativa "*febre*" (como um estágio passageiro de uma condição de enfermidade) que se colocam meus questionamentos: 1) sobre o quão passageiro possa ser uma estrutura social que tem, no entanto, suficiente tempo para forjar uma cultura[99] e 2) sobre o quanto é possível nesse lugar tido como "temporário" demorar-se criando "comunidades" de pessoas que se demoram ou mesmo nascem nesses lugares.

Não podemos deixar de ressaltar que a ideia de uma "lei do garimpo" relaciona-se estritamente a uma "cultura de garimpo" (LESTRA; NARDI; CARDOSO, 2002; RODRIGUES, 1994; entre outros) ou "cultura de pequena mineração" (THEIJE; HEEMSKERK, 2009), caracterizada, em resumo, por um modo de vida próprio desses espaços. A noção de fronteira é chave para pensar essa cultura. Assim postulamos que o garimpo pode ser visto como uma cultura de fronteira e na fronteira, tendo em vista pelo menos duas noções de fronteira intrinsecamente relacionadas: 1) a fronteira geográfica e econômica do avanço territorial de estruturas econômicas e políticas ligadas aos ciclos econômicos. 2) fronteira simbólica: lícito e ilícito na fronteira entre o legal e o ilegal perante o que é assim definido pelo

[99] Dialogo aqui com alguns dos estereótipos presentes na literatura de garimpo e no senso comum a partir dos quais os garimpos seriam sempre provisórios, violentos e sem lei, junção de bandidos ou indivíduos desacreditados que viriam apenas "predar".

Estado. Essas noções são inseparáveis na análise da cultura garimpeira. A expansão da fronteira geográfica e econômica na Amazônia traz a tônica para entender a especificidade do urbano em "cidades na floresta" (CASTRO, 2009) onde os ciclos econômicos ligam-se a migração e a grandes projetos de desenvolvimento da região (tais como a construção de rodovias, hidrelétricas e os projetos de colonização) e a lei "de fora" demora às vezes para se implantar.

É como se os garimpos, ao mesmo tempo em que seguissem as linhas traçadas pelo Estado e/ou abertas pelos grandes ciclos econômicos, desviassem-se dessa rota, na medida em que fogem do controle e dos interesses governamentais, bem como se diferenciam em seu modo de trabalho (e de vida) de um regime estritamente racional capitalista, cujo elemento central é o trabalho assalariado. Desta forma, os garimpos parecem ocupar os interstícios do processo de territorialização do espaço que o Estado propicia através dos grandes projetos. Uma fronteira, seja qual for, é continuamente negociada. Geográfica e economicamente o Estado vai avançando com seu ordenamento jurídico, objetivando dar conta, controlar ou rechaçar essas formas não estatais de organização produtiva, gerando respostas desses coletivos. Assim se tem a composição espalhada de um modo de vida a partir de uma forma de produção econômica, a exploração de um recurso natural/mineral, mas ao mesmo tempo essa forma de produção desenvolve um modo de vida particular, e a chamada "cultura de garimpo" ou "cultura de pequena mineração" é uma das faces mais importantes desse modo de vida em sua relação tensional com o Estado.

Por isso (e inspirados pela análise de BARTH, 1997) não estamos tratando de uma noção de cultura nos moldes culturalistas. Não nos interessa o mapeamento exaustivo da "essência" do que seja um garimpeiro, pois assim correríamos o risco de incorrer em estereótipos e representações congeladas pela literatura. Essas representações são do conhecimento dos próprios garimpeiros, que as manipulam e negociam sua identidade frente aos diferentes atores com os quais interagem e de acordo com os objetivos de cada situação. A própria multiplicidade étnica no interior do campo já levantaria objeções suficientes em relação a uma noção culturalista do *ethos* garimpeiro. A mobilidade espacial dos atores também é outro empecilho. Nesse sentido a cultura de garimpo pode ser vista como um modo de vida desterritorializado, podendo ultrapassar limites políticos entre regiões e Estados nacionais, como parece ser o caso dos garimpeiros brasileiros no Suriname (THEIJE; HEEMSKERK, 2009).

Pesquisas sobre a migração de brasileiros para esse país não apenas destacam o papel central da garimpagem enquanto fator de atração da mão de obra brasileira e a organização econômica, social e política desses migrantes no seu entorno (em atividades direta ou indiretamente ligadas aos garimpos), como também sinalizam o trânsito por diferentes garimpos amazônicos como um denominador comum da maior parte desses migrantes. Ao analisar a imbricação entre fronteiras locais, nacionais e pessoais que mineradores brasileiros atravessam em sua busca por ouro nos garimpos do Suriname, Marjo De Theije & Marieke Heemskerk (2009) levantam a possibilidade de se pensar em uma "cultura de mineração de pequena escala", uma cultura própria gerada nas particularidades desse espaço denominado "garimpo" sem, contudo esquecer a especificidade de cada caso concreto e a interação entre os diferentes agentes presentes neste espaço.

Veremos então primeiramente como na Amazônia brasileira uma propalada "lei do garimpo" articula-se com essa "cultura" a partir de regras e sanções mais ou menos distantes da lei formal que dizem respeito a direitos de propriedade da terra, regulação de conflitos e organização das relações sociais. Posteriormente abordaremos o próprio movimento das pessoas que transitam pelos garimpos em suas conexões com o campo e/ou com as cidades, bem como seu perambular por entres diversas atividades de trabalho nesses espaços. Acreditamos que esses dois enfoques nos possam aclarar simultaneamente os garimpos como "lugares de se passar e de se viver".

2.1 As "fofocas do ouro" e a chegada dos exploradores

Conforme a narrativa usual a descoberta de um novo garimpo se dava a partir da *exploração*, um tipo de pesquisa aleatória desenvolvida individualmente, em dupla ou por pequenos grupos de garimpeiros chamados de *exploradores*. Essas explorações eram rotineiras e tinham o objetivo claro de identificar baixões potencialmente mineralizados. Este tipo de prospecção foi responsável pela localização de jazidas importantes, como a de Serra Pelada no Sul do Pará. Uma matéria de 1983 do Jornal do Ouro intitulada "O geólogo e o garimpeiro na Amazônia" destaca a importância desse trabalho inicial dos garimpeiros-exploradores: "*As informações resultantes dos garimpeiros representam um imenso esforço no tempo e no espaço, envolvendo grandes contingentes humanos perambulando na mata*

em condições adversas. Seria praticamente impossível obtê-las a partir do trabalho de geólogos (...)" (JORNAL DO OURO, 1983 p.11).

Esta valorização do trabalho de exploração dos garimpeiros na descoberta de novas jazidas está de fato atrelada a uma possível complementaridade ao posterior trabalho dos geólogos, com métodos de prospecção mais modernos. Inclusive não é raro ver, no referido jornal, anúncios de firmas que oferecem trabalhos de análise de amostras de ouro e avaliação de minérios.

Figura 12 - Propagandas de empresas que oferecem serviços especializados de Geologia para garimpeiros.

Fonte: Jornal do Ouro, 1983.

Feita a exploração e se descobrindo uma quantidade de ouro suficiente para iniciar os trabalhos de extração, inicia-se o processo de divisão da terra em baixões ou barrancos e o crescimento do garimpo a partir da chegada de pessoas vindas através da chamada "*fofoca"* do ouro. A

fofoca é então um termo nativo que se refere à movimentação humana em torno de uma descoberta importante de ouro (ou outro recurso mineral valioso).[100]

Para além dos direitos legais sobre uma terra e sobre a concessão do direito legal de lavra sobre uma área de potencial mineral, muitos autores destacam o uso corrente pelos garimpeiros de um sistema de normas "próprias do garimpo" a partir do qual os garimpeiros regulariam o direito de propriedade, os negócios e os relacionamentos entre as pessoas no garimpo. Esse sistema é citado tanto pela literatura de garimpo como por acadêmicos e pelos editores do Jornal do Ouro, cuja diretoria, formada por dois geólogos e um garimpeiro torna-o uma fonte singular na combinação dessas vozes.

Assim, de acordo com os editores do jornal, a partir desse sistema informal de regras, no que tange à propriedade da terra, os garimpeiros consideram que:

> - É dono o cidadão que descobriu, comprou ou construiu a seu custo e está assumindo a propriedade em questão. Comprar e não assumir não implica em propriedade; a prioridade da descoberta vale na medida em que o descobridor tem condições de assumir o empreendimento implícito
> – A demarcação do território é válida, sendo respeitada mas a condição de que a dimensão da área assinalada corresponda à capacidade de trabalho do pretendente. Se esta for muito maior, a pressão dos vizinhos será forte demais e o demarcador deverá ceder parcelas ou sua área será redimensionada. – (...) boa vizinhança é a melhor garantia do direito de propriedade. O garimpeiro-descobridor procura resguardar seu quinhão, associando com amigos dividindo o bolo, visando consolidar forças para garantir suas áreas de atuação. (JORNAL DO OURO, 1984).

Armin Mathis (1995), apresenta orientação similar sobre a propriedade da terra nos garimpos:

---

[100] Este termo de uso nativo é descrito por praticamente todos os autores consultados que tematizam a garimpagem na Amazônia, sendo de amplo uso e conhecimento na bibliografia sobre o tema. Poderíamos dizer, nesse contexto, que a "fofoca" sobre o ouro movimenta a migração.

> A posse da terra pode se basear em um título legal de propriedade, ou, no caso de terra devoluta, em um direito informal derivado do fato da descoberta da área aurífera ou da compra informal da terra. Sem o título de propriedade a condição de dono da terra está ligada ao poder de estabelecer o seu direito de proprietário, que implica no direito de excluir outros do uso dela. (MATHIS, 1995, p. 4).

Mathis (1995) aponta a presença de um direito de propriedade informal orientado pela descoberta de ouro em uma terra devoluta, o mesmo indicado pelo Jornal do Ouro, embora este descreva com detalhes os meios para se garantir - legítima, mesmo que informalmente – tal direito.

Mesmo que na primeira fase do garimpo no Tapajós se tenha notícias de garimpos encabeçados por alguém que pioneiramente começou a desenvolver a produção de ouro em uma nova área (podendo ser ele o próprio descobridor do garimpo, o responsável pela construção de uma pista de voo, ou o dono de uma única cantina sem concorrentes comerciais), essa "chefia" não se de dava sem prévios acordos com o descobridor da área (quando não era ele mesmo) e com grupo de garimpeiros que, informados pela "fofoca" de uma nova e promissora descoberta de ouro, aportassem nesses garimpos.

Sendo todos posseiros de terras devolutas, o direito de propriedade era garantido tanto pelo critério precedência (quem chegou primeiro na área) como pela capacidade de trabalho do requerente, não se podia "cercar terras" sem que de fato se estivesse trabalhando nelas. Nessas condições, dificilmente alguém poderia monopolizar por muito tempo uma área ou o seu comércio, embora pudesse haver tentativas nesse sentido motivando conflitos dentro de um novo garimpo recém-descoberto. Nos garimpos antigos pelos quais andei, que ultrapassaram a fase da fofoca, não vi conflitos desse tipo.

No ônibus para o Creporizão conheci Anderson, morador de Itaituba, líder comunitário de um bairro da cidade e filho do descobridor de uma área abandonada desde a morte de seu pai, e que Anderson agora, motivado pela alta do preço do ouro, iria ver "como está", ou seja, se havia pessoas trabalhando no local e caso houvesse, me disse que tentaria negociar com elas alguma porcentagem pelo uso da terra na extração (os tradicionais 10% devido ao "proprietário" da terra). Anderson não parecia ter nenhum título de propriedade (e por isso não "entraria na justiça" contra os atuais posseiros), assim como as pessoas que porventura estivessem explorando a

área dificilmente teriam tal título ou mesmo uma PLG que garantissem para elas o uso legal do subsolo da terra para extração do ouro, e essa era a esperança o movia. Enfim, Anderson esperava que a negociação entre eles se desse em termos informais respaldada por um direito tradicional do uso da terra. Para isso Anderson contava com a memória de antigos moradores que conheceram seu pai e poderiam advogar em sua causa.

Não foi à toa que Anderson prontamente procurou restabelecer contatos com velhos conhecidos (os quais me apresentou) e aceitou meu convite de jantar no restaurante do líder comunitário local a fim de expor seu problema e formar alianças, ou no mínimo contar com um árbitro que poderia, melhor informado e de uso de seu prestígio local apontar soluções para o seu problema. Infelizmente não pude acompanhar o desfecho dessa história, mas tudo leva a crer, pelo caráter totalmente informal da questão, que o líder comunitário (antes da polícia ou de algum juiz) fosse chamado a dar sua opinião caso as partes por si próprias, não entrassem em acordo. Paralelo à reivindicação de Anderson, escutei a queixa bastante comum entre os donos de serviço, de que depois que estão "em riba do ouro", ou seja, quando encontram uma quantidade significativa de ouro em um baixão, os donos da terra querem os tirar de lá para eles próprios tomarem à frente na extração.

Nos garimpos que visitei, embora houvesse uma liderança local (o líder comunitário eleito pela comunidade), em geral uma pessoa antiga na região, essa pessoa não monopolizava de maneira alguma o comércio, podendo ser proprietário de algum estabelecimento comercial e/ou dono de serviço e nem era o mais próspero do local. Sua liderança parecia estar baseada muito mais na capacidade de solucionar problemas e conflitos (com os exemplificados acima) do que em um poder econômico utilizado de forma arbitrária e totalizante.

Desta maneira, os garimpeiros teriam desenvolvido ao longo do tempo um sistema de regras próprio dirigido a situações comuns no estabelecimento e manutenção de um garimpo, essas regras, informais e costumeiras baseiam-se em um sistema de honra em que a palavra dada é central para o estabelecimento de acordos.

A quebra desses acordos através da falta com a palavra dada gera sanções que vão desde o isolamento social (e comercial) até a morte. Tal conjunto de regras, conhecido vagamente como a "lei do garimpo" diferencia-se e muitas vezes contrapõe-se a lei formal: "É público e notório

que a sociedade do garimpo não segue as leis convencionais seja as das cidades ou do campo; tem a sua própria lei que a despeito de suas qualidades e problemas está regendo a vida de centenas de milhares de homens e de mulheres da Amazônia" (JORNAL DO OURO, 1983, p. 4).

2.2 As engrenagens da "lei do garimpo"

A alusão a uma "lei do garimpo" talvez seja uma resposta às representações comuns sobre o garimpo no qual este seria uma "terra sem lei".[101] Se considera-se a lei formal, certamente o garimpo, especialmente o garimpo manual (que é geralmente uma primeira fase de qualquer garimpo que se mantenha no tempo) ou o garimpo semi-mecanizado de pequeno e médio porte, está em muitos aspectos distante da lei formal. Esta distância em relação à lei formal é comumente justificada pelo relativo isolamento geográfico do garimpo, que se traduziria em um isolamento social, posto que há ausência ou insuficiência da presença do Estado e de políticas públicas em muitos garimpos.

Não só muitas vezes não há o interesse estatal em interferir no garimpo como também algumas vezes não há a vontade desta intervenção (enquanto vista como interferência indevida) por parte dos garimpeiros. Ireno Lima traz elementos para pensar essa questão: "com respeito à intervenção pública, trata-se de um pleito que indistintamente todos reclamam, só que pedem a presença do Estado apenas naquilo que entendem como 'direitos' ficando importunados no que se refere aos deveres. Mesmo assim, nesse particular o Estado tem sido bastante omisso" (LIMA, 1994, p. 11-12).

De qualquer forma, a "lei do garimpo" ou "pacto de garimpo" como este autor o denomina, pressupõe o isolamento de uma população. Lima (1994) através de seu estudo acerca da centralidade das cantinas garimpeiras para a organização dos garimpos faz uma diferenciação entre o que poderíamos chamar de "isolamento espacial" e "isolamento comercial". Com o intuito de contrapor a tradicional divisão entre "selva" versus "civilização", o autor afirma que os garimpos, mesmo isolados espacialmente, fazem parte de uma grande engrenagem econômica. Para Lima (1994) o isolamento seria então apenas parcial, o que enfraqueceria o

[101] "Campo de extermínio humano", "valhacouto de lupens e marginais", "favela de mineração" e "antro de prostituição de menores", são, segundo Lima (1994) algumas adjetivos imputados ao garimpo.

argumento de que a lei do garimpo deve-se ao isolamento dessas populações. O autor questiona mesmo a própria consistência desse sistema de normas:

> Achamos que, na verdade, existem instituições frágeis, não acreditamos que os princípios mencionados nos "pactos" sejam inerentes ao garimpo, até porque esses garimpeiros são pessoas que vieram de outras atividades como o "látex", drogas do sertão, agricultura nordestina, etc... E principalmente, no látex, conviviam com processos imobilizatórios e variantes de aviamentos muito parecidas. (...) o que às vezes aparenta um "pacto", por dentro é uma inesgotável fonte de tensão social (LIMA, 1994, p. 10)

Na verdade, Lima está contrapondo-se à pretensa estabilidade interna do chamado "modelo Tapajós", elaborado por Salomão, o qual apresenta uma visão dualista de dois universos distintos, a mundo da selva, representado pela comunidade garimpeira, e a sociedade envolvente. Assim, de acordo com Salomão, existiram fatores desestabilizantes do "pacto do garimpo", invariavelmente fatores externos que afetariam o equilíbrio interno. Lima não partilha a ideia de "duas sociedades distintas" e irá defender sua tese através da análise do funcionamento das cantinas garimpeiras, como o principal domínio de articulação entre a esfera da produção e a esfera da circulação, ponto privilegiado de interseção entre a "selva" e a "civilização" e que está dentro do garimpo. [102]

De qualquer forma, é difícil pensar na existência de um espaço sem códigos (formais ou informais) mínimos de regulação de suas relações sociais. Por outro lado, pleitear a homogeneidade e fixidez da cultura de um grupo cujos indivíduos podem ter diferentes histórias de vida e origens diversas também não parece frutífero para o entendimento dessa realidade. Mas antes de seguir com esse raciocínio, e sem a pretensão de ter alguma resposta definitiva para uma realidade tão complexa, é importante procurar saber como funciona o código ético que rege as relações e quais as estratégias e táticas dos diferentes atores para "bem viver" no garimpo.

---

[102] Vimos no capítulo anterior, como a importância e centralidade de uma cantina variam de acordo com o número e diversidade de estabelecimentos presentes em uma currutela e também depende do tipo de relação que o dono da cantina tem com os demais garimpeiros.

2.3 Uma currutela e vários baixões: espaços de trabalho, espaços de lazer

Para entender quais são as regras que regem as relações entre as pessoas dentro de um garimpo é importante saber quais funções desempenham quais pessoas e como se relacionam entre si. Nesse sentido penso ser útil fazer uma pequena distinção entre baixões e currutela. Um garimpo é normalmente formado por uma currutela e vários baixões que ligam-se àquela numa relação de produção (baixões) e reprodução (currutela). Um baixão é a unidade produtiva básica, formada por um dono de par de máquinas que é geralmente o responsável pelo serviço naquele espaço (dono de serviço), 5 ou 6 trabalhadores, também chamados de peões e uma cozinheira.[103]

Figura 13 - Fuscão da cozinheira

Fonte: Acervo pessoal, março de 2012.

[103] Em casos raros pode haver um cozinheiro homem, que é chamado de "cuca". Talvez numa alusão jocosa a "mestre-cuca".

No espaço do baixão há um barraco grande utilizado para as refeições, para guardar os instrumentos de trabalho e para o descanso dos trabalhadores e um barraco menor, normalmente acoplado àquele,[104] chamado "*fuscão da cozinheira*" ou "*fuscão preto*".[105] Este espaço é de uso exclusivo da cozinheira, mas também pode ser destinado a encontros íntimos, mas falaremos mais disso num momento posterior.

Figura 14 - Baixão ao sol do meio-dia

Fonte: Acervo pessoal, março de 2012.

Assim, cada baixão conta com uma equipe de trabalho que passa a maior parte do tempo ali, trabalhando, indo para a currutela esporadicamente em busca de atividades, serviços ou produtos ligados à manutenção do trabalho nos baixões. Já vimos como a cantina tem papel central em uma currutela, mas a currutela também é um espaço de lazer,

[104] Semelhante ao "*puxadinho"* das classes populares.

[105] Esse último nome alude aos sacos plásticos pretos utilizados para a confecção do barraco, junto de outros materiais como madeira, cipós, etc.

contrapondo-se aos baixões onde praticamente passa-se a maior parte do tempo trabalhando. É na currutela que as pessoas interagem com outras além dos integrantes de sua equipe de trabalho, onde têm notícias de outros baixões, da própria currutela, de outras currutelas ou das cidades próximas.

A currutela é o espaço da compra e da venda, aonde chegam e saem pessoas, produtos e informações. É contígua a pista de pouso e permeada por estabelecimentos comerciais como a cantina. Distanciada mas intrinsecamente ligada ao processo produtivo imediato dos baixões é o espaço do comércio, dos negócios e do lazer. Exatamente por isso este espaço está tão associado à bebida alcoólica, aos jogos e à prostituição, elementos tidos como essenciais no lazer dos garimpeiros. Vejamos alguns relatos:

> Então era normal, o primeiro passo no garimpo era levar mulher. Todo garimpo, primeiro passo era fazer um barracão, dividir em quartinhos e levar mulher. (*Lucídio, 74 anos, militar aposentado*).

> Nos garimpos existem umas áreas que eles chamam de currutelas, que são áreas afastadas, tipo 5, 7, 8 km, às vezes até 10 km do baixão, da área que se tá trabalhando. Que é assim, é inadmissível, o operário do ouro, o garimpeiro, tá bateando[106] ou então tá no raque, no motor, e tá visualizando uma mulher que ele tá desejando, vai tirar a atenção dele, ele vai perder o minério, alguma coisa (*risos*). Então isso tudo é uma questão de locação afastada, até mesmo porque ali é o momento que ele vai extravasar, que ele vai tomar sua bebida, vai ter sua relação e depois ele retorna. (*Paulo, 45 aprox., policial militar, ex-garimpeiro*).

Na fala de Paulo aparece clara a separação entre o local de trabalho e o local de lazer. Talvez por isso mesmo "curruteleiro" seja uma expressão pejorativa atribuída àqueles garimpeiros que frequentam com assiduidade os cabarés da currutela (LESTRA; NARDI; CARDOSO, 2002). Essa expressão já demonstra o quanto a currutela está associada com a

[106] Utilizando a *batéia*. *Batéia: S. f.* Bacia de ferro ou madeira em forma cônica, de tamanho variado, usada no processo de apuração de metais pesados, especialmente o ouro (LESTRA; NARDI; CARDOSO, 2002).

prostituição,[107] que, por sua vez, é vista também pelas prostitutas, como uma atividade distanciada da área de produção, do pólo produtivo do garimpo: "o ouro é daqueles que tão lá tirando, não é daqueles que tão por fora, porque nós, as prostituta, estamos lá pra colher" (Naná). A percepção de Naná é rica em significados, porque não apenas as prostitutas, mas todos os que vendem serviços e produtos estão lá para "colher o ouro", que pelo trabalho despendido, pertence ao "peão", mas que em última análise pertence à terra, na medida em que o garimpo é uma atividade extrativa**.** Por ora podemos simplificar o que foi dito nos últimos parágrafos a partir de um esquema simples:

(BAIXÃO/TRABALHO/INTERIOR/EQUIPE **(↔) (x)**
CURRUTELA/LAZER/EXTERIOR/COMUNIDADE)

Essa oposição-complementar entre os dois espaços constituintes do garimpo é importante para entender uma diversidade de situações como, por exemplo, relações de cunho comercial-personal entre os membros de uma equipe que trabalha junto no baixão e a importância da honra nessas e em outras relações. Paulo relata uma situação que, segundo ele, era bastante comum nos garimpos brasileiros em que ele esteve no final da década de 80, início da década de 90:

> (...) Então eles bebiam. Como era uma área que literalmente não tinha lei, então eles andavam armado. Aí às vezes um camarada um pouco entusiasmado dava tiros, tiros pra cima, furava todos os telhados, quebrava garrafa, fechava o estabelecimento, pegava o whisky mais caro, dava banho de whisky nas mulheres (risos) E aí e às vezes já sem estarem sob si, já totalmente embriagado e o proprietário ficava apenas olhando, depois ele fazia a contabilidade dos valores e levava pro patrão[108] lá e ele pagava e até mesmo porque entendia que o patrão teria recurso pra retribuir todo aquele valor do que foi quebrado, destruído.
> *L: mas o patrão cobrava dele depois.*
> Claro. Sempre foi assim, essa relação sempre aconteceu.

[107] A venda de serviços sexuais também está presente de forma discreta nos baixões, como veremos no capítulo IV.
[108] Não obstante os membros de uma equipe de trabalho no baixão verem-se como sócios no empreendimento comum de encontrar ouro, às vezes usam a palavra "patrão" para se referir ao dono do serviço, responsável pela alimentação e ferramentas de trabalho.

> *L: é tipo uma regra: "deixa quebrar".*
> É, deixa quebrar, você destrói tudinho. Até pra não entrar num conflito. Agora sempre havia uma relação de respeito né. Por exemplo, se quebrasse 5 litros de whisky seria cobrado 5 litros de whisky. Se quebrasse 10 telhas, seriam pagas 10 telhas, sem exploração sem nada. Até mesmo porque o próprio comerciante vivia do movimento daquele garimpo, daquela currutela. (*Paulo, 45 aprox., policial militar, ex-garimpeiro*)

A relação de respeito entre o garimpeiro "entusiasmado" e seu patrão é facilmente traduzível, entre outros sentidos possíveis, por honestidade e confiança. Em um contexto onde o uso de armas é frequente, não seria difícil imaginar que o dono do cabaré também andasse armado. Então por que não teria ele mesmo resolvido a questão? Por que não impediria "peões entusiasmados" de quebrarem o cabaré? Na obra de Lestra, Nardi e Cardoso (2002) podemos encontrar uma possível resposta a essa pergunta, em um trecho em que o narrador-personagem reflete sobre o senso de disciplina dos garimpeiros e a organização de um novo garimpo:

> (...) senso de disciplina, respeito e organização que sempre existiu nos garimpeiros manuais. Essa gente , quando chega numa fofoca nova, parece conhecer todos os detalhes do roteiro em marcha, e cada um, embora faça o que pode no sentido de se situar e tirar proveito, não apela para a indisciplina ou atitudes comprometedoras do bom andamento dos serviços. Em resumo, esse povo sabe que não vale a pena quebrar o delicado equilíbrio da fase inicial do garimpo. Eles agem assim, quem sabe, porque conhecem, tem experiência de fofocas chafurdadas que embora tivessem ouro, caíram na desgraceira do carrancismo, não se aprumando, nem dando oportunidade a ninguém de fazer ouro. (ibidem, 2002, p. 176)

De acordo com os autores, *carrancismo s*ignifica "clima de ameaça latente à existência ou integridade de pessoas nos garimpos". Nesta definição e pelo que se pode apreender do trecho selecionado, se percebe a atmosfera de tensão, desconfiança, ameaça e a fácil e sempre presente possibilidade de ocorrerem brigas, confusões e tumultos que dificultariam o trabalho de todos. Não é por acaso que todas as pessoas entrevistadas que já

estiveram em garimpos me contaram que as brigas, quando ocorrem, são rapidamente abafadas e/ou resolvidas. O objetivo é evitar o conflito e se isto não for possível, ao menos não estendê-lo no tempo, em uma sequencia de brigas que pode trazer muitas mortes e envolver muitas pessoas[109].

Ainda sobre o "entusiasmo" dos peões no cabaré, chama a atenção a responsabilidade do patrão (dono de par de máquinas ou dono do serviço) em relação a sua equipe de trabalho, que além de cotidianamente ser responsável pela alimentação de todos no baixão, e das condições de trabalho providenciando instrumentos e utensílios o mais adequados possível (até porque isso também é do seu interesse já que são investimentos que espera-se, poderão ser revestidos em mais e melhor produção de ouro), também pode ser responsabilizado pelos danos materiais causados por qualquer membro de sua equipe. Cobrando depois do peão, ou seja, descontando da porcentagem de ouro que este deve receber pelo serviço, fica claro que, em última análise é o próprio peão que vai pagar pelos estragos feitos por ele mesmo. Mas o que chama a atenção é que a segurança do dono do cabaré de ser ressarcido pelo dono do serviço pressupõe uma relação de respeito entre esses homens. Uma maneira curiosa não de resolver os conflitos, mas antes, de evitá-los. Lourdes Barreto também traz elementos para pensar essa questão:

> (...) porque lá (no garimpo) é uma troca de interesses, compro e vendo. Lá você compra, você vende, você precisa tá justamente toda hora se articulando, vendo como resolver as coisas. E lá é um lugar assim: que de repente tá tudo tranquilo lá e daqui a pouco estoura um bode como eles dizem. É uma onda! Mas daqui a pouco tá tudo bem, todo mundo é amigo. E a disputa é pelo ouro, pela vida, a família que ficou lá fora em outro Estado, outro município, pra retornar à família. Alguns não voltam mais, se metem muito no álcool, muito em algumas coisas. E outra coisa é que dentro do garimpo não têm é ladrão, não pode existir, lá as pessoas tem que ser leal um com o outro senão se dá mal... (*Lourdes Barreto, prostituta, fundadora do GEMPAC, 65 anos aprox.*)

[109] O Jornal do Ouro está é repleto de reportagens sobre conflitos e mortes entre garimpeiros, sendo a vingança um sentimento recorrente e motor do *carrancismo.*

A literatura traz outros exemplos da relação personal-comercial entre o dono de par de máquinas e as pessoas de sua equipe, como a responsabilidade do primeiro, em caso de morte, com o corpo e com o ouro dos demais: enterrar o cadáver e, se possível, enviar notícias, pertences ou mesmo o ouro do morto para a família são atitudes baseadas em um preceito ético bem traduzido no ditado popular: "*ouro de morto multiplica o azar por dez*" (LESTRA; NARDI; CARDOSO, 2002, p. 223).

O diário de campo de uma conversa que tive com um soldado da polícia militar no garimpo ilustra essa relação personal-comercial emblemática do código de honra garimpeiro, o tipo de ocorrência que atendem e o modo de resolução de conflitos entre os envolvidos, além de mostrar a visão dos próprios policiais sobre seu papel nessas comunidades:

> *Creporizão, Março de 2012 (posto policial, conversa com o soldado Silva)*
> *Fomos ao posto da polícia nos apresentar e explicar um pouco nosso trabalho ali*[110]*. O soldado nos convida para sentar no banco em frente ao posto e começa a contar histórias da comunidade. Diz que um dos problemas é que tem pessoas que não se sabe o "paradeiro" porque não tem documentos. Conta de um enterro que acompanhou na currutela de um homem de uns 70 anos que não tinha documentos e que teve um infarto enquanto trabalhava em uma balsa e morreu.*
> *No enterro estava o baiano e a goiana, mais dois pórre*[111] *carregando o caixão. Eu querendo rir aqui atrás. A goiana "Uhúu!". Ficavam naquela fuleragem!: "Rapaz, tu vai roubar a bolsa do morto?!" "Rapaz, tu não é cristão não?" "Não, ele me deu". O outro: "Não meu filho, agora tu vai (para baixo da terra)". Sentaram em cima do caixão, começaram a beber. Eu sei que virou uma festa esse enterro pra esses pórre" (risos). "E ninguém achou documento. Morreu do coração numa balsa de garimpo, ele não tinha paradeiro não. Aí esse dia deu azar do cara morrer na balsa, aí ele (dono da balsa) teve que arcar com o enterro"*
> *(...) "A polícia aqui faz tudo! É pastor, é padre, faz tudo. O Sr. Morreu, não tinha documento para fazer o óbito (registro de), aí a gente fez".*
> *O soldado conta de uma prisão por desordem: "um jogou um copo no outro. No outro dia esse outro deu uma garrafada no cara, cortou a cara dele, pegou uma veia, jorrava sangue, o cara rolava no chão. Aí a gente não sabia se socorria o cara ou se ia atrás do outro. Ele já tava em casa,*

[110] Nesse momento eu estava com a Prof. Marjo De Theije e Judith Kolen.
[111] Termo local para se referir a bêbado. Também são sinônimos os termos: *pé-inchado, papudinho e bêbo.*

dormindo, todo sujo de sangue. Aí o próprio irmão dele disse que ele batia nele, imagina, o próprio irmão! O cara era ruim mesmo. Mas aqui os conflitos na currutela é mais baderna, cachacera. No final o outro (que cortou a testa do homem) pagou o remédio dele e eles desistiram de continuar o processo. Então o que mais acontece aqui é isso desistência de ocorrência. Então quando se machucam a gente socorre, manda 'pontear' (dar pontos lá na Lúcia (da farmácia), a magrinha que socorre esses peão aí.

Mas aqui (no garimpo) é diferenciado, porque eu tô aqui e de repente passa um e puxa uma arma e dá um tiro e o outro cai morto, aí cai no mato e é mais difícil de achar. E aqui tem muito trabalhador, trabalhador não aceita (desaforo) não. Vagabundo apanha e não tem vergonha, faz de novo, te fura sem piedade. O pessoal fala que garimpo é violento. Aqui o povo é mais educado que na cidade. Na maior parte o cara entra na boa (no carro da polícia) e vêm (para o posto), não precisa nem algemar. Em Itaituba tem que arrastar, vêm na porrada porque senão te mata. E aqui a maioria fica preso 12hs, 24hs, porque às vezes é só uma besteira, baderna, cachacera.

Aqui se torna um juizado. A gente tenta fazer que a comunidade sinta-se junto da polícia.

2.4 Saber "andar no trecho": leis e sanções

Uma das coisas que mais ouvi durante a primeira fase da pesquisa de campo foi que "no garimpo não tem ladrão". O interessante é que junto dessa afirmação, sempre dita em tom categórico, acabava escutando alguma história sobre algum roubo em algum garimpo: "Eles (os garimpeiros) se matavam por problemas relacionados à posse do local de exploração do ouro, não era por um roubar, porque lá não tinha ladrão" (*Lucídio, militar aposentado, 74 anos*). Ou então como me disseram Leila e Naná:

> (...) quanto a violência, o garimpo tem suas próprias regras, sua própria maneira de resolver os conflitos. Eu me lembro de um homem que roubou uma casa de ouro e muitos outros homens e até mesmo os policiais, foram atrás dele no meio do mato e quando o acharam deram três tiros. Simples assim. É a forma deles resolverem os problemas, eu mesma vi. (*Leila, coordenadora de projetos desenvolvidos pelo GEMPAC, 40 anos aprox.*).

> A vida lá é muito legal pra quem sabe viver. Não quero falar, mas essa menina que saiu daqui agora, ela foi pra lá, mas ela andou

> muito pouco, porque foi fazer coisas que não devia. Teve umas outras colegas que foram roubar uma lata de leite no comércio e tiveram que andar (como castigo) a currutela toda com a lata de leite na cabeça, dizendo: "eu não roubo mais leite, não roubo mais..." Porque é assim que a polícia lá faz!
> *L: com o roubo na cabeça pra mostrar que é ladrão?*
> Pra mostrar que é ladrão.
> *L: ainda foi um castigo suave né?*
> Suave. A vantagem de lá é que eles não espancam, nunca vi lá espancarem as mulheres, a polícia de lá, que nem eu já vi aqui [Belém]. (...) Não, no garimpo não tinha, mas aqui nessa rua..." (*Naná, ex-prostituta, 55 anos aprox.*).

Contrapondo a afirmação de Lucídio, referindo-se neste caso ao garimpo de Serra Pelada nos idos de 80, de que no garimpo não tinha ladrão, Leila traz um caso ocorrido em um garimpo no Vale do Tapajós no final dos anos 90, em que um ladrão é morto por ter roubado uma casa de ouro. Naná conta um castigo aplicado às colegas prostitutas que roubaram uma lata de leite na currutela de um garimpo do Amapá nos anos 90. Esses relatos normalmente inserem-se em uma temática maior sobre a violência nos garimpos e ilustram as formas de lidar com um crime específico, no caso o roubo, mostrando que há uma forma de controle desses crimes, cujas sanções variam de acordo com a gravidade dos mesmos, dessa forma, roubar ouro é muito diferente de roubar leite, mas ambos partem de um comportamento socialmente condenado: roubar.

A diferença é que no garimpo não há necessariamente a imediata aplicação de sanções provenientes da lei formal para esse crime, tais quais como multa e/ou prisão, a sanção na maior parte das vezes aproxima-se de um castigo ou um corretivo e em formas extremas a morte. Dizer que no garimpo "não tem ladrão" é mais do que uma afirmação ou constatação baseada em fatos cotidianos, é uma advertência precisa, é a própria enunciação da regra que cria a realidade[112].

Além disso, é interessante pensar que em dois desses relatos aparece a presença da polícia, um órgão representante do Estado e da legalidade, atuando de acordo com a "lei do garimpo", como se fosse mais uma engrenagem no conjunto de elementos que formam o garimpo, pactuando com o pacto social ali reinante. Para além de denunciar uma suposta

[112] Ver Austin (1990).

corrupção ou desvio de funções, penso que esse é mais um dado para pensar o próprio funcionamento das normas dentro dos garimpos: como normas provenientes de ordenamentos legais diferentes interagem nesses ambientes[113].

Vimos como Lima (1994) com sua análise das cantinas garimpeiras enquanto pontos de contato entre a "selva" e a "civilização", contrapõem-se à pretensa estabilidade do chamado "modelo tapajós", elaborado por Salomão, no qual o "pacto do garimpo" apresentar-se-ia como típico do garimpo e fruto do isolamento espacial deste. Embora não estejamos questionando a existência de uma "lei do garimpo", a análise deste autor é frutífera para pensarmos na interelação entre esse sistema de normas e a lei formal. Jacqueline Muniz (1996) em seu estudo sobre o funcionamento das Delegacias da Mulher no RJ discute a ideia do pluralismo jurídico e o conceito de interlegalidade.

Para Muniz, o pluralismo jurídico inicialmente aponta a "existência de outras formas de normatividade existentes em sociedades cujo modelo de organização social e política difere substancialmente da nossa" (ibidem, 1996, p. 138), em uma constatação de que a vida social pode produzir múltiplas formas de juridicialidade que confrontam o monopólio estatal da produção do direito. A partir do conceito de interlegalidade, a autora enfatiza não apenas a existência de "outros direitos", mas a convivência e até certo ponto a conivência entre os direitos oficial e informal, ambos exercidos no espaço das delegacias de polícia.

Em um paralelo interessante o relato de Naná sobre o roubo de uma lata de leite no garimpo, mostra como a polícia, a princípio o representante oficial da lei formal, aplica um "castigo" à ladra (andar com o objeto roubado na cabeça em via pública, exibindo publicamente seu delito), distanciando-se assim do que está previsto em lei para o roubo, ao mesmo tempo em que supostamente objetiva aproximar-se das regras locais. A ideia de interlegalidade apresenta-se como um fenômeno do pluralismo jurídico, sinalizando para uma intersecção/cruzamento entre diferentes fronteiras jurídicas. A ênfase é dada na porosidade do direito enquanto constituído de múltiplas redes de juridicidade por onde os atores transitam e transgridem, em diferentes níveis de interação e mistura entre concepções jurídicas

[113]Já foi dito que um dos fundamentos da lei do garimpo é um código de honra em que a palavra dada vale muito (LESTRA; NARDI; CARDOSO, 2002).

discrepantes e normas de gerações e espaços diferentes (SOUZA SANTOS *apud* MUNIZ, 1996).

Por tudo isso, e mesmo a despeito de seu relativo isolamento espacial, já não se pode (se é que algum dia se pôde) pensar o garimpo como uma sociedade isolada e de plena autonomia frente à lei formal, cujo isolamento teria produzido um direito totalmente próprio ou distinto. Nesse sentido, essa abordagem interlegalista rompe com a ideia de que exista uma lei completamente feita apenas pelos locais. Isto parece ser tanto mais válido para os atuais garimpos semi-mecanizados de ouro da Amazônia, em que os garimpeiros, apresentam trajetórias mais ou menos diversas de passagem por outras áreas da economia e especialmente do setor informal, seja no campo/floresta, seja nas cidades ou por muitos outros garimpos.

2.5 Campo, cidade, garimpo: perambulando entre os espaços.

A concepção dos garimpos como "territórios fechados" (da maneira como os caracterizei acima) parece obscurecer os vínculos dessa forma de produção com outros setores e o papel da garimpagem no estímulo de economias locais que, embora orientadas pela extração do ouro, se diversificam e se expandem. Dito de outra forma: a corrida do ouro inicia um movimento de prosperidade econômica mesmo para os setores mais pobres de uma população. Assim, a representação do garimpo como uma atividade predatória e violenta, em que os ganhos obtidos não ficariam na região (muito em função do propalado nomadismo dos garimpeiros ou apenas quando se tem em vista apenas ouro que é desencaminhado e não reinvestido na região), deve ser matizada.

David Cleary (1982) faz isso muito bem em um capítulo estranhamente pouco citado de seu livro, em uma análise que parte dos garimpos do Gurupí no oeste do Maranhão, mas cujas conclusões podem ser estendidas para todas as áreas de garimpagem do Brasil:

> Pode-se argumentar que o Gurupí não é uma área típica de garimpagem. É, por exemplo, muito diferente do Tapajós, onde a população é muito menor e mais escassamente distribuída. No entanto, o argumento básico de que o crescimento da garimpagem galvaniza e diversifica a economia local e regional mantém-se válido para todos os lugares. (CLEARY, 1982, p. 202-203).

Este autor destaca os benefícios da garimpagem no reforço da posição de pequenos agricultores rurais e da camada mais baixa da economia urbana, e contrariando algumas percepções que vitimizam o garimpeiro ao isolarem-no do próprio sistema que o possibilita, afirma enfático: *"para eles, o crescimento da garimpagem foi puro benefício"* (ibidem, p. 204), pois esta população pode combinar a garimpagem com outras atividades econômicas além de poder entrar e sair dos garimpos quando lhes convém. Cita também o fato do garimpeiro "peão" não precisar pagar por alojamento e alimentação, que, como vimos, são de responsabilidade dos donos de serviço. Para Cleary, a garimpagem: "é uma das poucas fontes confiáveis de renda disponíveis aos colonos e às pessoas pobres dos centros urbanos, talvez fazendo a diferença entre continuar como pequeno agricultor ou ser forçado a migrar para as cidades, ou entre ir levando e passar fome nas favelas" (ibidem, p. 204).

Todos os moradores das currutelas com os quais travei contato eram unânimes em ressaltar os benefícios do garimpo em relação à "rua"[114], tais como o pagamento muito superior para as mesmas atividades que desempenharam nas cidades[115],:

> Tem muitas coisas boas aqui, eu não tenho do que me queixar não. Até pra mim morar, eu acho melhor do que em Itaituba, tranquilo, e o dinheiro né. É isso que eu digo pra minha mãe, ela diz: 'mas minha filha o que tu ainda acha nesse lugar? Parece que enterrou teu umbigo aí' (*risos*) Mas aqui a pessoa adoece todo mundo ajuda. É bom, eu acho bom aqui. Em cidade mesmo é passear só. Pois é, eu já trabalhei muito (*no baixão*) agora já faz uns 3 anos que eu não to mais a fim de trabalhar em baixão. E eu me viro agora assim, eu vendo Boticário, Natura, vendo roupa 180, 190 (*R$*), pode que eles (garimpeiros) pagam na hora! Tem perfume que a gente vende de 3g (de ouro), 3g dá 300 Reais! E aqui eles não usam coisa ruim não, não querem Avon (*risos*)! É só roupa de

[114] *Rua:* o mesmo que cidade para quem está em uma currutela de garimpo ou o mesmo que currutela para quem está no baixão. No caso aqui a "rua" é a cidade de forma genérica.

[115] Entre as desvantagens do garimpo em comparação com a cidade estão: a falta de infraestrutura básica, tais como a ausência de médicos e hospitais; a falta de escolas em alguns povoados, especialmente o ensino médio e o fato de terem que arcar com os custos de energia elétrica (obtida através de geradores) e da água encanada (em geral obtida através de poços), seja através de investimento pessoal (comprar um gerador e fazer um poço) ou do pagamento desses serviços para particulares. Enfim, demandas de políticas públicas estatais.

marca, só roupa cara. Mas essas coisas daqui se torna mais barata porque vem tudo de Goiânia, um bocado dessas roupa, eu vou comprar lá, é São Paulo, Rio, Goiás.
L: vêm mais barato?
vêm mais barato. Em Itaituba eu acho mais caro roupa do que aqui. Leticia, aqui eu gasto 300, 500 Reais e rapidinho eu reponho esse dinheiro. Lá em Itaituba eu não tenho coragem de gastar 100 (*R$*) senão eu fico brefada! É o que faz eu morar aqui, e minha mãe não entende.
Todo final de ano quando vem cantor116, eu e a Glória (*vizinha*) nós vamos vender. Nós faz Tacacá, Vatapá[117], cachorro-quente, nós vende tudo. A gente chega com 2000 (*R$*).
L: numa noite?
Numa noite! A primeira vez eu não acreditei, não acreditei naquele dinheiro na minha bolsa! Aí eu vou lá em Itaituba eu compro um cachorro-quente 1,50, tá entendendo? (*o mesmo que ela faz e vende por R$5 no garimpo*). Lá em Itaituba as coisa tudo mais barata, mas a gente não ganha o dinheiro que a gente ganha aqui. Eu chego na loja "quanto é essa calça?", "é 195(*R$*)", "ah vou levar essa". Peguei (*fiado na loja da currutela*) e já paguei. Na cidade eu não tenho coragem de comprar uma de 10 reais porque o dinheiro não dá! (*Sônia, 44 anos, paraense, moradora do Creporizão*).

Eu ganhava 280 (*R$/mês*) para lavar panela o dia todinho no Maranhão. Aqui eu ganho 1.500 (*R$/mês*) pra lavar o dia todo. Não tem comparação! Porque ó: eu vou prum barranco desses daí eu ganho 60g de ouro (*para cozinhar para duas equipes de serviço*) é mais de 4.500 Reais. Eu posso andar com joia no pescoço, eu, ela, todo mundo. Eu vou sair ali na porta de Itaituba não tem como, eu tenho que catar e tirar meus anel tudo, porque senão os ladrão leva, aqui tu viu né?! Olha, os anel dela (*da amiga*) aí nos dedo.... (*Lôra, 30 anos, maranhense, moradora do Água Branca*)

A ajuda mútua entre moradores e a relativa tranquilidade também foram bastante referidas, contrariando o estereótipo do garimpo violento e individualizante "liderado por um "carrancismo" desregrado e anônimo.

[116] Refere-se às festas de final de ano no garimpo, em geral com apresentação musical de algum cantor conhecido.
[117] Comidas regionais (o Tacacá especialmente, pois o Vatapá também é encontrado no Nordeste).

Enfim, essas são as principais benesses que os impediam de retornar definitivamente para as cidades ou os campos de onde partiram.

A mobilidade das pessoas que vivem e trabalham no garimpo parece muito mais circunscrita entre a ida e o retorno para outros garimpos, atrás das "fofocas" do ouro, ou oscilando sua vida no garimpo com idas periódicas para a "a rua", geralmente breves e motivadas por questões tão pontuais como "ganhar nenê em um hospital", "visitar parentes", "comprar mercadorias para revender no garimpo" "adquirir uma casa ou montar um pequeno negócio para os familiares que lá estão" ou simplesmente "divertir-se em um lugar que tem mais opções de lazer", do que o rompimento definitivo com os caminhos que levam aos garimpos, às cidades ou aos campos. Parece ser no próprio perambular entre esses espaços que os garimpeiros tecem suas redes e pontos de apoio, além de forjar suas identidades. Talvez por isso seja tão complicado obter uma resposta única e definitiva para uma pergunta aparentemente tão simples como "onde você mora"[118] visto que as pessoas mais se *de-moram* do que moram, porque em sua maioria estão sempre pensando em sair definitivamente algum dia do garimpo, mesmo que nunca cheguem a fazê-lo, sendo muito mais comum intercalarem tempos no garimpo com tempos na cidade ou no campo, ou seja "dar um tempo" em um ou outro ponto.

Cynthia Carvalho Martins (2012) trabalhando num outro ponto, no que poderíamos situar como o outro extremo deste *continuum* entre campo, cidade e garimpo[119] (como os estou denominado), entrevista garimpeiros fora do garimpo, em comunidades rurais do interior maranhense, em geral homens idosos que retornaram aos seus locais de origem e relatam suas constantes idas e vindas em tempos anteriores cujos deslocamentos apresentavam algumas regularidades, tais como a complementaridade

[118] Algumas pessoas aludiram a moradias na cidade, onde em geral ficou habitando algum parente, como pais, irmãos, filhos e mesmo ex-companheiros.

[119] Se isto também não fosse problemático, pois para considerar 1.campo→ 2.cidade → 3.garimpo como uma sequência cronológica é preciso estar atento a dois níveis/temporalidades (conjuntos de tempo): 1) essa sequência orquestrada na vida de um mesmo indivíduo (de uma mesma geração) ou 2) entre gerações que se sucedem (p/ex: os avós saíram do campo p/ o garimpo, obtiveram recursos p/ estabelecer (mesmo que enquanto ponto de apoio/nó de uma rede) uma moradia na cidade e os netos podem nunca ter trabalhado na roça).

econômica entre o trabalho na roça e no garimpo[120] (e para as mulheres, na extração do babaçu). O próprio subtítulo do livro: "*o garimpo, lugar de se passar; roça, onde se fica e o babaçu nossa poupança"* sinaliza para a complementaridade e interdependência de atividades econômicas cuja prevalência é difícil de estabelecer, pois que umas fomentam as outras, tendo mesmo a renda obtida no garimpo contribuído para a luta para reforma agrária nas localidades pesquisadas pela autora.

A experiência dos mesmos sujeitos em diferentes atividades econômicas (que pressupõe, a priori[121], diferentes espaços) os faz acionar diferentes autodenominações (*trabalhador/a rural, agricultor, garimpeiro, peão e quebradeira de coco*), que não apenas não esgotam as categorias de "assentado" ou "migrante", comumente acionadas pelos órgãos governamentais, como também apresentam diferentes graus de usos identitários, sendo, para a autora, as categorias "garimpeiro" e "quebradeira de coco babaçu" as mais utilizadas dessa maneira. Quanto à relação entre as categorias "garimpeiro" e "trabalhador rural", a autora encontrou entre os entrevistados tanto uma sobreposição (pessoas que se viam tanto como um quanto o outro) quanto uma oposição motivada especialmente pela alusão à família (ausência e presença desta) e pela existência (ou não) de um local fixo.

Martins (2012) motivada pelas buscas das razões que levam seus interlocutores ao deslocamento, aos quais ela não classifica como "migrantes", porque, entre outros motivos, estes em geral não rompem definitivamente com o local de origem, acaba dando centralidade a uma rica análise da conexão entre roça e garimpo, a qual contribui para matizar a ideia de garimpos e garimpeiros isolados como temos tratado anteriormente, mas deixando em segundo plano (porque não se propõe a isso e sua etnografia é realizada na zona rural) a ligação entre a cidade e o garimpo e as especificidades desse último do ponto de vista de quem mora e se demora nele.

---

[120] Muito organizada em função de um critério sazonal, a partir do qual em geral eles programavam o tempo de suas viagens, comumente depois da colheita para que as famílias pudessem continuar tocando o trabalho no campo, até o próximo plantio.

[121] Pois que alguns (especialmente garimpeiros com família e mulheres cozinheiras) desenvolvem um pequeno roçado (ou ao menos hortas) nos garimpos que poderia sinalizar alguma permanência com as práticas do local de origem (e não um rompimento radical), e um índice de fixação da população nas currutelas (ou mesmo a "emulação" da residência)

Em uma fala de suas entrevistadas, com uma mulher que foi até o garimpo atrás do marido que demorava a retornar[122], aparece a ligação entre a roça e a família (especialmente na figura da esposa), e a vontade de um rompimento com essas:

> P – Mas ele que mandou lhe buscar?
> Dona Maria – Não, ele mandou o dinheiro (para casa) e eu fui lá onde ele, mas ele não sabia que eu ia, eu só fui mesmo de vontade, prá ver se ele voltava prá vir prá casa. (....) Mas ele não voltou, disse que não queria mais trabalhar de roça, não queria viver com a família. (MARTINS, 2012, p. 209-211).

Embora eu tenha encontrado muitas pessoas provenientes do Estado do Maranhão nos garimpos (sendo a maioria das pessoas contatadas, seguida por paraenses – muitos deles filhos de maranhenses), poucos falaram de uma ligação tão forte (quase centrípeta, poder-se-ia dizer) com o campo[123], mesmo que muitos ainda mantenham algum tipo de contato com familiares que lá ficaram, parece ser mais comum o intercâmbio entre parentes que vão e voltam, cuja ênfase é dada para pessoas que primeiramente estiveram nos garimpos trazendo/puxando seus familiares que seguiram seu passos, em geral não exatamente no mesmo momento (não vieram juntos), mas num gradual deslocamento de pequenos grupos de familiares, amigos e afins. Esse deslocamento gradual (que poderíamos chamar de "migração por etapas") mesmo que não signifique necessariamente o rompimento definitivo com o lugar de origem, coloca dificuldades na manutenção de um "grupo original", visto que muitos de seus membros iniciais podem não apenas "se perder" (perdendo o contato com a família de origem), mas estabelecer novas alianças pelo caminho, oriundas em grande parte de relações conjugais mais ou menos estáveis e que definiriam o traçado de deslocamentos individuais a partir das trajetórias de vida no momento em que as pessoas "caem no trecho".

---

[122] Escutei muitos relatos desse tipo e também encontrei no ônibus uma mulher que veio de Mato Grosso atrás de seu marido no garimpo de São Chico.

[123] Alguns entrevistados que tinham clara origem rural foram enfáticos ao dizer que não queriam voltar para a roça. Não obstante, muitas pessoas no garimpo plantam (têm uma "rocinha" e criam animais para a subsistência em espaços que eles chamam de "chácara" ou "colônia").

Perceber o garimpo como um lugar de passagem é associa-lo uma temporalidade finita bem expressa no significado da palavra “febre”, enquanto um estágio passageiro de uma condição de enfermidade, em que as “febres” vão e voltam enquanto o doente não está definitivamente curado. Metaforicamente poderíamos pensar essa “cura” - o retorno ao estado inicial de saúde da pessoa adoentada – como o retorno a condição inicial (original) do sujeito que se desloca, ou seja, o retorno ao seu local de origem e o restabelecimento de seus vínculos familiares deixados para trás. O garimpo assim seria uma situação, se não de *anomia* (DURKHEIM, 2000), ao menos de *liminaridade* (TURNER, 2013). Gostaria de me deter mais nessa aproximação simbólica a partir do significado do que seja “estar no trecho” (longe de casa, em movimento) para as pessoas que se deslocam para o garimpo e retornam em intervalos mais ou menos regulares para as suas casas (no campo ou na cidade) e mesmo para as que constituíram moradia nos garimpos, demorando-se tempo suficiente para criar certas raízes em um lugar que inicialmente visto como um espaço liminar, especialmente durante os “surtos de febre do ouro”, começa a estruturar-se enquanto uma pequena comunidade de pessoas mais ou menos estáveis que reivindicam não apenas o direito a permanecer produzindo ouro, mas também uma infraestrutura básica do Estado, tal como melhorias na educação e saúde, demandas típicas de qualquer lugar onde existam moradores e não apenas transeuntes.

O garimpo enquanto um lugar de se passar, ou seja, bom para ganhar dinheiro e trabalhar não necessariamente impossibilita que ele seja percebido pelas pessoas que ali se demoram como um lugar bom de morar, mesmo que por um tempo. Movidas pelas jazidas de ouro, ou seja, por um recurso esgotável, pode-se objetar que essas pessoas sejam essencialmente nômades, providenciando apenas o imprescindível para um trabalho temporário, prontas para “levantar acampamento” a qualquer momento (deixando para trás uma paisagem desolada e um rastro de destruição).

A questão é que o quadro apresentado por currutelas antigas, tais como Creporizão, Creporizinho e Água Branca não segue à risca esse *script*. Elas resistiram à passagem de muitas febres, e mesmo em períodos de baixa procura ou produção de ouro, onde algumas pessoas disseram que “o ouro fracassou”, a garimpagem nunca parou de todo (como é o caso de Serra Pelada, um garimpo caracterizado pelos informantes como “um garimpo morto”). O que parece ter se alterado foi o ritmo de trabalho nesses locais e a quantidade de uma população flutuante. Nas minhas idas aos garimpos do Tapajós encontrei muitas pessoas retornando ao garimpo, retomando ou

querendo retomar a garimpagem (tais como Anderson) e que para isso contavam com uma rede de pessoas (parentes, amigos ou conhecidos) que ainda estava lá. Por isso pessoas como Andersom talvez nunca tivessem, de fato, abandonado completamente o garimpo.

2.6 O pó da estrada: rodando o trecho entre firmas e garimpos

O pó da estrada gruda no meu rosto,
Como a distância, matando as palavras,
Na minha boca sempre o mesmo assunto,
O pó da estrada.

O pó da estrada brilha nos meus olhos,
Como as distâncias mudam as palavras,
Na minha boca sempre a mesma sede,
O pó da estrada.

Conheci um velho vagabundo,
Que andava por aí sem querer parar,
Quando parava,
Ele dizia a todos,
Que o seu coração ainda rolava pelo mundo.

O pó da estrada fica em minha roupa,
O cheiro forte da poeira levantada,
Levando a gente sempre mais à frente,
Nada mais urgente,
Que o pó da estrada.
(*O Pó da Estrada*, Sá, Rodrix & Guarabira)

Em uma breve incursão ao tema do *trecho* e dos *trecheiros*, podemos encontrar trabalhos realizados por psicólogos (NASCIMENTO, 2008), sociólogos (MENDES, 2007) e antropólogos (GUEDES, 2011). Nascimento e Mendes, ao partirem do trabalho de campo em instituições de assistência a trabalhadores migrantes na zona urbana (Assis/SP e Belo Horizonte/MG, respectivamente), trazem à tona discussões sobre quem seriam os beneficiários dessas instituições. Daí o esforço institucional em identificar e classificar seus usuários: moradores de rua, trabalhadores itinerantes,

migrantes, trecheiros e andarilhos de estrada. Essas classificações, manejadas não apenas pelas instituições, mas também por seus usuários, são em geral bastante sutis, transponíveis e nem sempre consensuais, em um eixo que parece ir do movimento à errância, vista enquanto nomadismo. É assim, por exemplo, que um migrante, em uma migração dita fracassada, pode tornar-se um trecheiro ou um morador de rua e o trecheiro, por sua vez, pode reivindicar-se enquanto migrante para conseguir passagens gratuitas, não para retornar para seu local de origem, mas para continuar rodando o trecho.

Nascimento (2008) traz uma classificação para se pensar a população de errantes, apresentando três subgrupos distintos entre si:

> (...) os itinerantes, população que se encontra em trânsito e que migra de uma cidade a outra em busca de trabalho sem se deslocar a pé pelas estradas; os trecheiros, população que circula pelas rodovias a pé, de cidade em cidade, sobrevivendo de trabalhos temporários e de eventuais ajudas filantrópicas; e os andarilhos de estrada, população composta pelos que vivem perambulando exclusivamente pelos acostamentos das estradas, sem destino, isolados e distantes de qualquer contato com as redes de assistência social. (JUSTO, 2002 *apud* NASCIMENTO, 2008, p. 46-47).

Para o autor, há aqui um escala crescente de desfiliação social e rompimento com os nichos de fixação social, sendo a errância, vista como um itinerário sem um ponto fixo ou estável de ancoragem, distinguindo-se assim da mobilidade. Nascimento (2008) aproxima o *trecheiro* da figura do *vacilante*:

> ... são indivíduos que estão nesse estado de liminaridade ou ambiguidade de status. Estão num momento de virada crítica de suas vidas, com um pé no mundo domiciliado do passado, com o qual ainda se identificam e em relação ao qual sentem alguma continuidade, e um pé plantado na vida de rua. (SNOW; ANDERSON, 1998, p. 97; *apud* NASCIMENTO, 2008, p. 47).

Para Nascimento (2008) o que diferencia fundamentalmente os citadinos (*mendigos* e *moradores de rua*) dos errantes é seu caráter de permanência no espaço urbano, como se os *trecheiros* habitassem o próprio

trecho, a trajetória entre pontos de fixação, e os citadinos habitassem o espaço público das cidades, fazendo das ruas sua morada. São sujeitos desterritorializados que se reterritorializam no trecho (na estrada) e na rua, respectivamente.[124] Na bibliografia sobre o trecho e os trecheiros é comum a referência a Deleuze e Guatarri (2002) para se pensar a noção de territórios existenciais e a diferenciação entre essas formas de mobilidade (e existências na mobilidade e na errância). É assim que Mariana Mendes (2007), inspirada por esses autores, aponta uma diferença mais qualitativa do que quantitativa entre migrantes e trabalhadores itinerantes e trecheiros e moradores de rua.

> Embora migrantes e trabalhadores itinerantes possam se confundir e se misturar com trecheiros e moradores de rua, a distância entre uns e outros é de natureza qualitativa e não gradual ou quantitativa. A passagem de um a outro não advém, portanto, de um "processo" ou de uma sucessão de perdas, mas implica uma ou várias rupturas. Enquanto os migrantes e os trabalhadores itinerantes se movem por entre pontos que desejam ocupar, os trecheiros e os moradores de rua ocupam os pontos por onde se movem, sua existência transcorre na passagem, ela não se realiza no destino. Enquanto os migrantes e trabalhadores itinerantes se caracterizam por sua mobilidade, os trecheiros e moradores de rua se caracterizam pelo seu nomadismo, ou seja, por sua reterritorialização na rua, no trecho, enfim, no próprio processo de desterritorialização. (MENDES, 2007, p. 51-52)

Esta diferenciação é importante para se evitar os excessos de uma análise preponderantemente econômica que parece confundir o objeto de desejo dos que saem de casa em busca de melhores condições de vida e trabalho com o próprio desejo de mudança, isto é, apenas levam em consideração se estes foram ou não bem sucedidos economicamente, o que em última análise significa estar bem inserido no mercado de trabalho formal. De acordo com Mendes (2007) este parece ser o entendimento da maioria dos agentes que atuam nas redes de atendimento a estas populações:

[124] Para Mendes (2007), o migrante também se encontra desterritorializado e o trecho se apresenta a ele como um território possível.

> (esta forma de entendimento) trata a errância como consequência da falta de oferta de empregos fixos satisfatórios que atenda a esta população, ou seja, a errância é entendida como uma sequência (sic) de migrações "mal sucedidas". Seguindo este princípio, poderíamos dizer que, assim como os "trabalhadores itinerantes" são "migrantes mal sucedidos", os "trecheiros" seriam "trabalhadores itinerantes fracassados". Entretanto, os trabalhadores itinerantes, como os migrantes, se deslocam sob um certo controle, determinando seus fluxos conforme os pontos de partida e de chegada, mesmo que estes não sejam nunca alcançados (o que os faz itinerantes). Entre os trecheiros, ao contrário, o objetivo do deslocamento está no próprio ato de se deslocar. (MENDES, 2007, p. 50).

Para a autora, reduzir o desejo dos migrantes, trabalhadores itinerantes e trecheiros ao desejo de inserção no mercado de trabalho é retirar desses atores qualquer possibilidade de agência: é confundir o desejo, enquanto força que impulsiona a mudança, com o objeto que se deseja alcançar, a mudança objetivada. Poderíamos talvez ir um pouco mais além ao dizer que essa forma de entendimento, ao privilegiar a comparação com o mundo do trabalho formal e seus valores (em que uma ética do trabalho parece balizar uma distinção bastante moral e moralizante entre "trabalhadores" e "vagabundos") obscurece não apenas o variado espectro de motivações para "correr o trecho" e "cair no mundo", como o próprio significado dessa mobilidade para pessoas que as valorizam e têm certas formas desta como uma espécie de tradição de mobilidade entre grupos.

Para os interlocutores de Cynthia Martins (2012), que oscilam entre o trabalho rural no Maranhão e o trabalho nos garimpos do Pará, a ida para estes é vista como uma "tradição familiar atemporal". No depoimento de um de seus entrevistados: "*O garimpo é tradicional, é tradição nossa sair prá garimpo tá no sangue, passa é de pai pra filho e ninguém sabe quando começou".* (ibidem, 2012, p. 122). Além disso, essa autora destaca certo planejamento (uma *programação*, como dita por eles), enquanto cálculo familiar, traçado previamente, que, se não impede os imprevistos e imponderáveis do trecho, que podem prolongar ou, no limite, impossibilitar o retorno, ao menos o coloca no horizonte de metas. É exatamente isso: a possibilidade (e o ideal) de retorno e o vínculo com o local de origem (remessa de notícias e recursos financeiros) que faz com que a autora

questione a adequabilidade do conceito de migração no seu campo de pesquisa.

2.6.1 Os que correm o trecho

Pensando em nosso próprio campo, na análise dos que "correm o trecho" para os garimpos, é importante equiparar a um objetivo (ideal) de retorno (presente em muitos depoimentos) às possibilidades abertas pelo próprio deslocamento: (novas) uniões conjugais (mais ou menos estáveis*), bamburros*, investimentos de lucros obtidos a partir do e no garimpo, vontade (e não apenas impossibilidade material) de não retornar, se fixar em algum ponto do trecho ou seguir para "outros trechos do trecho". Enfim todas essas são possibilidades encontradas entre os moradores ou de-moradores dos garimpos do Tapajós.

Se seguíssemos à risca as classificações acima, poderíamos dizer que neles se podem observar tanto *migrante*s, que se fixaram e nunca mais retornaram a seu lugar de origem, em geral comerciantes atualmente bem estabelecidos, quanto *trabalhadores itinerantes*, que vão e voltam esporadicamente para suas casas, geralmente na zona rural nordestina (lugar de onde partiram pela primeira vez e retornam de tempos em tempos) ou em casas nas periferias de cidades relativamente próximas aos garimpos, em geral adquiridas mais recentemente e que formam por assim dizer "a base" de trabalhadores transeuntes ou ambulantes, especialmente daqueles dedicados ao comércio nas currutelas e nos baixões, que vão periodicamente para essas cidades em função de compromissos domésticos e familiares (rever e levar dinheiro para parentes, pagar contas, etc.) e para abastecerem-se de mercadorias que serão posteriormente revendidas nos garimpos.

Mesmo quando não empenhados exclusivamente no comércio, esses últimos aproveitam as viagens à cidade para trazer mercadorias e produtos variados para consumo próprio ou fonte de renda extra (dificilmente um itinerante retorna aos garimpos "levando apenas o próprio corpo"). Isso se dá em grande medida pelas dificuldades de deslocamento para os garimpos (grandes e penosas distâncias e/ou alto preço dos transportes), demanda por novidades ("o garimpeiro é bicho vaidoso" e gosta de usar produtos de marca e qualidade), carestia dos produtos que chegam aos garimpos e rápido retorno financeiro para quem os vende: produtos vendidos "a preço de ouro" com fácil possibilidade nada desprezível de se auferir lucros, mesmo com itens vendidos em pequena quantidade e de forma intermitente.

Em trânsito, e em geral de passagem rápida e fugaz pelos garimpos encontramos também *trecheiros*, que como os demais, buscam algum trabalho, realizando serviços informais e temporários que exigem pouca ou nenhuma qualificação profissional e de que, de parada em parada, vão habitando o trecho, traçando seus percursos de garimpo em garimpo. Na plasticidade de um movimento errante, aproveitam as oportunidades que se apresentam imediatamente à sua frente, mesmo que tenham ou tenham tido um objetivo inicial distante (que pode nunca se concretizar), tal como ir para algum garimpo específico ou que em sua trajetória errante, acabem por retornar aos mesmos pontos.

A diferença fundamental, apontada pela bibliografia, entre o trabalhador itinerante e o trecheiro, é que este, semelhante aos moradores de rua das cidades, rompe com os laços familiares e não os recompõe mesmo no momento em que passam por dificuldades. Mesmo que seja possível para eles localizar sua família e mesmo que exista alguma possibilidade de retorno, eles não parecem dispostos a retornar ou manter vínculos estreitos com seus familiares e com seu local de origem. Além disso, sua busca por trabalho pode funcionar apenas como uma maneira para se manter em movimento. Mesmo quando encontra condições favoráveis para fixar-se, a tendência é abandonar este posto tão logo ele comece a lhe exigir a permanência no mesmo lugar (NASCIMENTO, 2008, p. 42). Para Mendes (2007), as pessoas que contam já haverem passado por muitas cidades (ou quando acabam retornando aos mesmos locais) são identificadas mais facilmente como trecheiros, ao invés de migrantes ou trabalhadores itinerantes, correndo o risco de caírem em descrédito ao se apresentarem daquela forma.

"O grande trunfo do trecheiro é transitar entre o morador de rua e o migrante, afirmando em certos contextos sua condição de trabalhador frustrado" (MENDES, 2007). Nos garimpos o trecheiro parece se aproximar em grande parte, à figura do "peão rodado", isto é, aquele que, tendo percorrido longamente o trecho, se diz encontrar-se momentaneamente sem emprego e sem dinheiro, à procura de uma vaga em algum baixão (como se rodando o trecho acabou tendo sido por ele "rodado") e sobre o qual, ao chegar a uma currutela, se procuraria saber mais. O "peão rodado" enquanto trabalhador desempregado à procura de trabalho fora do local de origem aproxima-se do migrante, mas também, por rodar e ser conhecedor do trecho pode levantar suspeitas e ser alvo de desconfiança ou descrédito.

Além disso, se pode encontrar nas zonas de garimpo o que localmente se chama "garimpeiro capa de bomba", isto é, aquele que chegou aos garimpos há muito tempo atrás e, não sendo capaz de guardar nenhum recurso ou continuar trabalhando, dificilmente pega o trecho novamente e permanece em um garimpo específico como uma "bomba velha",[125] imóvel e sem serventia.[126] Fazendo uso constante e indiscriminado de bebida alcoólica, e em geral velho e doente, esse garimpeiro, que já perdeu totalmente o contato com a família, conta com o auxílio dos demais na currutela para garantir minimamente sua sobrevivência e na tentativa de localização de algum parente. Embora nas currutelas de garimpo não seja possível identificar nichos de "moradores de rua e mendigos", tal qual nos contextos urbanos, a figura do garimpeiro capa de bomba parece ser o que mais se aproxima daqueles[127].

É importante destacar o caráter sincrônico (atemporal ou monotemporal) dessas classificações, porque, embora elas envolvam rupturas qualitativas, elas não são intransponíveis entre si na diacronia, podendo estar presentes no tempo de vida, marcando a trajetória de uma pessoa. Não obstante, todas essas categorias partem de um movimento inicial ligando-se a formas de mobilidade ou maneiras de vivenciar essa mobilidade. Baseiam-se em pontos de partida, apoio, chegada e linhas (trajetos) por esses pontos, através dos quais se pode aglutiná-las entre o que

---

[125] Bomba de sucção. Equipamento essencial na garimpagem de ouro.

[126] É comum brincadeiras a respeito de pessoas que, dizendo estar de passagem, se demoram nas zonas garimpeiras. É assim que, por exemplo, frente às dificuldades de voar no mau tempo e a fim de conseguir uma "perna" entre os voos (isto é, como os garimpeiros chamam os voos entre os garimpos, sem precisar retornar a Itaituba para ir a outro deles), eu e Judith ficamos alguns dias tentando acertar um voo, ao que uma moça que trabalhava na empresa de táxi aéreo rival a que negociávamos no momento (e com a intenção de nos vender passagens), brincou que íamos nos tornar "capa de bomba".

[127] Embora seja comum a presença de bêbados habituais nas currutelas, figuras conhecidas de todos cujo sentimento dos moradores parece oscilar entre a simpatia, a piedade e o incômodo, não é possível dizer apressadamente que são "capas de bomba", já que muitos, quando estão sóbrios (e não se encontram doentes) empregam-se nos baixões ou fazendo "bicos" na currutela, pelo menos até a próxima bebedeira duradoura, onde gastam todo dinheiro obtido, demorando-se a retornar ao trabalho ou procurar outra vaga. Por outro lado, não é raro encontrar nas casas das currutelas (especialmente as que são também comércio – residências mistas que são significativas em número) uma pessoa "desacreditada" (seja em função de alguma doença física ou mental, alcoolismo e sem vínculos conhecidos com a família de origem) que realiza pequenas tarefas em troca de casa, comida, e às vezes, uma pequena ajuda monetária.

se pode chamar de nomadismo e mobilidade, pessoas que habitam (mesmo que momentaneamente, demorando-se mais que fixando-se permanentemente) as linhas ou os pontos, respectivamente.

Guedes (2011) ao pesquisar a mobilidade entre o que denomina *demoradores* da cidade de Minaçu/GO, os quais acumulam experiências de trabalho em garimpo, barragem e empresas mineradoras, traz importantes questões ao tratar da literatura sobre o trecho e os trecheiros. Considerada pelo autor como dois conjuntos diferentes de textos (os que tratam do trecho e os que tratam dos trecheiros), ele irá sinalizar a falta de diálogo entre essa literatura. Podemos resumir seus argumentos do seguinte modo: o estudo sobre os trecheiros, ao darem-se na (e focalizarem a) cidade e os contextos urbanos, desvinculando-se da rota (e do trecho ou do circuito) dos grandes projetos, grandemente presente na experiência desses sujeitos que se deslocam, pouco considera a ideia de uma tradição popular de mobilidade. Já os estudos sobre o trecho, vinculados a questões macroeconômicas tais como desemprego e pobreza, parecem desconsiderar a "promessa de autonomia e liberdade que este espaço (o trecho) parece encerrar" (GUEDES, 2011, p. 181), perspectiva bastante comum entre seus interlocutores e pouco considerada por essa literatura.

Na literatura sobre o trecho, ligada ao trabalho nos grandes projetos,[128] aparece a figura do "peão de trecho", que, de forma ampla, seria o indivíduo pobre, com baixa qualificação profissional que se desloca em busca de trabalho onde quer que ele esteja, empregando-se em geral na mineração (industrial ou garimpagem), na agricultura, no extrativismo e na construção civil (especialmente de estradas e barragens). Uma mão de obra móvel cujo sentido essencialmente volante atrela-se a um de seus significados primários: o do brinquedo "pião" que gira. Assim como ele essas pessoas estão sempre a "rodar" (o trecho). Por sua vez, a origem do significado do termo "trecho" pode ser remetida literalmente aos trechos de uma obra de construção de estrada:

> Na sua autobiografia – sintomaticamente intitulada Urrando no Trecho. Recordações de um Engenheiro de Obras – Corrêa (2007,

[128] Guedes (2011) irá citar para essa literatura que trata do trecho dos grandes projetos, trabalhos de autores como: Esterci (1985), Magalhães (1983) e Souza (1990), em contextos de um projeto de colonização no Mato Grosso, e da construção das barragens e hidrelétricas de Sobradinho/BA e Tucuruí/PA, respectivamente.

> p.11) apresenta uma explicação para o surgimento do termo trecho: —[*Este termo*] vem das grandes e lineares obras de estrada onde é prática comum dividir-se o volume global de serviço em lotes, entregando-os a várias empreiteiras. (...) É comum, num casual encontro entre operários que constroem uma mesma rodovia, a pergunta: "Em que trecho você está?", seguindo-se a resposta que identifica a empreiteira responsável pelo mesmo e os quilômetros que limitam sua faixa de atuação. O tremo Trecho extrapolou suas iniciais fronteiras e como se todo o Brasil fosse um imenso canteiro de serviços, passou a designar todas as grandes obras e os homens que as executam, os peões do Trecho, nômades por excelência e necessidade. (CÔRREA *apud* GUEDES, 2011, p. 180).

Se a instabilidade inerente a essas atividades implica na necessidade constante de deslocamento, para Guedes, essa necessidade por si só, não dá conta de explicar tais deslocamentos: "Para as pessoas em questão, falar sobre o *trecho* (...) é quase tão importante quanto percorrê-lo". (GUEDES, 2011, p. 185). E assim Guedes irá aponta uma socialização *na* e *para* a mobilidade, em que há uma valorização do aprendizado propiciado pelo "mundo", em uma relação de complementaridade (regida por códigos distintos) com o domínio doméstico, da casa, da família, do local de origem. Além disso, o autor aponta uma relação de oposição entre o conhecimento obtido através do trecho, isto é, da prática e da experiência e o conhecimento formal, teórico, escolar e/ou profissional. Para boa parte de seus entrevistados é preferível ser antes *corrido* do que *lido*. E para ser corrido, é preciso pegar o trecho e expor-se a toda a sorte de situações inesperadas que ele carrega, aventurar-se, correr o risco de inclusive, *perder-se* no trecho, o que pode significar, no limite, uma vida entre linhas (trajetos) que parece não levar a lugar nenhum. De acordo com Guedes:

> Seja no que se refere ao garimpo ou ao trabalho nos grandes projetos, são os próprios relatos daqueles que viveram estas experiências o que sugere a existência de uma série de traços comuns articulando e se fazendo presentes nos diversos pontos constituintes do que poderíamos chamar de "circuitos". "Peão de garimpo ou de firma tá sempre rodando por aí...". É em grande medida ao longo destes circuitos e de suas margens que meus interlocutores – num passado recente garimpeiros e/ou

> trabalhadores destes projetos – passaram os dias de sua juventude, correndo o trecho. (2011, p. 184)

Seguindo os caminhos propostos por Guedes, é que apresento a seguir um diário de campo vivido por mim no trecho *stricto sensu*, isto é, numa viagem de ônibus de Itaituba rumo ao garimpo do Creporizão, última parada da estrada Transgarimpeira. Nessa travessia travei contato com pessoas que rodam o trecho no momento mesmo de seu deslocamento. Foi ali, numa longa e penosa viagem por terra, que se apresentou a oportunidade de conversar mais longamente com os outros passageiros, ver de onde partiam e para onde se dirigiam, saber um pouco de suas motivações e expectativas, bem como pude escutar histórias, mesmo que fragmentadas, entre uma parada e outra, sobre "trechos de suas vidas percorridos em diferentes trechos".

O percurso por terra apresentou assim inúmeras vantagens sobre o deslocamento aéreo até os garimpos. O maior tempo transcorrido (dois dias e uma noite contrapostos a algo como uma hora de voo para vencer a mesma distância), a possibilidade de visualizar diferentes "pontos" do trajeto (currutelas, povoados, cidades), a grande heterogeneidade e alternância de seus passageiros, os riscos e imprevistos (atrasos, ônibus quebrado, acidentes na estrada), possibilitou-me, mesmo que infimamente, experimentar um pouco do que é encarar o trecho para a grande maioria das pessoas que utilizam muito mais o transporte terrestre do que o aéreo (mais popular e barato, de largo uso quando possível, isto é, quando existem estradas e quando elas encontram-se, minimamente, em condições de tráfego). Viajar pela estrada no rumo dos garimpos, é também trafegar pela consolidação das linhas abertas pelos grandes projetos, sendo a estrada seu símbolo por excelência.

2.6.2 Achados e perdidos no trecho: Rai(mundo) a girar

> *SÁBADO e DOMINGO, 17 e 18 de Novembro de 2012. Trajeto Itaituba-Creporizão*
>
> *Com minha passagem de ônibus em mãos, juntei as tralhas imediatamente desnecessárias e deixei no hotel, em mochila devidamente etiquetada com meu nome (prática comum entre hóspedes itinerantes entre Itaituba e os garimpos ao redor). Pago minha conta. D. Vera me entrega umas roupas que lavou e sugere que sua filha (que além de dona*

da lojinha ao lado e "telefonista de telemensagem", faz às vezes de taxista levando e buscando hóspedes) me leve até o micro-ônibus. Ok, eu poderia passar no banco antes. No garimpo não tem banco, de modo que terei que viajar com todo o meu dinheiro colado ao corpo, sei que no "no garimpo não tem ladrão", mas eu não pretendo arriscar.

Em frente ao ônibus, quando dou por mim, estou conversando com um homem baixinho, gordinho, óculos escuros estilo aviador, calça jeans, camisa vermelha. Ele me diz que trabalha em uma firma e parece tentar me impressionar. O motorista apressa os passageiros, entramos correndo no ônibus e sento em qualquer lugar, seriam só mesmo uns metros até a próxima descida, no porto, onde uma balsa havia acabado de sair, e então fomos comunicados que só iríamos atravessar o rio dali uma hora, tempo mais que suficiente para almoçar. Fico ali pensando aonde ir (há uma multidão de vendedores ambulantes na volta e a agitação é grande). Então o homem do Ray-Ban[129] *se aproxima, me oferece um saquinho de castanha que havia acabado de comprar (3 por 10,00 R$) e reinicia o papo interrompido por nossa súbita entrada no ônibus. Digo que estou procurando um lugar para almoçar ali perto (e que pode ser simples) e então ele me leva até atrás da feira (contígua ao porto), onde há várias banquinhas que vendem prato feito, todas muito simples, de madeira, nos moldes dos balcões da feira. Passando por ali durante a semana, pela rua principal, não se tem ideia do emaranhado de espaços entre as bancas, pequenas ruelas de chão batido (emaranhado que lembrou-me um pouco o mercado Ver-o-Peso na beira do rio Guamá, em Belém).*

Convido meu "guia" para almoçar, mas ele diz que não está com fome. O meu prato-feito tem comida demais e insisto em dividir com ele, que se recusa. Voltamos então para a orla e cadê nosso ônibus? Certo que não demoramos mais que meia hora no almoço (e o copiloto falou "uma" hora). Avistamos na balsa cheia de veículos e cargas um ônibus onde se lia, pintado no vidro, meio de improviso "Creporizão".

Começo a ficar desesperada, afinal minha "boróca" lá estava, mas Raimundo diz calmamente que teremos que pegar uma voadeira (para "caçar" o ônibus) e parar na outra margem do Tapajós, em Miritituba. Fico (alguns poucos segundos, pois que a balsa com o ônibus cada vez mais se distanciava) me perguntando sobre o quão (in)comum seria isso e, claro, se daria certo. Vejo que Raimundo parece não ter pressa (mas na verdade, eu descobriria mais tarde, ele estava com pouco dinheiro e pouca vontade de viajar) e então quase o pego pelo braço para atravessar esse rio (afinal eu não sabia onde nem com quem pegar a tal voadeira). Raimundo trata então com o piloto e vejo que era muito

[129] Marca de óculos escuros.

mais simples do que eu imaginava: é comum as pessoas atrasarem-se para entrar nos ônibus, assim como os ônibus saírem à hora que bem entendem. Logo outras pessoas juntam-se a nós, lota a voadeira e muito rápido chegamos à outra margem. Ainda passamos pela balsa (lenta e pesada) e acenamos para o pessoal do ônibus. Ter chegado antes a Miritituba rendeu umas boas fotos da balsa chegando com nossa Van e com dezenas de pessoas saindo às pressas (na balsa vai de tudo: veículos, cargas e pessoas).

Figura 15 – Travessia do Rio Tapajós entre Itaituba e Miritituba.

Fonte: Acervo pessoal, março de 2012.

Já no ônibus Raimundo e eu sentamos lado a lado no mesmo banco, parecia natural, ainda mais depois dessa pequena aventura (trivial para quem já está acostumado, mas desesperadora para mim que pensei que nunca mais iria ver a minha bagagem). Natural para mim, mas nem tanto para o motorista do ônibus que me perguntou discretamente se estava tudo bem e sugeriu outro lugar desocupado (dois dias depois, no Creporizão - fim da linha do "micro-ônibus transgarimpeiro"– o motorista puxaria papo e me confessaria que estava

preocupado comigo, não por Raimundo propriamente, mas por eu ser claramente uma pessoa de fora, uma mulher, e estar viajando sozinha).

Olhando de perto, percebo que Raimundo está no mínimo de ressaca. Ele mesmo me conta que não dormiu essa noite, e imediatamente desata a falar de seus problemas conjugais:

R: Ela (esposa) me disse: 'vêm logo senão vou pra festa!'. Cheguei (em Itaituba) de surpresa, pedi pra [enteada] não avisar. "Vim pra acertar esse negócio" (a separação). Vou fazer 10 anos (trabalhando) na Serabi[130] *e em casa é só 10 dias por mês. É ruim né? E ainda chega "naquelas horas, bandeira vermelha" [menstruação], aí fazer o quê?! É beber cachaça! Eu não tenho certeza se ela tá com outro ou não. Ela pediu a separação. "Tchau então, eu só volto em 2013, 2015!" Só porque vou me separar vou ficar doido?! Tem gente que é doido, que se mata logo...*

Raimundo lamenta a separação e inclusive ter deixado para trás seu cachorro, "Maradona" e em seu orgulho ferido segue desabafando: "eu só disse pra ela não me jogar na justiça! Ficou tudo com ela e o meu filho. Só não pode botar peão dentro de casa!". Ao mesmo tempo em que se culpa por ficar tanto tempo fora de casa, parece se consolar dizendo que "quando tem que acontecer [a separação], acontece. Meu cunhado separou [da mulher] dentro de casa, não saiu [para trabalhar fora] não". Diz rindo que nunca sabe quando "tá bom e quando tá porre", mas acrescenta que 'quando tá certinho – não alcoolizado – não se arrepende do que faz. Diz que não se arrepende do que fez, que não se arrepende de nada, mas reconhece sua parcela de culpa na separação. Conta que jogou dominó e bebeu a noite toda "só não fiquei com mulher nenhuma". Mesmo assim parece que a noite passada foi intranquila, tendo afogado as mágoas na bebida depois de brigar com a companheira, ainda encontrou na rua o homem que assaltou seu filho tempos atrás: "eu reconheci o cabra, vi ele ontem na rua, se tivesse armado teria matado ele".

Em certo momento Raimundo se dá conta de que hoje é sábado e fica agitado: "Sábado?! Tem certeza? Ixiii!! Por que você não me disse que hoje era Sábado?!" Desato a rir, meu companheiro de viagem esta realmente muito perdido, também pudera. Ele insiste que eu devia ter lhe falado.

L: Mas como eu ia saber que você não sabia? Como eu ia saber uma coisa dessas, se nem você sabe! (risos)

---

[130] Companhia de Mineração de ouro que opera na região do Tapajós desde 2001, data em que adquiriu a Mina do Palito em área anteriormente explorada por garimpeiros, de acordo com informações do site da empresa em <http://www.serabi.com.br>, acesso em 10/09/2012.

Ele achou que era Domingo e parece preocupado porque aos Sábados a "firma" não busca os funcionários em Jardim do Ouro (só faz isso aos Domingos). Raimundo então me conta que trabalha na Serabi, uma mineradora que tem sede próximo ao Jardim do Ouro há 10 anos, mas que já foi garimpeiro: "Eu era mais dono de cantina, mas sempre tinha par de máquinas. (...). No tempo da vantagem [anos 80, febre do ouro] tinha muita história. Eu vinha pra Santarém, fretava barco, fretava avião. Fretava para... [impressionar as moças]. Naquele tempo eu fazia graça! Cansei de fretar avião, só para aparecer. Hoje em dia as aparências mudaram. Eu trabalhei em barco muito tempo, barco que fazia o trajeto Itaituba para Belém, Amazonas, Macapá. Larguei de ser barqueiro, fui garimpeiro". Raimundo nasceu em Santarém/PA, saiu de lá com 11 anos (em 1976): "agora faz 12 anos que eu não piso lá, depois que minha mãe morreu". Sua esposa é natural de Monte Alegre/PA, a "um dia de viagem de Santarém".

Meu companheiro de viagem é muito comunicativo. Parece conhecer todo mundo no ônibus. Ele e um rapaz do banco ao lado conversam sobre um colega que sofreu um acidente de trabalho na "firma" (Serabi) e não aceitou a indenização que a empresa propôs (R$80.000), tendo continuado "brigando na justiça". Raimundo acha que seu colega fez mal negócio. Deveria ter aceitado o dinheiro e depois ainda tentado se empregar novamente. Atualmente parece que a empresa abriu novos postos, mas que quando recruta trabalhadores verifica se eles não têm nenhuma pendência judicial com a firma; se possuem, não podem ser recrutados. Raimundo arremata: "então nem dinheiro, nem emprego, nem amizade! Se mantêm uma amizade com eles da firma, depois pode ser chamado".

Pergunto o que ele e sua esposa faziam no garimpo, se ela ia junto com ele etc.. Ele me responde que ela foi chefe de restaurante e que ele era "chefe de garimpo". Quando sua esposa não estava no garimpo, estava na casa deles em Itaituba. Acho estranho ele ter dito "chefe" e não "dono" de garimpo, pergunto se seria a mesma coisa, parece que sim, pois ele me diz que tinha um terreno seu, que ele comprou de outro garimpeiro. Sempre que tento perguntar qual era o garimpo, ele faz graça com sua genuína desconfiança, me olha de canto de olho, e diz que sou "da Federal": "por que vocês da Federal olham assim bem pros olhos da gente?". Não insisto.[131]

---

[131] Frente a sua desconfiança persistente, chego a brincar com isso, dizendo que vou prendê-lo, que tudo que ele falar pode ser usado contra ele, etc.

R: "porque do jeito que tá de PF em Itaituba.... Polícia é polícia! Mas bandido é bandido também né?!" (em tom de cômica ameaça). Em 1980 no Abacaxi (garimpo) tinha

Percebendo meu interesse "pelas coisas do garimpo", ele começa a contar algumas histórias, como a de um colega que "saiu do Maranhão para ir ao garimpo, arranjar dinheiro para casar com a noiva que deixou grávida e só voltou 31 anos depois. Quando chegou pediu uma benção para o filho: "uma benção pra papai", e o rapaz respondeu: "nem te conheço". Talvez o tal colega já tivesse até netos....

Raimundo também fala uma antiga paixão, uma maranhense, que conheceu no garimpo:

R: Fiquei com uma mulher, mas ela me roubou 20g de ouro. Eu dei, que era pra ela ir pra casa em Santa Inês [MA] e ela sumiu! Com 3 anos ela voltou. Quando ela me viu tentou se jogar no meu ombro, já tava travada (bêbada) né.

L: Não te avisou que tinha retornado?

R: Não avisou, mas a gente se encontrou né.

L: ela era da boate?

R: Tava de cozinheira da cantina... De novo (dei) mais 20g quando tava lá. (...) Um cabra adoeceu por causa dela (se apaixonou loucamente), aí meus colegas: 'Bóra matar esse peste logo, já que tá doente' [risos]. Depois eles me contaram o que ele andava dizendo, eu fiquei com medo dele me matar. Aí então "bóta esse peste embora pra terra dele".

L: de onde ele era?

R: Piauí. Ele quis fugir com ela, mas ela não quis.

Raimundo me confessa que nunca teve coragem "de fazer essas coisas" (matar alguém) e sem terminar essa história engata outra, contando que quando ele era dono de cantina, um "inimigo" dele veio e

---

um Federal que estava disfarçado de peão e trabalhava junto deles: "Era um peão lascado (pobre, sem dinheiro), e depois apareceu lá com a fardona".

Em uma das inúmeras paradas do ônibus, desço para fumar:

R Essa sua bolsa não está pesada? Por que você não deixa no ônibus?

L: Nem pensar! Como é que vou deixar minhas armas lá dentro? (Raimundo perplexo não sabe se ri ou não)

L: armas de trabalho: máquina fotográfica, gravador... (risos)

Certa hora eu rebateria suas desconfianças assim: "você acha mesmo que a Polícia Federal tá interessada em saber por que você brigou com a sua mulher e esse tipo de coisa?!". Meu interlocutor fica pensativo e me sai com essa: "então você é da revista!". Tento explicar o que faço, digo que quero escrever um livro sobre a vida das pessoas no garimpo, mas ele não parece totalmente convencido. Em certo momento escutei outro passageiro dizer furtivamente para Raimundo que sou "doutora".

pediu cachaça no balcão, "era matador de gente". Parece que um amigo de Raimundo morreu para defendê-lo desse homem.

Raimundo diz que quer voltar para o garimpo: "agora eu vou pro Água Branca. Quero pegar um ouro, fazer uma joia. Eu era garimpeiro, tinha muita joia doida! Relógio, cordão, anel de ouro... Era 300g de ouro quando eu chegava em Santarém, ouro areado, mandava fazer. Vou mandar (novamente) fazer pra mim. Mas primeiro eu vou voltar a ser vaidoso!

De súbito, Raimundo me pede um conselho ("me dá uma solução"), quer "pedir as contas na firma" ("bóra acertar!"), mas não sabe se é o melhor caminho. Pergunto o que ele faz na firma e ele me diz que trabalha com "explosivo, cortar picada, topografia". Entre as vantagens da firma, cita o fato de "assinar carteira" ("tenho quatro anos de carteira assinada") e ter um "alojamento legal".

L: E se você sair da firma, pra onde pensa em ir?

R: Vou pra Alta Floresta [note-se que ainda há pouco disse que iria para o garimpo Água Branca].

L: E tem emprego lá?

R: Tem é mulher bonita! Mas primeiro vou voltar a ser vaidoso! (ele repete)

Reparando que tem umas senhoras evangélicas no ônibus (que nos lançam às vezes um olhar desaprovador) ele fala alto sem se importar: "Evangélicos têm fé no satanás. É toda hora 'tá amarrado, tá amarrado'. Eu digo 'Porque a Sra. não compra uma corda nova pra amarrar, já que ele vive solto por aí!' [risos]. Pergunto sobre as crenças a respeito do ouro.

R: Tem maldição o ouro. Eu mexi com cabaré, mas eu nunca tive dinheiro pra mim, era só pra pagar conta e quando tinha confusão, pagar delegado, polícia. Cansei de amanhecer com 300, 400g de ouro do cabaré. Quando eu era solteiro chegava em Itaituba e ia pro piseiro,[132] *pegava três, quatro mulher, alugava uma Kombi só pra andar com elas mesmo!*[133] *Eu não sei se o ouro que é amaldiçoado ou é o homem que não tem vergonha na cara! [risos]*

---

[132] Lugar de festa com música, dança e bebida alcoólica, pode ter prostituição, mas não significa necessariamente "cabaré". O lugar das festas nos garimpos é, em geral, denominado de "seresta" ("Bóra ir pra seresta!"), mas também pode ser chamado de "piseiro".

[133] Esse trecho me faz lembrar uma música muito tocada nas festas no garimpos e em Itaituba: *"Eu vou parar meu carro na frente do cabaré/Vai ter muita mulher vai ter muita birita/Todo puteiro me conhece/Eu sou o cara que alugou um caminhão/Pra encher de rapariga"* (*Eu vou parar meu carro na frente do cabaré*, de Garota Safada, banda de forró de Fortaleza/CE)

No ônibus, pesco alguns fragmentos de conversas, uma senhora parece concordar com um homem, dizendo que "no trecho não se pode errar o pulo" e outro homem brinca sobre a probabilidade de ter que comer "sopa de manga": "tenho medo de pedir a janta em Moraes (de Almeida) e vir manga!", ao que sua interlocutora rebate, entre risos: "É, a manga persegue ele". Como se a pobreza o perseguisse.

À medida que anoitece e que estamos próximos de Jardim do Ouro, vilarejo onde vamos pernoitar, Raimundo se mostra taciturno. Ele não quer me dizer, mas não é difícil imaginar (depois da noitada bebendo e de ter entrado no ônibus sem saber o dia da semana) que ele está sem dinheiro para pagar por alimentação e estadia e que, sendo Sábado, não tem como retornar para o alojamento da firma. Ao descer do ônibus, Anderson[134] *(filho de garimpeiro e líder comunitário em Itaituba) fala discretamente que teremos que ajudá-lo e se dirige com outro homem a um hotel. Eu e Raimundo logo os seguimos, mas o hotel acabara de lotar e os perdemos de vista. Vamos então para outro, e eu imediatamente pago um quarto de solteiro para Raimundo, que um pouco constrangido (mas claramente aliviado) agradece. Saímos para jantar e quando estamos retornando ao hotel ele encontra em um bar um colega de trabalho e decide ficar por ali mesmo. Cheio de gratidão Raimundo se despede de mim,*[135] *me passa alguns contatos, pensa em retribuir se e quando tiver oportunidade, me deseja "sorte" e diz que sou "quase um garimpeiro". (...)*

A partir de meu encontro com Raimundo e de seus próprios encontros e desencontros no trecho, pode-se traçar algumas reflexões. A questão central aqui diz respeito aos paralelos (com suas complementaridades e tensões) entre a firma e o garimpo. Em um plano macroestrutural já vimos (pelo menos desde Serra Pelada, a região do Tapajós não é exceção) que empresas mineradoras e a garimpagem disputam o mesmo espaço em um contexto econômico, social e político que não é novo, e que de tempos em tempos a tensão tende a se acirrar. Isso em um primeiro momento poderia nos fazer pensar em uma separação entre garimpeiros e garimpos ante as firmas e seus funcionários. A questão é que

[134] O mesmo apresentado ao leitor anteriormente, que se dirigia ao Creporizão a fim de ver a situação de uma terra que fora de seu pai, garimpeiro e antigo descobridor de uma área mineralizada.

[135] Ainda nos veríamos no dia seguinte do outro lado do Rio Jamanxim onde eu aguardaria o conserto do ônibus e ele o transporte que o levaria até a firma.

ex-garimpeiros acabam se empregando nas firmas, as mesmas responsáveis em certa medida pelo fechamento ou cercamento de terras de garimpagem.

Guedes (2011) já havia constatado esse fenômeno em seu próprio campo de estudo, no qual antigos garimpeiros trabalharam na construção de barragens (e em firmas mineradoras) que se instalaram posteriormente aos garimpos da região de Minaçu/GO.[136] Isso nos faz pensar não apenas na volatilidade dessa mão de obra itinerante que transita entre diferentes espaços, mas também entre atividades econômicas (ou diferentes setores – formal e informal – da economia), mas igualmente faz refletir sobre o quanto a figura do "peão de trecho" parece aglutinar essas situações. Raimundo saiu de casa aos 11 anos, e antes de ser funcionário da Serabi, foi pelo menos, garimpeiro (exercendo aí uma multiplicidade de funções) e barqueiro. Ele já estava no trecho (e em atividades essencialmente nômades) antes de se encontrar relativamente "imobilizado" na firma.

Mas esse paralelismo entre a firma e o garimpo se manifesta também na vida pessoal de Raimundo. Morar mais na firma que em casa (20 dias de trabalho na empresa X 10 dias de folga em casa, respectivamente) sem ter a possibilidade de levar sua esposa para perto de seu local de trabalho, acarreta problemas conjugais: cobranças da esposa, desconfianças recíprocas... O problema não parece ser a falha em cumprir seu papel de provedor em casa, mas as condições desse prover.[137] No garimpo Raimundo tinha a oportunidade de levar sua esposa onde ela também podia trabalhar. E isso é importante não apenas para a "satisfação pessoal" pura e simples, mas porque reflete o grau de controle e hierarquia a que diferentes trabalhadores estão expostos em uma firma, além de refletir nas distinções entre firmas e garimpos, operadas por sujeitos que, como Raimundo, acumulam experiências nas duas formas de produção. Para Gustavo Lins Ribeiro:

> [em uma firma] "os trabalhadores não-especializados estão sujeitos a um controle maior sendo inclusive impossibilitada a presença de suas famílias, pois não têm outra alternativa a não ser a de morar nos alojamentos coletivos para "solteiros" [o que inclui homens casados separados de suas famílias]. Já os trabalhadores

[136] No estudo de Guedes (2011) isso traz ainda questões adicionais, tais como aquelas colocadas pelo movimento de pessoas afetadas por barragens, onde estão grande parte de seus informantes. Assim, boa parte das pessoas afetadas por barragens também ajudaram a construí-las.

[137] Trataremos mais sobre regras de pacto conjugal entre classes populares no capítulo IV.

> especializados têm acesso a uma série de regalias concedidas com o intuito de mantê-los efetivamente vinculados à companhia construtora. A grande diferença é que a estes trabalhadores, e isto é central, são dadas condições de reprodução social que incluem a presença de suas famílias. (2000, p. 48).

Eis uma das diferenças básicas entre o "peão de trecho" e o "bicho-de-obra" pesquisado por Ribeiro (2000). Embora ambos possam habitar o trecho por grande partes de suas vidas, participando do circuito migratório dos grandes projetos, o bicho-de-obra, enquanto trabalhador especializado, é grandemente parte de uma elite técnico-administrativa, cujo nomadismo é essencialmente guiado por sua inserção plena nesse circuito. Por sua vez, considero que o "peão de trecho", embora siga o rumo dos grandes projetos, em geral não está nele plena ou permanentemente inserido: sua mobilidade não é totalmente guiada, controlada e circunscrita por essas empresas ou firmas, e isto especialmente em função de sua baixa qualificação. Isso o faz ser mais facilmente "dispensável" e "substituível" (exército de reserva de mão de obra),[138] o que se reflete na alta rotatividade desse tipo de trabalhador nas firmas. O colega acidentado de Raimundo que o diga. Nas conversas sobre seu caso, Raimundo e outro colega no ônibus consideram a possibilidade de funcionários saírem e novamente empregarem-se na firma, desde que não movam nenhum processo judicial contra ela.

Do ponto de vista de muitos desses trabalhadores, ter sempre uma vaga disponível (e poder entrar e sair da firma a qualquer momento) parece tão importante quanto "manter uma amizade" com os patrões, uma forma de garantir acesso e liberdade de trânsito, mesmo que não seja a melhor maneira de reivindicar ou exercer, ao menos formalmente, seus direitos. Ouvindo Raimundo e seu colega dialogarem displicentemente sobre isso, tenho a impressão não apenas que utilizam uma lógica da pessoalidade (personalista) em suas relações de trabalho (isso parece óbvio), mas que utilizam sua própria desqualificação profissional (e sabedores do modo

[138] O espaço ocupado pelo "peão de trecho" dentro dessas firmas é mais claramente entendido a partir da análise da segmentação étnica do mercado de trabalho e mais ainda, através de uma segmentação regional desse mercado, possibilidade já antevista por Ribeiro (2000) e extremamente presente no contexto paraense, em que os "sulistas" são em geral vistos como *lidos*, ocupando em geral posições hierarquicamente superiores no contexto das firmas e mesmo, por vezes, dos garimpos. Assim, a diferença entre esses trabalhadores parece se refletir na oposição entre *lidos* e *corridos* de Guedes (2011).

como as firmas lidam com trabalhadores como eles) para negociar à sua maneira (personalisticamente), justificar pequenas resistências, e escapar minimamente de um controle que se traduz em imobilização e cerceamento da autonomia.

Obviamente não negociam nas mesmas condições de força e igualdade e, à medida que a garimpagem torna-se mais difícil, dependem cada vez mais do trabalho nas firmas. Não é de outra forma que Raimundo apresenta seu dilema ("me dá uma solução"): quer sair da firma e retornar ao garimpo, mas "hoje as aparências mudaram", isto é, a garimpagem no Vale do Tapajós se modificou, está mais difícil (mecanizada, em processo de formalização e perdendo lugar para as firmas). Nesse sentido, talvez aventurar-se pelos garimpos seja hoje ainda mais arriscado do que na década de 80, quando Raimundo chegava a pegar 400g de ouro em um final de semana de trabalho como dono de boate. E o risco atual pouco tem a ver com o isolamento na selva de uma "terra sem lei", cada vez mais atravessada pela formalização e pelo uso da lei formal por quem sabe e pode manejá-la. O risco atual evoca uma perda de espaço para o peão de trecho, que encontra dificuldades crescentes tanto na disputa com as firmas (mais bem equipadas no cumprimento de exigências burocráticas para extrair ouro legalmente), quanto no aumento do investimento financeiro para extrair um ouro cada vez mais profundo na região, difícil de encontrar sem tecnologia (máquinas, prospecção, etc.). Por isso eu, "sendo da Federal, da revista ou doutora" talvez pudesse dar uma orientação *lida* para a situação atual, mais complexa, de um *corrido* como ele....

É com base em seu passado no trecho e especialmente no trecho dos garimpos no "tempo da vantagem", isto é, durante a grande febre do ouro na Amazônia, que Raimundo parece contrapor sua situação atual. Ele lembra com saudade e cheio de entusiasmo as histórias vividas por ele e seus companheiros no garimpo. Narrado por ele como pleno de emoção e aventura, esse passado contrapõe-se ao presente rotineiro de um funcionário que se desloca regularmente para a cidade em períodos rigidamente pré-estabelecidos pelas normas da empresa. À relativa e previsível segurança e estabilidade oferecida pela firma (quatro anos de carteira assinada, "alojamento legal"), Raimundo apresenta os altos e baixos, os excessos do garimpo: violência, paixões, ouro que vai e vem em quantidade. Lembrando-se disso ele parece fortalecer sua vontade de retornar à garimpagem e diz inúmeras vezes que antes disso (ou seria *para* isso?) "vai voltar a ser vaidoso"... Uma frase algo enigmática cujos sentidos, imagino,

devam ser buscados exatamente naquela contraposição. É como se Raimundo tivesse deixado (talvez há muito tempo, talvez no trecho de algum garimpo de seu passado) de ser vaidoso.

2.6.3 O garimpeiro é "bicho vaidoso"...

É comum no garimpo ouvir dizer que "garimpeiro é bicho vaidoso": gosta de roupas e produtos de marca e de qualidade, de andar na moda, de exibir cordões e dentes de ouro, de ser generoso com as mulheres, de pagar bebida a seus companheiros, em uma palavra, de exibir símbolos de status que no limite chegam a situações aparentemente absurdas e já bastante folclóricas.[139] Mesmo Raimundo já cometeu algumas extravagâncias em nome da vaidade: fretar barco e avião apenas para impressionar as mulheres, alugar uma Kombi e encher delas para desfilar pela cidade. "Fretar"[140] (um avião, um barco), "mandar fazer" (uma "joia doida"), verbos bastante presentes nas falas de garimpeiros e valorizados por eles. "Mandar fazer" enquanto oposto a "ser mandado". É como se essa "vaidade" se relacionasse de alguma forma a "não ser humilhado". Ouvi muitos *de-moradores* do garimpo (mulheres também) dizerem que "*no garimpo ninguém é humilhado em termos de serviço*" e que "*garimpeiro não aceita não* [ser humilhado]".

Assim como a sentença corriqueira de que "no garimpo não tem ladrão", essas parecem sentenças que ao serem proferidas criam a realidade, produzem um *dever ser*: não que não existam ladrões ou humilhados no garimpo, mas eles não devem lá existir, isto não deve ocorrer sob pena de se arcar com sanções baseadas em um senso de justiça e uma normatividade informal, costumeiramente exercida nesses espaços. Mais que localizados dentro das interações face a face entre uma turma de trabalho no baixão, essa humilhação parece ter um sentido mais amplo: relaciona-se contrastivamente à possibilidade de autonomia, refletida em coisas como chegar a poder ter sua própria máquina, ser tratado mesmo pelo dono da

---

[139] Tais como fretar um avião apenas para almoçar com a esposa em algum restaurante caro de São Paulo, para retornar em seguida ou mandar lavar as roupas em Belém/PA, comprar um cacho de banana em um leilão por um R$35.000 e repartir as bananas com os presentes, como pude escutar. Cleary (1992) e Kotscho (1984) recolheram um punhado desses relatos, alguns bastante anedóticos, cuja tônica é o que Cleary (1992) chama de "generosidade espetacular".

[140] Diferente de comprar uma passagem para si, viajando com outras pessoas à sua revelia, fretar um avião, por exemplo, significa aluga-lo para uso exclusivo.

máquina como um sócio, pegar e largar rapidamente um serviço, arrumar facilmente uma vaga em algum baixão, enfim, em ver ampliado um leque de oportunidades, diferentes da firma, que parecem dar os contornos "do que seja um garimpeiro". Nada essencializável, boa parte dessa identidade se dá no contraste com as outras possibilidades abertas para o "peão de trecho", vivenciadas em geral em diferentes momentos de suas vidas. É desta forma que não devemos estranhar a aparente contradição entre sentenças que postulam ser o garimpeiro vaidoso e a constatação da realidade de ex-garimpeiros humilhados, sem vaidade.

Quando Raimundo me fala sobre essa "vaidade", atrelada ao ouro e ao modo de ser nos garimpos, lembro-me de uma conversa que tive com Zenon, o antigo dono de garimpo tão eloquente em falar da atual problemática da garimpagem na região (como visto no primeiro capítulo). Zenon já me falava sobre a "autoestima" do garimpeiro intrinsecamente relacionada ao modo de vida nos garimpos e às promessas de autonomia e liberdade que esse espaço parece encerrar frente a outros nichos possíveis (enquanto pontos de parada) para o peão-de-trecho. Com casa, esposa e filhos em Belém/PA, os quais visita periodicamente, Zenon diz que não consegue se desligar do garimpo, por pelo menos dois motivos: porque o ouro do garimpo é seu "ganha-pão" e ele precisa prover o sustento e manter as comodidades da família na vida de uma "cidade grande" (uma boa casa, um bom carro e a faculdade particular dos filhos), mas também porque ele "desaprendeu" a viver fora dali:

> Eu já tentei sair daqui, investir em outros negócios na cidade. Passei um tempo na rua,[141] mas eu me sentia mal, deslocado, desconhecido. Na cidade ninguém te conhece, ninguém quer saber. Fiquei triste, tive que voltar. O peão aqui se acostuma com essa vida, mesmo sendo uma vida dura. Aqui ele, a gente, garimpeiro, tem autoestima, tem mais liberdade, não tá bom aqui vai pra outro (garimpo/baixão), tem mais chance, pode fazer um nome, pode ser alguém. É uma vida boa (a de garimpo), sabendo viver, é uma vida boa. O garimpeiro se acostuma, luta, encara o mundo. Eu te digo: o garimpeiro é um forte.

Zenon repetiria muitas vezes que "o garimpeiro é um forte". Impossível não lembrar a célebre frase de Euclides da Cunha na obra "Os

[141] Na cidade.

Sertões": "O sertanejo é antes de tudo um forte", repetida inúmeras vezes, pelas mais diferentes pessoas, para se referir, entre outras coisas, à força, enquanto garra, bravura e coragem das pessoas oriundas do nordeste, especialmente do sertão nordestino, mas também amplamente dos sertanejos de modo geral. Sem pretender adentrar em uma análise da obra de Euclides, basta-nos destacar a contraposição entre litoral e interior (sertão) brasileiro, e a preponderância da seca no nordeste como pano de fundo da obra. No que se refere especificamente aos garimpos do Pará, é fácil encontrar ainda hoje um grande número de pessoas oriundas do nordeste (maranhenses em especial) que, fugindo da seca ou não, vão "colher no garimpo" (MARTINS, 2012), isto é, deslocam-se até ele para obter sustento e buscar melhores condições de vida.

Nesse deslocamento "pegam o trecho" e podem passar por outras atividades econômicas. "Piauí", um vendedor de charque que conheci em Santarém/PA e que já trabalhou na extração de pedras águas-marinhas no nordeste e em fazendas de gado em Goiás, traz elementos para pensar a força do nordestino que migra:

> P: Mas voltando a história do Pará, não sei não, eu que sou nordestino, sofrido... O nordestino é sofrido demais porque nessa minha região não chove e quando chove é quase nada. Lá, era 83, 85, ficou 5 anos sem chover mesmo. De verde só tinha mesmo os pano das mesas de sinuca e a farda dos soldados do exército! [risos] E parei nesse tempo em Goiás, e o proprietário da fazenda, mineiro de Uberlândia, tinha propriedade no Pará também. Aí começamos a conversar e ele disse: "Olha, me conta lá como é o nordeste". "Seu Alberto, o negócio lá é ruim, ruim! Lá não tem água, o pessoal toma banho com pincel!" [risos] Aí ele olhou pra mim e disse: "mas rapaz, o nordestino é covarde!" "Mas por que seu Alberto?" "Como é que você nasce e se cria numa região dessa e não tem coragem de sair prum canto que chove?!!" Aí eu achei engraçado. "Você sabe que o Sr. tá com razão, mas é covardia mesmo!"
>
> L: Mas a maioria sai, não?!
>
> P: Mas só os que tem coragem! Os que têm coragem vem embora pro Pará. O Pará pode ser uma péssima mãe, mas eu acho ele uma boa madrasta, apoia todo mundo! E quem tem coragem vem pra cá, porque aqui não morre de sede nem de fome, porque água tem à vontade. E comida aqui é de graça! Você compra um anzol a 50 centavos e vai ali e pega o peixe, farinha aqui é de graça, fruta você

> tem todo canto que você chega. Tudo o que dá dinheiro com rapidez tem aqui: ouro, boi, madeira, frutas de diversas qualidades. (...) Mas o problema do nordeste não é seca, é cerca!

Piauí traz como motivo da saída do nordeste, primeiramente a seca, mas relativa o fenômeno climático contraponto seca à "cerca". A cerca aparece enquanto privatização, apropriação de terras e recursos que excluem o livre acesso a eles, minando as condições de sobrevivência. Piauí contrapõe esse contexto (a cerca e a seca do nordeste) a realidade paraense (abundância de água e de recursos). Os recursos estariam à disposição de todos e através deles poder-se-ia não apenas garantir facilmente a sobrevivência, mas "ganhar dinheiro", o que permitiria até mesmo acumular (uma das facetas do que Zenon fala ser "fazer um nome" e "ser alguém"), isto é, reinvestir o ganho obtido rapidamente.

Piauí prossegue seu relato trazendo uma série de estereótipos regionais, sobre as diferenças entre um "nordestino trabalhador" e um "caboclo paraense acomodado". Tais estereótipos, muito presentes na região, são de conhecimento e uso dos próprios paraenses, que por sua vez dizem que "o nordestino tem o vício", querendo dizer que são viciados em dinheiro e trabalho ("trabalham até mesmo nos feriados e finais de semana"), ao passo que os "sulistas" são vistos por eles como investidores por excelência, pois já viriam do Sul do país com recursos próprios para investir, o que se traduz em capital inicial e capacidade empreendedora. Há certa generalização a partir da qual o sul do país, visto como rico e escolarizado, imantaria todos seus habitantes. Estes, ao correrem o trecho, acumulariam então as vantagens de já serem *lidos* e tornarem-se *corridos*.

De acordo com esses estereótipos o paraense estaria em clara desvantagem perante "sulistas preparados" e "nordestinos que tem o vício", sofrendo a ação dos demais e a imposição de uma lógica econômica externa que expandiria a fronteira econômica para as regiões mais isoladas do país, acabando por consolidá-la com o crescente avanço (ou o triunfo) das "cercas". Muito mais do que questões identitárias (e a despeito de essencializações estereotipadas que não dão – e nem poderiam – dar conta de uma realidade tão complexa polvilhada de paraenses investidores tais como Zenon e outras combinações "destoantes"), o que parece estar em jogo aqui é própria ideia do Pará em geral e dos garimpos em especial como uma região de fronteira.

Se, para o peão de trecho, a febre é seu tempo e o trecho seu espaço (GUEDES, 2011), parece uma constante para os que correm o trecho dirigir-se para as regiões de fronteira, onde, distante das secas e das cercas, seja mais fácil "ganhar dinheiro". Interessantemente esse movimento parece acompanhar o rumo dos grandes projetos no eixo dos principais ciclos econômicos, tais como a borracha, o ouro, a pecuária e o agronegócio, mas não cessa com sua consolidação. Nas diferentes formas de mobilidade para os garimpos, aparecem os contornos das linhas traçadas pelo Estado (a rota dos grandes projetos, políticas de povoamento, etc.), mas o movimento das pessoas que fazem o trecho dos garimpos não se esgota nestas, na medida em que foge do controle e dos interesses governamentais.

Pelo contrário, tal movimento acompanha as *febres*, isto é, os períodos iniciais ou de (re)efervescência dentro de um ciclo econômico. Para os garimpos do Tapajós (e de Serra Pelada no Pará) foi assim no "tempo da vantagem" (década de 80) e hoje no Tapajós, com a alta do preço do ouro e outros fatores pode-se observar uma retomada da garimpagem,[142] além do "desbravamento" de novas fronteiras (transnacionais) desde os anos 90, para garimpos da Pan-Amazônia. Estabelecem-se como "circuitos fronteiriços" para os que correm o trecho dos garimpos: pessoas que sendo ou não originalmente "fortes", parecem se fortalecer nos garimpos, pelo que se pode depreender de categorias nativas como "vaidade" e "autoestima" do garimpeiro, faces de uma reivindicação de autonomia contraposta à "humilhação".

Pensamos tais circuitos como fronteiriços de duas formas diferentes: enquanto trajetos possíveis e cujas informações circulam através da "rádio peão", rede informal que propaga a "fofoca dos garimpos", a caracterização desses circuitos como "fronteiriços" leva em consideração 1) a rota aberta pelos grandes projetos de colonização e desenvolvimento, atrelado aos ciclos econômicos, isto é, o avanço da própria fronteira econômica, mediada grandemente pelo Estado e os setores formais da economia, e 2) as margens do processo de expansão dessa fronteira, que "fronteiriça à própria fronteira", criam atalhos e trajetos alternativos ao ocupar os interstícios do processo de territorialização do espaço que o Estado propicia através dos grandes projetos. É como se os garimpos, ao mesmo tempo em que

[142] O que permite alguns jornalistas referirem-se atualmente a esta situação como "a terceira corrida do ouro no Brasil", pós Minas Gerais no século XVIII e posterior à Serra Pelada no início da década de 1980. Ver: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/noticia/2012-08-15/amazonia-abriga-terceira-corrida-do-ouro-no-brasil>.

seguissem as linhas traçadas pelo Estado e/ou abertas pelos grandes ciclos econômicos, desviassem-se dessa rota, na medida em que fogem do controle e dos interesses governamentais, bem como se diferenciam em seu modo de trabalho (e de vida) de um regime estritamente racional capitalista, cujo elemento central é o trabalho assalariado. Desta forma, os garimpos parecem ocupar os interstícios do processo de territorialização do espaço que o Estado propicia através dos grandes projetos

Uma fronteira, seja qual for, é continuamente negociada. Geográfica e economicamente o Estado e os setores formais da economia vão avançando com seu ordenamento jurídico e a racionalização de uma lógica empresarial, objetivando dar conta, controlar ou rechaçar essas formas não estatais e informais de organização produtiva, gerando respostas desses coletivos, que vão das tentativas de organização de comunidades garimpeiras com *de-moradores* já bastante fixados em um território, à extrema mobilidade de "garimpeiros profissionais" que ao cruzarem fronteiras políticas nacionais, veem-nas em grande medida como apenas mais uma "parada". Assim se tem a composição espalhada de um modo de vida a partir de uma forma de produção econômica, a exploração de um recurso natural/mineral, mas ao mesmo tempo essa forma de produção desenvolve um modo de vida particular, e a chamada "cultura de garimpo" ou "cultura de pequena mineração" é uma das faces mais importantes desse modo de vida em sua relação tensional com o Estado.

De forma ampla, podemos dizer que de alguma forma toda essa população que se encontra nos garimpos, classificados sincronicamente de forma diferenciada, como migrantes, trabalhadores itinerantes, trecheiros, "capas de bomba", segue ou seguiram o rumo da demanda de trabalho disponível tanto na mineração (garimpagem ou mineração formal), quanto na agricultura, pecuária, extrativismo vegetal e construção civil, em geral movendo-se no esteio dos chamados grandes projetos, responsáveis grandemente pelo deslocamento em massa de populações e povoamento da região amazônica, mas também no rumo da "fofoca dos garimpos", que pode, e em geral ultrapassa, fronteiras nacionais, sendo de conhecimento comum nos garimpos tapajônicos (e experienciado por muitos de seus de-moradores) o trânsito entre diferentes garimpos não apenas da região do Vale do Tapajós, como em outros garimpos da Amazônia brasileira (Serra Pelada no Pará, mas também em estados como Mato Grosso, Roraima, Amapá) e da Pan-Amazônia (especialmente entre o Suriname e as Guianas). São circuitos possíveis (conhecidos ou experienciados) que aparecem nas

falas (e nas vivências) de muitas pessoas que transitam no trecho e no eixo da garimpagem, uma forma de produção econômica cujo engajamento da mão de obra nos períodos de "febre" (isto é, quando um garimpo é recém-descoberto ou a "fofoca" de uma nova e vultosa descoberta de ouro em um garimpo já conhecido se espalha rapidamente) é claramente visado em detrimento de outras, ao menos a julgar pelo grande poder de atração desses focos de garimpagem "febris"[143] e na promessa de autonomia que parecem encerrar.

[143] Já vimos como a garimpagem esvaziou os seringais no passado (GASPAR, 1990) e como os trabalhadores inicialmente lotados para trabalhar em grandes projetos tais como a construção de estradas ou envolvidos políticas de assentamento rural no Pará foram fortemente atraídos pelos garimpos (SALOMÃO, 1984).

CAPÍTULO III

OURO DE GARIMPO: EXTRAÇÃO, PRODUÇÃO E CONSUMO NAS REPRESENTAÇÕES GARIMPEIRAS

> O rigor que a extração do ouro exige atenua com o tempo o apelo mágico do metal: "O poder sedutor do ouro é parecido com a atração provocada por uma linda mulher. Seus encantos se desfazem lentamente a cada sessão de amor" (LESTRA; NARDI; CARDOSO, 2002, p. 12).

A citação acima se presta ao começo desse capítulo porque traz elementos interessantes para pensar os significados que o produto desta forma de atividade chamada garimpagem adquire para as pessoas que se dedicam a este trabalho de extração. Essa é um texto sobre as narrativas acerca do ouro, portanto as representações simbólicas nativas sobre o ouro serão analisadas à luz de autores como Theije (2008); Lestra, Nardi e Cardoso (2002) e Cleary (1992) mostrando como essas representações permeiam as relações sociais de produção e de consumo no garimpo.

O ouro, ao julgar pelas falas das mais diferentes pessoas participantes de uma comunidade garimpeira, é valioso e cobiçado não apenas pelo seu valor de mercado (sempre sujeito a variações e, portanto, mais ou menos valioso em diferentes períodos de tempo), mas por características supostamente intrínsecas, que, juntas, reforçariam a atração e mesmo o fascínio que muitos garimpeiros têm por esse metal. A maneira como é feito o trabalho de extração nos garimpos semi-mecanizados também colabora para a maior valorização do ouro, pois nestes a extração é um trabalho árduo, muitas vezes arriscado e difícil.

Poderíamos então, de forma inicial, classificar a forma como o valor do ouro nesses garimpos é dado, através de fatores, tais como: 1) o valor de mercado (variável, fator externo); 2) modo de extração (trabalho árduo e arriscado); 3) significado do ouro para a comunidade garimpeira.

Nos garimpos a circulação de dinheiro (papel-moeda) dá-se paralelamente a circulação do ouro. O ouro também faz o papel de dinheiro, em transações entre quantidades variadas de ouro e quantidades e tipos variados/as de produtos. Poderíamos então dizer que o ouro é função de ser desse espaço e também é o combustível do garimpo (coisa que não acontece em uma empresa de mineração, por exemplo).

Além disso, boa parte do uso do ouro dentro do garimpo se dá através da lógica de um consumo conspícuo (especialmente quando acontecem os *bamburros,* ou seja, quanto mais ouro há em um garimpo, maior é a probabilidade dele ser gasto neste tipo de consumo) caracterizado pela valorização social dos gastos com mulheres e bebidas, como veremos a seguir.

3.1 A agência do ouro: encanto, magia e sorte.

Na epígrafe que abre esse texto a comparação do ouro com uma mulher bonita ressalta o poder de sedução que o ouro exerce sobre os homens. A análise de Candace Slater (1994) sobre os contos dos mineradores na Amazônia brasileira mostra como o ouro normalmente assume as características de uma mulher que escolhe o garimpeiro que ela fará feliz. Essa atração/sedução constituiria mesmo o encanto/magia do ouro, que, por ter apelo mágico, enfeitiçaria os homens. O ato de enfeitiçar demonstra uma "agência" do ouro, que teria capacidades que coisas inanimadas não teriam. Logo, ele é concebido como um ser animado, capaz de fazer muitas coisas, inclusive enfeitiçar (o que não é um feito qualquer, mas um feito de ser mágico). A constatação referida, de que os encantos do ouro (assim como os de uma mulher bonita) diminuem com o tempo deve-se a convivência do garimpeiro que se acostuma com o trabalho no garimpo, trabalho este que tanto produz ouro como também produz garimpeiros experientes e "curtidos" ou "mansos", civiliza e amansa os "brabos" que chegam "crus" ao garimpo.

Portanto, a citação acima traz duas ideias que podemos resumir da seguinte forma: 1ª O ouro concebido como ser mágico; 2ª O trabalho de extração de ouro no garimpo visto como civilizador. Se quiséssemos analisar esse material à luz da Sociologia do início do século XX não seria difícil: poderíamos dizer que, conforme Thorstein Veblen (1987), toda atividade laboral exerce uma função civilizatória, afinal o ser humano é o único animal que "trabalha", embora todos os outros "lutem para

sobreviver". Por si só essa ideia é prenhe de significados, mas por ora nos basta a constatação de que o garimpo, a despeito da tradicional associação com desordem e violência, também é visto como um lugar de trabalho, e como tal, o garimpo é um espaço de civilização com características próprias.

A ideia do ouro como ser mágico ou objeto de crenças mágicas e/ou religiosas, aparece em muitos relatos de garimpeiros trazidos por autores como Lestra, Nardi e Cardoso (2002) e Theije (2008). Em Lestra, Nardi e Cardoso (2002), o narrador-personagem por várias vezes traz à tona não apenas a representação do ouro como sendo um ser animado, mas também a correlação entre ouro e sangue: "*Superstição ou não, acho que o ouro resolveu se amarrar, esperando, com certeza, o início da matança prometida por tantos bilhetes ameaçadores. É sabido no mundo do garimpo a atração que o ouro tem por sangue".* (ibidem, p. 79) Ou ainda:

> (...) as Malvinas eram palco de dois tiroteios em média por dia, e (que) os mortos e feridos decorrentes dessas refregas não mudavam, não atrapalhavam o ritmo do lugar. Parecia alimentar-se uma curiosa dependência em relação a tais acontecimentos, como se a sua existência tivesse relação direta com o sangue que derramava dentro e fora dos cabarés, a exemplo do chama, do apelo, que cada morte no garimpo possui em relação à produtividade de ouro. (ibidem, p. 160)

De acordo com o autor, a atração do ouro pelo sangue ("o chama") faz com que o sangue derramado na terra faça dela "brotar o ouro", como se o ouro fosse uma espécie de entidade mística ou sobrenatural que exigisse que algo (no caso o sangue) seja ofertado para fazer o que os homens querem, ou seja, encontrá-lo em grande quantidade a fim de enriquecerem. A troca aqui é de sangue por ouro, o que nos permite pensar em uma relação aparentemente contraditória entre o ouro e a vida humana (representado pelo sangue dos homens em disputa): ao mesmo tempo em que o sangue pode ser facilmente derramado (e aí poderíamos inicialmente ou apressadamente dizer que há uma "banalização da violência"), também o seu derrame é o que, ao mesmo tempo, faz com que se valorize tanto o ouro. Sendo a vida humana um bem precioso, é por ela que o ouro irá se trocar. Se assim não fosse, de nada adiantaria o sangue, pois o ouro, tão precioso e valorizado, não iria trocar-se por algo que não fosse igualmente importante. Ademais, "dar o sangue pelo ouro" pode tão somente ser uma metáfora para dizer o

quão difícil é o trabalho de extrair o ouro e que tamanha é a vontade de obtê-lo, pois se está disposto a dar o sangue e a vida, matar ou morrer, por ele.

Não se pode deixar de notar também, que a ideia de que "quanto mais violento é um garimpo mais ouro ele tem" (expressa pela atração sangue→ouro descrita acima), pode facilmente ser invertida pela proposição de que "quanto mais ouro tem um garimpo mais violento ele é" (ouro→sangue). De qualquer forma, sangue e ouro estão tautologicamente relacionados, e ambos podem se atrair simultaneamente.

Marjo de Theije (2008) em um artigo denominado "Ouro e Deus: sobre a relação entre prosperidade, moralidade e religião nos campos de ouro do Suriname" mostra como ouro e religião articulam-se nas narrativas fundadoras de uma comunidade brasileira no garimpo de Benzdorp naquele país. A autora também sinaliza o valor do ouro como algo que transcende seu papel de simples mercadoria, destacando uma espécie de mistificação/fetichização do ouro pelas pessoas que trabalham na sua extração. Parte desse sobre-valor dado pelas diversas crenças pode ser explicado pela dificuldade do trabalho do garimpeiro e das difíceis condições de vida no garimpo:

> (...) extrair ouro não é uma atividade comum e muitas crenças existem com relação à natureza do ouro e como que se faz para encontrá-lo. O ouro não é um mineral facilmente encontrado, não se encontra prosperidade sem esforço. É preciso "fazer ouro". Mais que isso, mesmo quando há muito esforço, o sucesso não é garantido. (...) Sem sorte, ninguém fica rico nos campos de ouro. (THEIJE, 2008, p. 4-5).

O alto grau de esforço utilizado na garimpagem, como bem coloca a autora, se traduz pela expressão "fazer ouro", que destaca a importância (e a intensidade) do trabalho na garimpagem. A despeito de essa ser muitas vezes considerada uma atividade extrativa, o trabalho árduo de encontrar e retirar o ouro da terra também pode ser visto como um trabalho de "feitura", de produção do ouro. Outro elemento sempre presente nas falas sobre o ouro é a "sorte". Tal fator dá centralidade a "personalidade" do ouro enquanto ser animado que decide sobre quem, quando e como alguém irá ou não *bamburrar*. De acordo com Theije: *"O ouro é uma entidade por si só, parece ter vontade própria e consequentemente não é unicamente produto*

proveniente do trabalho duro dos homens" (ibidem, 2008, p. 5). Desta forma, não são raras histórias contadas por garimpeiros em que o ouro se esconde, aparece repentinamente, muda de lugar. Percebido por alguns garimpeiros que conversei como concentrado em linhas ou "veios" (o que geologicamente parece correto), o ouro "que muda de lugar", não obstante estar impregnado/aglutinado aí, "correria" em seus veios na terra como metaforicamente podemos pensar o sangue correndo nas veias: "O ouro são por veias, são linhas", me diriam alguns deles. Caberia então ao garimpeiro mover-se por seus caminhos, sendo sua própria mobilidade física (e social) atrelada à mobilidade do ouro e, quiçá, à mobilidade caprichosa da Fortuna, dos golpes de sorte e azar expressos na dualidade blefo-bamburro.

3.2 "Bonito ou feio pra ouro": solidariedade e consumo

Lestra, Nardi e Cardoso (2002) e Cleary (1992) se referem às expressões "*bonito pra ouro*" e "*feio pra ouro*", utilizadas pelos garimpeiros para significar, o que poderíamos resumir como "com sorte/atração para o ouro" e "azar/repulsão para o ouro", respectivamente. Assim, teriam pessoas "bonitas ou feias" para (conseguir) o ouro (e aos olhos dele). David Cleary (1992) sugere que uma das formas de atrair a sorte (beleza) ou o azar (feiura) com o ouro seria a capacidade do garimpeiro em questão de ser solidário ou não com seus companheiros. Ser solidário/generoso facilitaria (embora não fosse uma garantia necessária) a obtenção do ouro. Tal representação está de acordo com (e mesmo justifica) a maneira com que muitos garimpeiros costumam gastar o ouro obtido. Muitos autores já destacaram um alto grau de consumo entre garimpeiros que encontram uma quantidade significativa de ouro, um comportamento de consumo imediatista em que poupar não é a regra, mas a exceção. Também encontrei entre entrevistados que já viveram em garimpos essa mesma atitude:

> Então na época que eu tinha 18 anos eu tive a oportunidade de conhecer vários garimpos. Eu conheci o garimpo do Lourenço que é aqui em Macapá, inclusive já retornei posteriormente. (...). Então garimpo de jazida eu trabalhei dois anos e poucos meses lá e como era jovem também não soube aproveitar o pouco que tive oportunidade de ganhar lá, acabei gastando o que consegui. Depois eu fui pra Manaus, um período tava trabalhando numas empresas e de lá fui pra Porto Velho aonde tive a oportunidade de conhecer o primeiro garimpo de mergulho, lá no Rio Madeira aonde nós trabalhávamos em balsa

> e tínhamos uma porcentagem e também consegui um pouco de recurso, porém também sempre esse valor, esse recurso ele some né. (Paulo Barreto)

Paulo justifica-se dizendo que era muito jovem e por isso acabou gastando o que conseguiu no garimpo, que diz ter sido pouco, embora não saibamos quanto exatamente ele ganhou e nem tenhamos parâmetros claros para avaliar em relação a quanto ele julga que ganhou pouco. É bom ter em mente que nessa época, década de oitenta, pleno ciclo do ouro, os *bamburros* eram muito mais frequentes do que hoje, o que significa dizer que este pouco pode não ter sido tão pouco assim. Ao fim Paulo diz que "o recurso sempre some", como se fosse mesmo impossível guardar algum ouro ou dinheiro proveniente daquele. Não se pode desconsiderar o alto custo das mercadorias (também vendidas a ouro) dentro dos garimpos, entre outros fatores mais propriamente econômicos a serem levados em conta, mas é preciso focalizar a predominância dessa ideia de que "o ouro some", embasado em grande medida em um comportamento de consumo caracterizado pelo imediatismo, cujos valores subjacentes encontram-se em crenças sobre o ouro e sobre como lidar com ele.

Rosa, que fez programas em vários garimpos da região amazônica, também fala sobre ganhos e gastos:

> (...) foi uma experiência muito boa (a prostituição nos garimpos), ganhei muito dinheiro, trouxe muito ouro, mas como sempre eu bebo tudo! [risos] Que eu adoro uma farra, sou muito farrista! Tudo o que a gente quer é comprar uma boa roupa, se vestir bem, sentar num bar e dar um show! Depois se espanta que tá lisa, os anos passam... mas foi muito bom! (Rosa).

> Sabe naquele tempo, me lembro como se fosse hoje, era aqueles vidros de Eparex[144] né, um vidrinho assim. E eles davam aqueles vidrinhos cheios por cada programa pra gente. Nessas alturas eu já tinha quase 30 vidrinho daqueles, cheio sabe? Fora os presentes que davam, uma pepita quando achavam "toma aí, pra ti!" "Ah Obrigada". Não era coisinha, eram pepitas grandes! Não era coisinha pequena não! Sabe aquelas coisas, bem volumosas, quase assim mais ou menos [*faz com as mãos*]:

[144] Eparex é um remédio utilizado para mal estar relacionado ao fígado. Cada frasco/flaconete contém 10ml.

> “toma aí!” [*e imita o “jeito rude dos garimpeiros”*], “Ah obrigada”. (Rosa)

Rosa está falando de um tempo de abundância e de um comportamento dispendioso, como se as pessoas gastassem muito porque ganhavam muito, ou seja, porque acreditavam que poderiam ganhar bastante ouro novamente poderiam gastar muito e com relativa despreocupação. Cleary (1992) ao analisar o sistema de extração de ouro nos garimpos, percebe que alguns garimpeiros reinvestem a maior parte do ouro encontrado no negócio da extração, o que poderia dar lucro a médio/longo prazo, enquanto outros gastam com caros bens de consumo imediatos, “bebedeiras e farras”.

É muito ilustrativo o caso trazido por Cleary (2002), de uma migrante agrícola que em 1982, no Gurupí/MA, encontrou ouro em um igarapé que utilizava para irrigar seus campos de arroz. Com a ajuda de um garimpeiro experiente com o qual formou sociedade, Maria extraiu 11Kg de ouro, dos quais distribuiu grande parte em dinheiro, bens e gado para sua extensa família e para seus amantes e “parasitas”, comprou caros veículos não apropriados para as estradas de chão batido que costumava percorrer, (e pelo mesmo motivo, investiu em um negócio de transporte de passageiros fadado ao fracasso), além é claro de gastar muito em festas, jogos e bebedeiras, sendo Maria conhecida na região pelas quebradeiras que promovia nos bares quando estava alcoolizada. Sobre esse comportamento:

> A maior parte dos trabalhadores e muitos donos (de barrancos e par de máquinas), sentiam que Maria agia como um garimpeiro deveria agir (...). Os que pensavam desse modo mencionavam repetidamente um provérbio, “dinheiro do primeiro bamburro tem que ser gasto em puta e cachaça”. Eles diziam que se o dinheiro do primeiro bamburro não fosse gasto dessa maneira, você nunca teria outro. Garimpeiros com dinheiro no bolso frequentemente seguem à risca este ditado. (CLEARY, 1992, p. 122)

Este sistema de valores, que prima pela generosidade, é contraposto por Cleary (1992) a uma perspectiva mercantil que, como não podia deixar de ser, também está presente no garimpo, a partir da qual se reinveste o dinheiro obtido na extração no próprio negócio extrativo do baixão, na

aquisição de maquinário e de insumos e benfeitorias diversas para a produção.[145] São muitas as histórias contadas por garimpeiros em que a "generosidade espetacular", como o autor a denomina, é o ponto chave dessas narrativas, que vão desde o costume de dar tiros no ar para anunciar um *bamburro* seguido de rodadas de bebida pagas a todos pelo novo bamburrado, até histórias anedóticas como, por exemplo, a que encontrei tanto em Cleary (1992) como em Kotscho (1984).[146]

3.3 "Gastar com puta e cachaça": o consumo conspícuo e a generosidade espetacular

É dito que o dinheiro do primeiro *bamburro* deve ser gasto com "puta e cachaça", ou seja, deve ser consumido em bens e atividades consideradas "supérfluas", no sentido de que não são materialmente indispensáveis para a sobrevivência/subsistência material do indivíduo. Nesse ponto lembro-me do relato de um dono de cantina que, ao ser questionado sobre o alto preço da bebida alcoólica vendida em sua cantina, diz que "os supérfluos ele cobra mesmo" (LIMA, 1994), afinal, não sendo indispensáveis, são vistos como um "luxo" que os garimpeiros se dão, e, como luxo, devem ser taxados. Nesse ínterim é que o consumo de prostituição e bebidas alcoólicas, essencialmente ligadas ao lazer (enquanto oposição ao trabalho) pode ser entendido como uma espécie de *consumo conspícuo* (VEBLEN, 1987), muito embora pareça que este autor estivesse pensando em uma teoria para o consumo da chamada *classe ociosa*, distinta do homem comum do garimpo, normalmente visto como trabalhador pela insígnia comumente utilizada (e da qual eles muitas vezes pretendem se afastar) de *peão*.

O interessante de pensar esse tipo de consumo como conspícuo é ressaltar suas características de distinção e prestígio que tal consumo acarreta, ainda mais quando generosamente distribuído e compartilhado entre os iguais, por exemplo, na típica rodada de bebidas paga pelo

---

[145] Tal reinvestimentos, embora guiado por uma perspectiva mercantil orientada para o lucro, não é garantia segura de retorno financeiro, e isto pelas próprias características do trabalho de extração do ouro, marcado por uma significativa parcela de imprevisibilidade (ainda mais em uma fase manual do garimpo com a pouca utilização de recursos tecnológicos para encontrar ouro).

[146] Referência à estória de um *bamburrado* que passou mel no cachorro e grudou nele notas de dinheiro. Quando perguntado sobre o porquê daquilo, o homem respondeu: "*a minha vida toda corri atrás de dinheiro, agora o dinheiro é que corre atrás de mim".*

garimpeiro bamburrado e na aquisição e distribuição de bens e serviços cobiçados pelos demais, emblemas de status e *boa reputação pecuniária*, além é claro de servir para reforçar laços e sentimentos de camaradagem entre o grupo. Exercitando um costume socialmente aceito e valorizado o garimpeiro generoso mostra prestígio, assegura seu status de *bamburrado* perante os outros e firma-se como homem honrado que segue os princípios subjacentes à lei do garimpo.

Desta forma, insere-se em um sistema amplo de dádiva (MAUSS, 1974) em que gastar despreocupadamente e em quantidade é ao mesmo tempo marca e garantia de prosperidade, já que, se assim não o fizer, pode correr o risco de não ter outro *bamburro*. Afinal ser *bonito para ouro* muito tem a ver com a generosidade, numa aposta com a sorte e com o ouro de que isso bastará para ser recompensado (com mais ouro ou pelo menos com a gratidão de seus colegas) no futuro. Sendo ou não generoso, a aposta (e seu consequente risco) parece contínua, pois, ao não ser generoso, corre-se o risco de não mais encontrar ouro em quantidade e ao ser, arrisca-se a contar apenas com a sorte e com a manutenção de sua *beleza para ouro.*

3.4 O garimpeiro capa de bomba e o círculo vicioso de "fazer ouro" e "botar na beira".

Mas se a regra diz que esse comportamento é valido apenas para o primeiro *bamburro*, ela ao mesmo tempo cria, ao estabelecer um sistema de prestígio, trocas e dádiva, as condições ou o precedente para que esse comportamento se repita outras e outras vezes. Estabelece-se assim um circuito de trabalho duro e consumo conspícuo que pode terminar com a figura do *peão capa de bomba*, assim definido: *"Garimpeiro que se fixa no garimpo e entra no círculo vicioso de fazer ouro e botar na beira*[147]*, até entrar em decadência física e morrer abandonado pelos cantos, tal qual uma capa de bomba usada e jogada no mato"* (LESTRA; NARDI; CARDOSO, 2002, p. 265).

[147] Gastar com prostituição, bebedeiras e festas é denominado como "*botar na beira*". (LESTRA; NARDI; CARDOSO, 2002). Encontrei a palavra "beira" entre algumas entrevistadas na expressão "*bater beira*" que significaria algo como "*bater perna* (na rua)", "vadiar". "*Beira*" aqui seria o órgão sexual feminino, o que não deixa de ser interessante, já que esse significado não é excludente ao de "*botar na beira*", enfatizando mesmo o caráter sexual dessa expressão.

O *peão capa de bomba* nos faz lembrar que, conforme Mauss (1974), a própria dádiva é uma aposta, uma aposta com a futura retribuição, já que a obrigação de dar e retribuir pode correr o risco de não se concretizar, e a imprevisibilidade mesma é que faz com que seja dádiva e não pura troca mercantil. Nesse sentido o abandono pode ser lido como ingratidão e o *peão capa de bomba* vítima e culpado (na verdade apenas a simples consequência extrema) do sistema que o criou e posto em ação por ele, em uma aposta que não deu (e nem poderia ter dado?) certo para sempre.

3.5 A obrigação da terra em terras de abundância

A esperança da possibilidade de mais de um *bamburro* parece atrelada à crença da capacidade provedora da natureza e da abundância/fertilidade da terra, no caso dos garimpos, a terra fértil em ouro, como indicado na expressão *"obrigação da terra*" utilizada pelos garimpeiros. A obrigação da terra estaria "*relacionada à convicção generalizada de que existe ouro em todas as terras do Pará. A obrigação da terra pressupõe a existência de um mínimo de fagulhos numa cuiada aleatória em qualquer parte do imenso solo paraense*" (LESTRA; NARDI; CARDOSO, 2002). Deste modo, toda a terra do Pará teria obrigação de ter, nem que seja uma mínima quantidade, de ouro. Tal convicção parece estar assentada em um vasto e conhecido repertório sobre as riquezas naturais da Amazônia, em que a abundância desses recursos é facilmente associada a ideias de fundo místico-religioso e/ou mesmo nacionalistas/ufanistas em que a floresta amazônica aparece como paraíso tropical ou esconderijo de um lendário Eldorado.

Na música "Brasil do Ouro" de Amilton[148] Ramos, aparece explícita a "obrigação da terra" da região norte do Brasil em geral e do Estado do Pará especificamente. Amilton Ramos nasceu em Goiás e passou a infância e adolescência no Amapá, tendo posteriormente ido morar na cidade de Itaituba/PA onde fez sucessos nos anos 80, anos marcados pelo ápice do ciclo do ouro no Pará e pela grande efervescência e visibilidade dos garimpos da região do entorno de Itaituba (garimpos do Vale do Tapajós). Em função de sua intensa rotina de shows nesses garimpos e por tematizar a

[148] A grafia do nome aparece diferente em diferentes fontes: Amilton ou Hamilton. Optei pela primeira encontrada assim grafada na capa de um de seus discos.

garimpagem em suas músicas e o modo de vida nos garimpos, Amilton Ramos ganhou a alcunha de “rei dos garimpeiros”.[149]

Figura 16 - Foto da capa autografada de um CD de Amilton Ramos

Fonte: Acervo do museu Aracy Paraguaçú em Itaituba/PA, o único da cidade

É, tem muito ouro no Pará
Tem, eu sou garimpeiro e posso provar
Tenho, muito dinheiro só pra gastar
Mas, onde tem fofoca eu vou pra lá

Reginaldo Rossi falou assim: no amazonas tem ouro pelo chão
Eu sei que tem muito no Pará
Em todos os garimpos do Pará
Todos eles são bom de trabalhar
Só não trabalha quem não quiser
Ouro é fácil de encontrar

[149] Em “Tapajós: Histórias & Estórias e outras Moagens”, do jornalista morador de Itaituba, Nazareno dos S. Ferreira (2010) há uma longa e interessante entrevista com Amilton Ramos.

É, esse país é um tesouro
É, consagrado Brasil do ouro
Tem, tem tudo o que o garimpeiro quer
Tem, tem muita riqueza, muita mulher

No baixo amazonas, em Santarém
Em Altamira, em Marabá
É lá que fica Serra Pelada
A maior riqueza do Pará
De Marabá à grande Belém
À capital vou com muita fé
Quero curtir com as minhas fãs
O lindo Círio de Nazaré

Amilton evoca a autoridade do garimpeiro em saber que tem e aonde encontrar o ouro no Pará (*"eu sou garimpeiro e posso provar*"). Movido pela "fofoca" de uma nova descoberta significativa de ouro, o garimpeiro encontra lugar (físico e simbólico) para trabalhar e para gastar o ouro. Ter muito dinheiro "só pra gastar", ou seja, para o consumo imediato, parece uma prerrogativa identitária do garimpeiro, que busca "riqueza" e "mulher". A visão de que todos os garimpos do Pará são bons de trabalhar, a despeito das "fofocas" (que são os lugares mais ricos momentaneamente) deixa clara a "obrigação da terra". Sendo o ouro "fácil de encontrar", logo, "só não trabalha quem não quiser".

Essa propalada (quase propagandeada por Amilton Ramos) "facilidade para encontrar o ouro" parece típica da fase manual da garimpagem, que não requeria grandes investimentos em maquinário e equipamentos, já que o ouro estava mais próximo da superfície ("ouro pelo chão")[150]. Mesmo que hoje o ouro seja visto pelos garimpeiros que entrevistei como mais "difícil de encontrar", estando "mais fundo", a alusão à facilidade da fase manual parece dizer um pouco mais além de aspectos mais propriamente geológicos: fala sobre a facilidade do engajamento de qualquer pessoa (sem instrução, sem conhecimento especializado) na garimpagem. Na prática de trabalho é que se formam os garimpeiros, que adquirem conhecimento pela experiência, pela própria vivência dos garimpos. Assim a imagem de "paraíso tropical" da floresta que esconde um

[150] Encontrei entre os entrevistados a expressão "ouro capa de raiz" ou "ouro capa de lacrau" para se referir a este ouro mais fácil de encontrar porque mais próximo da superfície.

lendário Eldorado é atualizada por pessoas que descobrem não apenas ouro (mais ou menos fácil de encontrar), mas também a possibilidade de trabalhar com relativa autonomia e a capacidade de realizar sonhos de consumo (cujo ápice vislumbra-se através possibilidade da riqueza súbita obtida a partir de um *bamburro*), que em outra atividade, para as mesmas pessoas, seriam mais difíceis de obter. Daí o entusiasmo e o exagero do compositor.

3.6 Típico no Atípico: o consumo conspícuo no "maior garimpo à céu aberto do mundo"

Na Serra Pelada dos dias atuais, conheci Seu Gonzaga, um garimpeiro que veio na"época do ouro". Seu Gonzaga, um garimpeiro de 68 anos, maranhense da cidade de Monção,[151] chegou a Serra Pelada em 1981 "furando", como ele mesmo conta:

> É furando, eu cheguei furando. Quando via a Federal, (corria para o) mato!! Em Serra Pelada foi um sonho, eu disse para a mulher, era em 80, ela tava buchudona (grávida).... Saí dia 7 de setembro, meu filho tinha três meses de idade, cheguei dia 12 de setembro, furando (...).Logo no início fiquei 3 meses sem ir para o Maranhão. Muita humilhação (e faz/imita a posição corporal de sofrer "revista") da Federal.

Seu Gonzaga, assim como muitos garimpeiros, entrou em Serra Pelada de forma irregular, caminhando furtivamente pelo mato, "furando" a cerca e escondendo-se da vigilância da Polícia Federal. Se ele foi revistado pela Polícia Federal, é porque provavelmente foi pego, pelo menos uma vez, tentando entrar sem autorização e/ou anuência das autoridades. De acordo com a literatura e com os relatos que ouvi, era comum garimpeiros entrarem furando, serem descobertos e expulsos e tentar novamente, num ciclo constante entre entrada clandestina e expulsão.

Quanto ao lazer em um garimpo de regras tão rígidas, Seu Gonzaga logo nos avisa que em Serra Pelada, no início, era proibido "mulher e bebida":

[151] Cuja população atual é de 31.738 habitantes, segundo dados do IBGE/Censo 2010.

> As mulheres entrou em 86, porque em 85 todas as mulheres que entravam lá eram acompanhada (...) De 84 pra cá começou a mulher a trabalhar na lanchonete, mas não podia sair com a mulher, e não tinha bebida, era só refrigerante (...) ordem da Federal (Curió). Só bebia escondido aqui (em Curionópolis também). Bebia só no Peba (*Parauapebas*). Aqui escondia cachaça no refrigerante, porque não tinha jeito né?! (...)

Além de esconder cachaça no refrigerante, é comum ouvir relatos de que os garimpeiros "driblavam" essa proibição também utilizando, na falta da cachaça, "álcool de cozinha". No caso o mais apropriado seria dizer "álcool de hospital", pois era no hospital de Serra Pelada que eles conseguiam o cobiçado produto (etanol)[152] para misturar com refrigerante ou até mesmo com Biotônico Fontoura.[153] Mas para além dessas criativas e potencialmente perigosas misturas etílicas, o que chama a atenção é a combinação constante entre "mulher e bebida". Em todos os relatos "mulher" e "bebida" aparecem sempre juntos, como parte indissociável do mesmo universo: dos momentos de lazer/prazer. Essa associação recai especialmente sobre o universo da prostituição, em seus espaços e personagens.

Lourdes Barreto, fundadora do movimento organizado de prostitutas no Pará, diz que foi "*uma* das *primeiras mulheres a entrar* ("furando", isto é, clandestinamente) *em Serra Pelada na época em que não entrava nem mulher e nem bebida*". Em sua fala transparece o orgulho de ter sido uma das primeiras prostitutas a quebrar essa regra também vista por ela como imposta e arbitrária, afinal, como nos lembrou Lucídio no capítulo anterior, "o primeiro passo em qualquer garimpo era fazer um barracão e trazer mulher", isto é, mulheres que chegavam aos garimpos para realizar serviço sexual. No próximo capítulo veremos a operacionalização da classificação nativa entre "mulheres acompanhadas e mulheres desacompanhadas" e seus pontos de intersecção com a prostituição. Por ora enquanto o importante a ressaltar é que tanto os homens como as mulheres desafiavam regras

---

[152] O etanol é o tipo de álcool presente em bebidas alcoólicas e no álcool doméstico ("de cozinha"). Não deve ser confundido com o metanol, altamente tóxico – e até fatal - se ingerido. De qualquer forma consumir álcool de outras fontes que não as bebidas alcoólicas é uma prática perigosa, pois não é difícil imaginar que algumas pessoas não saibam a diferença entre os tipos de álcool e a composição química de vários produtos.

[153] Popular xarope vitamínico, à base de álcool, facilmente encontrado em farmácias e bastante popular na época.

consideradas por eles arbitrárias, “furando” e consumindo bebida alcoólica escondidos, mas também se relacionando alhures, em relações mediadas pelo metal tão perseguido por eles.

Pelo contexto específico de Serra Pelada, um garimpo “fechado” e fortemente militarizado, a proibição da entrada de mulheres e de bebidas reforça ainda mais a atipicidade desse garimpo, onde o que seria a currutela, enquanto espaço de comércio e de lazer (e portanto, da prostituição e do consumo conspícuo) desenvolveu-se nas cidades do entorno da cava em uma separação bastante rígida (feita inclusive por homens armados a mando do major) entre os espaços do trabalho (a grande cava, onde estavam os baixões) e os espaços de lazer (no caso as cidades de Parauapebas e Marabá, onde garimpeiros como Seu Gonzaga iam beber e se divertir abertamente).

Nesse sentido também Serra Pelada era um garimpo atípico, pois as mulheres e a bebida alcoólica eram estritamente proibidas. Acredito que relatos como o de Seu Gonzaga demonstram uma resistência a essas regras externas e impostas, cuja infração fortalece mesmo um sentido de identidade do garimpeiro como imaginada por eles próprios, ou seja, um sujeito que gosta/precisa/merece (de) mulher e bebida, elementos carregados de contornos de gênero sobre “o que é ser homem”,[154] mas que precisam ser pensados em conjunto com a mobilidade de pessoas (homens e mulheres) para os garimpos (Quem vai, como transitam e que atividades realizam) e o universo de trabalho do garimpo, normalmente instável e difícil e onde os “encantos do ouro” reluzem nas relações inter e intragêneros.

Sobre Serra Pelada em específico me chamou a atenção a recorrência de relatos sobre homossexualidade neste garimpo, o que nos dá pistas sobre a construção da masculinidade nos garimpos em geral e em Serra Pelada especificamente. Ao ser perguntado por Osmar, motorista de nossa equipe sobre se havia homossexuais no garimpo de Serra Pelada, Seu Gonzaga responde:

> Tinha demais! Eram garimpeiro, mas eram veado. (...) a gente usava aquelas cuequinhas de copo (embalagem em que vinha a cueca) e era bem fininha, então quando molhava aparecia: o que

[154] Para uma discussão mais aprofundada sobre a importância do espaço e da sociabilidade dos bares para a constituição de uma masculinidade de homens das classes populares, ver Jardim (1991).

> era pequeno, era pequeno, o que era grande era grande, a gente olhava grande (...). Não tinha essas cuecas de hoje...

Paulo, filho de Lourdes Barreto e ex-garimpeiro, quando indagado por mim sobre a presença de mulheres em garimpos, espontaneamente relata:

> Na época que eu trabalhei no garimpo da Serra Pelada era proibido o ingresso de mulheres e de bebidas, mas sempre se dava um jeito. Às vezes as mulheres andavam 12, 16 km pela mata, outras tinham acesso pelos aviões que traziam correspondência ou levavam o próprio minério pra beneficiar ou (...) sempre tem a presença da prostituição em si dentro do garimpo. Ou os homens entravam como homens e acabavam assumindo a questão do travesti lá dentro. Isso na Serra Pelada (PAULO)

O mais interessante é que a questão da homossexualidade no garimpo apareceu apenas quando meus interlocutores referiam-se ao garimpo de Serra Pelada. Quando falávamos de outros garimpos, ou de garimpos em geral, esse tema nunca surgia[155]. Tendo a acreditar que a recorrência de relatos sobre homossexualidade neste garimpo esteja associada à proibição da entrada de mulheres, aparecendo, de forma subjacente, a importância da sexualidade e do ato sexual para a identidade dos homens de garimpo. A suposta ausência de mulheres em Serra Pelada serviria para dar margem a essas narrativas além de poder funcionar como uma espécie de justificativa moral para a visibilidade de práticas homossexuais, que poderiam acontecer em outros garimpos em que houvesse mulheres, mas que por isso mesmo seriam relações mais discretas e alvo de um maior controle ou reprovação social, afinal com a presença de mulheres não haveria "necessidade" de tais relações.

Tudo se passa como se as práticas homoeróticas fossem meramente circunstanciais servindo para dar vazão a um desejo sexual masculino imperativo e constante. Nesse sentido as práticas homoeróticas estariam

[155] O que não quer dizer que não existam relações homoeróticas, tanto homens quanto entre mulheres, nos garimpos do Vale do Tapajós, como pude observar. Essas relações, em geral discretas, apenas não aparecem enquanto tema espontâneo de conversas com o pesquisador.

inseridas dentro de uma heteronormatividade[156] englobante que permite e regula tais práticas em determinadas situações (anômalas, como em um garimpo "sem mulheres"), mas sempre através da norma heterossexual, mesmo que esta seja apenas discursiva/ideológica. Esse sentido circunstancial, quase casual, é reforçado quando, por exemplo, Seu Gonzaga argumenta que as cuecas que eles usavam na época eram de tecido muito fino e por isso quando molhavam ficavam transparentes e por isso os homens olhavam os órgãos sexuais uns dos outros: "não tinha essas cuecas de hoje". É como se o tecido da cueca justificasse o olhar (por vezes, desejante).

A alegada "falta de mulher" era um dos motivos que fazia com que apresentações de artistas como Gretchen e Rita Cadilac fossem megaeventos, assim como o foi a apresentação desta última em outros espaços essencialmente masculinos como o presídio do Carandiru a partir de 1984. Lucídio, militar aposentado que trabalhou no extinto SNI fala da presença em Serra Pelada dessas artistas conhecidas nacionalmente:

> O garimpo da Serra Pelada, que foi muito depois o garimpo da Serra Pelada, foi aonde congregou o maior número de gente, chegou a ter 100 mil pessoas! Era uma promiscuidade humana, a maior promiscuidade humana era lá e pessoas importantes que frequentavam o garimpo como mulheres, a Gretchen teve lá (...) e a Rita Cadilac esteve lá também. Mas na época que elas tiveram lá elas foram hospedadas pela direção do garimpo, elas não ficaram nos barracão dos garimpeiros nem nos cabaré dos garimpeiros[157], elas ficaram hospedadas no barracão dos gerentes, dos donos dos barrancos como a gente chamava. (LUCÍDIO)

O repórter Ricardo Kotscho (1984) relata minuciosamente a visita de Rita Cadilac ao garimpo, destacando o verdadeiro frenesi dos garimpeiros na mesma época em que se espalhara no garimpo a notícia de que a carne de boi estaria deixando os homens impotentes e por isso ninguém se arriscou a comer este tipo de carne por um bom tempo (KOTSCHO, 1984). Pode-se

---

[156] Conceito advindo da teoria *queer* estreitamente ligado a ideologia hegemônica de uma heterossexualidade compulsória.

[157] Na época não era permitido prostituição dentro do garimpo de Serra Pelada, mas havia cabarés em cidades próximas, tais como Marabá/PA e Parauapebas/PA.

imaginar que tanto o culto altamente performático a artistas como Rita Cadilac, como o pavor (mesmo que totalmente infundado) de ficar impotente fazem parte de um mesmo repertório cultural do que seja masculinidade entre esses homens[158].

3.6 A agência de Deus: religião, prosperidade e predestinação

Para De Boeck (1998), a mineração de ouro é uma ocupação e um estilo de vida que está associado a um rico imaginário de bem-estar, sorte, riqueza súbita e a experiência de estar capturado em círculos viciosos de trabalho duro e consumo conspícuo. Theije, a partir da experiência com garimpeiros brasileiros no Suriname, irá analisar como a crescente participação de religiões pentecostais brasileiras naquele país (e nos garimpos em especial), influencia as representações que os garimpeiros têm sobre o ouro e sobre seu ofício: "Para grande parte desse imaginário, não é tanto o caráter do ouro como tal que determina a sorte e a fortuna dos garimpeiros. Pelo contrário, em muitos dos contos, é Deus quem provê o ouro aos garimpeiros, "porque Ele é o dono do ouro e da prata e em qualquer lugar Ele os oferece" (THEIJE, 2008, p. 5).

Desta forma, o que antes era tarefa do ouro, passa a ser função de Deus. Se antes o ouro era uma espécie de ser/entidade mágica que decidia sobre quem ficava e quem não ficava rico, agora o *bamburro* está nas mãos de Deus, pois é Deus o dono da Terra e, portanto, das riquezas minerais, tendo domínio sobre elas. Deus então é que irá escolher para quem dará o ouro. Sob este ponto de vista poderíamos dizer que ambas as perspectivas, tanto a perspectiva mágica, na qual o ouro é o ator-chave, como a perspectiva religiosa, sob a qual Deus comanda, dependem de um poder

[158] Outro ponto que penso que corrobora essa postura é a maneira como muitos garimpeiros lidam com as doenças sexualmente transmissíveis (DSTs). Como estávamos fazendo um trabalho de prevenção às DSTs/HIV/Aids em Serra Pelada, não foi difícil ouvir a opinião desses homens. Seu Gonzaga fez um pequeno "inventário" das DSTs que já teve desde os tempos do ouro na Serra. Para ele, pegar uma DST era coisa bastante comum, o resultado de uma vida sexualmente (e orgulhosamente) ativa. De forma correlata, o escritor Silvio Meira no romance "O Ouro do Jamanxim" (1974) em uma referência à coragem garimpeira, refere-se à banalidade das doenças venéreas entre os homens que transitam pelos garimpos. O personagem Rogaciano, experiente piloto de avião dos garimpos amazônicos, explica para o jovem garimpeiro nordestino Cassiano: "(no garimpo) Quem quiser que meta a cara. O campo é livre. Mas coragem não é sífilis, que todo o mundo tem. Coragem é coisa rara, no verdadeiro sentido. Meter-se por essa mata adentro não é tarefa para qualquer um*".* (MEIRA, 1974, p. 35).

sobrenatural para explicar o *bamburro* de uns e o *blefe* de outros, retirando do indivíduo grande parte do poder e da responsabilidade pela sua situação. Isto se deve em grande parte às próprias características de uma atividade como a garimpagem, que não obstante demande muito esforço, tem uma boa dose de imponderabilidade (pois não há como saber antecipadamente – sem testes de prospecção – onde está a maior concentração de ouro). Logo, o que era "sorte" em uma se transforma em "predestinação" na outra.

Mas há, obviamente, algumas diferenças entre as duas perspectivas, que gostaria de ressaltar. Se gastar com prostituição e bebida era comum e mesmo socialmente valorizado para grande parte dos garimpeiros, pois este consumo, entre outras coisas, demonstrava prestígio, reforçava laços e os inseria em um amplo circuito de dádivas. Por seu turno, a perspectiva religiosa (especialmente a protestante, da qual o pentecostalismo é um ramo), condena a prostituição[159] e o uso de bebida alcoólica. Logo, gastar com essas coisas deixa de ser algo socialmente aceito e valorizado para os crentes.

Aliás, mesmo gastar muito e de forma despreocupada (com qualquer coisa que seja) não é bem-visto, afinal o protestantismo pauta-se por uma ética do trabalho e da acumulação na qual a prosperidade, embora não seja uma necessária garantia para a salvação, pode ser uma marca dos eleitos de Deus. Por outro lado, talvez não seja demais pressupor que a religião possa ser vista como passível de ser consumida e de gerar distinção e prestígio para seus consumidores, especialmente quando estes gastam com religião sob a forma de ofertas de dinheiro (e de ouro?) espontaneamente dadas (e esperadas) na igreja a fim de que Deus os torne prósperos (e os ajude a encontrar ouro).

3.7 Agenciando diferentes agências: a persistência do "sonho" para "quem convive naquele contexto"

Nos garimpos do Tapajós, onde também há igrejas evangélicas (e católicas, em menor número), ambas as perspectivas estão presentes, e as pessoas convivem entre diferentes moralidades pelas quais operam as relações de dádiva. Desta forma, podemos pensar o consumo conspícuo e a

[159] A prostituição é condenada pela perspectiva religiosa cristã por ser esta ser compreendida enquanto adultério, comportamento que contraria a vontade de Deus de que homem e mulher sejam (sexualmente) fiéis ao cônjuge.

religião cristã como dois estilos de vida ideal e esquematicamente opostos presentes nas áreas de garimpagem. O interessante é que a maioria dos garimpeiros contatados no Tapajós utiliza, em uma síntese criativa e apropriação recíproca, elementos de uma e outra forma de representação para explicar os "imponderáveis" da extração de ouro. É assim, por exemplo, que alguns julgam que "o ouro se esconde" pela influência negativa de algum espírito ou demônio que "amaldiçoa o ouro", que se pode, através de rezas e orações, desencantar o ouro e que Deus é sempre o "bom poder", independente da doutrina religiosa que se siga ou de outros poderes/agências que envolvem o ouro encantado. Assim:

> As regras de conduta religiosa no garimpo são percebidas como estando mais relacionadas à autoridade e doutrina moral de uma igreja, do que a autoridade de Deus. A agência sobrenatural (Deus) não é vista como restritiva do desejo. A influência de Deus é mais percebida como uma força que faz somente o bem. No discurso dos garimpeiros, Deus provê principalmente saúde e coragem. Desta forma, os garimpeiros adotam uma versão generalizada de crença, na qual eles não precisam necessariamente frequentar uma igreja e nem se submeter de forma estrita às regras comportamentais relativas à autoridade/doutrina religiosa. (THEIJE; SMET; TEDESCO, 2012, p. 11).

Pensamos a referida versão generalizada de crença como um dos elementos que conecta o estilo de vida religioso ao estilo de vida do consumo conspícuo, na medida em que as crenças mágico-religiosas sobre a agência do ouro (que, como vimos, em grande parte justificam este tipo de consumo) mesclam-se cada vez mais com elementos trazidos pelo Pentecostalismo, tais como a agência de Deus (e do Diabo, associado ao "encantamento do ouro") na garimpagem. Em contrapartida, muitos garimpeiros percebem Deus como uma força essencialmente benéfica, não conectando automaticamente sua crença em Deus e o fato de frequentar uma igreja, à adoção do estilo de vida religioso no que este se relaciona ao rígido cumprimento de regras de conduta que proíbem seus gastos com mulheres e bebidas.

Apesar das transformações atuais em garimpos antigos, tais como o crescimento do protestantismo e a escassez dos grandes *bamburros*, o consumo conspícuo nas currutelas tapajônicas é facilmente visível ainda

hoje, orientando em grande medida o relacionamento entre homens e mulheres no garimpo, como teremos oportunidade de ver nos próximos capítulos. Além disso, as crenças sobre o ouro mágico ainda estão presentes, sendo do conhecimento até mesmo de jovens escolarizados que, se não admitem explicitamente compartilhá-las, falam com entusiasmo sobre elas, não as rechaçando definitivamente:

> O garimpeiro é bicho solto. Pra ele [o garimpo] é um jogo, nada segura, tentam a sorte. Eles acham que o ouro gosta da moagem, da putaria. Eles dizem que crente no baixão cega o ouro, que gente casada no baixão cega o ouro. Eles faziam um pouco [de ouro] e iam embora, acham que sempre tem que deixar um pouco para achar mais ouro [em outro lugar], por isso tem muito ouro ainda nos barrancos. Deixa sempre um pouco porque dá sorte. Se tirar tudo ele não encontra mais ouro nenhum. (Jonas).

Pergunto se eles ainda pensam assim. Paulo, antigo comerciante e tio de Jonas, confirma e reafirma sinteticamente: "eles acham que você gastando tem mais (...)". Jonas, nosso jovem "Pczeiro" descendente de família com largo envolvimento no garimpo, não se considera garimpeiro[160], tem apenas cinco meses dentro do garimpo (trabalhando direto nos baixões, tendo ido para a cidade apenas duas vezes nesse tempo), mas já ouviu tudo isso. Falamos sobre os sonhos dos garimpeiros, quando eles sonham,

---

[160] Ao ser questionado em meio a essa conversa sobre "crenças", Jonas me diria: "*Eu não sou garimpeiro porque eu não trabalho em função do ouro (...)* (fica pensativo e esclarece) *Eu trabalho, presto serviço com máquina na qual a fonte de exploração é o ouro, diferente de quem vive no baixão, que ganha porcentagem".* Já vimos em capítulos anteriores como a figura do PCzeiro, relativamente nova, difere-se dos outros trabalhadores do baixão (remuneração por hora, maior qualificação técnica/profissional, trabalho independente em relação a uma turma de serviço), mas além dessas claras diferenças corporificadas por Jonas enquanto um jovem (e recente) operador de PCs, acredito que estivesse presente um elemento a mais, estritamente contextual. Estávamos conversando sobre crenças antigas (mesmo que persistentes) de garimpeiros "sem estudo". Além disso, Jonas estava frente a frente com uma estudante (mulher e relativamente jovem) "do Sul" e por isso em meio a essa conversa sobre crenças ele faz questão de falar dos "nossos" (a partir dos "seus") estereótipos: *"A imagem que eles têm, até lá em Goiás, São Paulo, é que a gente vive no meio da selva, que a gente convive com animais, com índios. O pessoal do sul acha que todo mundo que vive no Pará é garimpeiro!".*

dormindo, que há ouro em algum lugar,[161] e a resposta de Jonas não poderia ser mais significativa ao remeter-se a um sonho que se sonha acordado: "se ele sonhar, às vezes até outra região, ele vai mesmo! Pega o jamanxim e vai! O garimpo é sonho, é ilusão!" (*Jonas, "Pczeiro", e Paulo, comerciante em entrevista no dia 05/12/12*).

Por ora estivemos interessados em trazer alguns elementos para pensar as representações dos garimpeiros acerca do ouro e do trabalho de extraí-lo. Desta forma o ouro significa e dá sentido para muitas coisas no garimpo, e por isso o chamamos no início dessa sessão de "ouro de garimpo", ou seja, produzido e significado em um contexto de garimpo. Enquanto fetiche, objeto e sujeito seu valor ultrapassa o valor comercial e nele está contida uma série de relações:

> (...) mas é eu digo assim, a pessoa que tem a oportunidade de conhecer uma área de extração do minério ouro, quando ela convive naquele contexto ali, ela já tem uma visão diferenciada, porque você fica assim numa situação diferenciada numa loja quando você vai adquirir um bem, um cordão de ouro, você não tem ideia do que essa matéria percorreu pra chegar ali, as dificuldades, quantas vidas foram ceifadas né, quantas coisas aconteceram né? Até pelo contexto da irregularidade que existe. Mas é interessante. E às vezes você acaba adquirindo um bem, pagando impostos, entre aspas, pelo bem que ingressou de forma irregular. Há toda uma situação. (Paulo Barreto)

[161] Sonhar onde está o ouro é recorrente não apenas na literatura (GUIMARÃES, 1971; MEIRA, 1974; entre outros), mas também nos próprios relatos de garimpeiros com os quais conversei, dos quais merece destaque, pela riqueza de detalhes e emotividade da narrativa, o de Seu Pereira, um senhor de aproximadamente 80 anos, morador de Itaituba, que já foi barqueiro, comerciante de castanha, músico e garimpeiro (de ouro e diamantes). Pereira vivenciou o início da garimpagem na região e apesar da idade avançada e de tanto tempo transcorrido desde que achou ouro em uma terra através de um sonho, ele tentaria me convencer a retornar com ele até o local para ver se ainda estava "sem dono", propondo-me uma parceria na extração. Entre os motivos do abandono dessa terra promissora, ele me brindaria com um rico relato sobre a morte (por picada de cobra) do mais querido de seus companheiros da turma de trabalho, o qual epicamente eles transladaram via barco até o vilarejo mais próximo a fim da dar a ele um "enterro cristão" (mesmo sem poder avisar a família do amigo, o qual chamavam simplesmente de "Maracaçumé", nome de uma cidade maranhense, e isso era tudo o que sabiam sobre a procedência do companheiro que não carregava documentos).

Como visto até aqui o ouro tem significados, histórias, trajetórias conhecidas e manejadas por "quem convive naquele contexto".

Vimos como o consumo conspícuo atrela-se às representações sobre o produto dessa forma particular de extração mineral, expressando-se pela valorização do gasto com mulheres e bebidas. Eline De Smet (2011), em sua pesquisa sobre crenças religiosas em currutelas tapajônicas, observou que a grande maioria das pessoas que adota um estilo de vida religioso, convertendo-se a alguma religião cristã (especialmente ao Pentecostalismo[162]), é casada e moradora das currutelas, isto é, está há mais tempo na garimpagem e possui esposa/marido e/ou filhos no garimpo. Isto permite que consideremos estado conjugal e tempo de permanência nos garimpos como elementos importantes na adoção de um estilo de vida religioso, dada a centralidade da família para sua adoça de tal estilo de vida e tendo em vista que os garimpeiros que tem a família mais próxima de seu lugar de trabalho tendem a gastar menos com consumo conspícuo e a frequentar mais as igrejas das currutelas.

> Tendo em vista que a vida no garimpo é para muitas pessoas vista como temporária, ela pode assim também ser apenas uma vida não religiosa igualmente transitória. Assim, empenhar-se na busca da salvação futura dedicando-se a um estilo de vida religioso é atraente somente para aqueles que têm também planos futuros e/ou um desejo de fixação "aqui embaixo", na localidade da currutela. (THEIJE; SMET; TEDESCO, 2012, p. 11).

O estabelecimento de uma relação mais duradoura com uma mulher (a formação de uma família) poderia ser um fator (importante, mas não o único) de favorecimento à adoção de um estilo de vida religioso. Assim, estaríamos inclinados a enfatizar a centralidade dos diferentes tipos de relacionamentos possíveis (e sua dinâmica temporal) entre homens e

[162] A autora destaca que o Catolicismo, comparativamente ao Pentecostalismo é mais flexível frente a algumas condutas comuns no garimpo, como o uso de bebida alcoólica, por exemplo. Na currutela do Creporizão Eline De Smet (2011) contabilizou uma igreja católica, duas igrejas pentecostais e uma igreja adventista, sendo as igrejas protestantes as mais frequentadas e atuantes neste garimpo, sobretudo pelo fato de seus líderes religiosos habitarem a currutela, diferente do padre católico que frequentava este garimpo de tempos em tempos.

mulheres dentro do repertório cultural do garimpo como fator determinante para a adoção de um ou outro estilo de vida.

A partir de agora nos debruçaremos sobre a dinâmica das relações entre homens e mulheres no garimpo onde podemos observar as relações de dádiva mediadas pelo “ouro de garimpo” e expressas em um código de conduta generificado que orienta as interações das pessoas que “convivem naquele contexto”.

CAPÍTULO IV

RODA PEÃO: HOMENS E MULHERES NO CÓDIGO DE CONDUTA GARIMPEIRO

> **Rodar peão**: S.m. Ação de desconsiderar um compromisso firmado com um cliente por parte de uma prostituta. Rodar peão é falta grave no código disciplinar dos cabarés de garimpo. (LESTRA; NARDI; CARDOSO, 2002, p. 268).

> **Rodar Peão:** No garimpo é quase uma sentença de morte. É quando o peão é enganado por uma prostituta, que o deixa subitamente por outro, mesmo quando ele já torrou grande quantia de ouro na farra. Rodar peão é um fato muito grave no código de leis do garimpo, mas especificamente nos cabarés ou puteiros. (SANTOS, 2010, p. 148).

A presença de mulheres em garimpos não é nova e autores como João Carlos Barrozo (2007) apontam essa presença em relatos de viajantes do século XIX. Rita Maria Rodrigues (1994) faz uma releitura dos dados do CNG[163] para 1990, segundo o qual, apenas 2% dos trabalhadores são classificados como exercendo atividades de "cozinheiros", e aponta pelo menos 17% de cozinheiras (sem contar mulheres exercendo outras atividades) no total de trabalhadores dos garimpos de ouro brasileiros. A percepção amplamente difundida de que o garimpo é um espaço masculino não apenas contrasta com as estatísticas oficiais sobre a presença de mulheres neste espaço, como também parece ter um efeito na bibliografia específica sobre o tema, pois encontramos poucos estudos sobre mulheres em garimpos.

[163] Ligado à FAG.

A partir da etnografia em diferentes garimpos da região do Vale do Tapajós interessa-nos neste capítulo compreender o modo de vida dos garimpos em um aspecto pouco abordado tanto pela bibliografia acadêmica quanto pela literatura, qual seja: a dinâmica do relacionamento entre homens e mulheres nesses espaços.

Na chamada "lei do garimpo" trazida de modo fragmentário no bojo da literatura sobre os garimpos, como os da epígrafe, por exemplo, já se pode antever algumas regras que buscam disciplinar as relações entre os gêneros, mas é através da observação participante, propiciada pelo encontro etnográfico mais demorado nas áreas de garimpagem, que podemos ver a dinâmica dessas relações *in loco*, bem como perceber como os diferentes atores negociam seus próprios interesses, por vezes conflitantes, no manejo dessas regras, acomodando suas próprias experiências em um ordenamento tácito, do senso comum garimpeiro, que circula pelas currutelas e pelos baixões e é apreendido pelas pessoas na prática ao travarem relações umas com as outras.

Certamente que esse código não está escrito, nem ordenado esquematicamente em parte alguma e foi obviamente difícil fazer meus interlocutores falarem de modo abstrato sobre algo que vivenciam muito espontaneamente em seu cotidiano. Nas próximas páginas poderá ver-se um esforço de minha parte em categorizar essas regras e relações, associando-as a espaços e pessoas diferentes (boates, serestas, mulheres de boates, mulheres que fazem *ploc e esquemas*, etc.), mesmo assim abuso da descrição etnográfica a fim de resgatar a fluidez dessas categorias como elas se apresentam no movimento do cotidiano e no uso negociado por seus atores.

É assim que apresento algo da descrição de minha própria inserção nesse jogo generificado, a fim de não apenas demonstrar meu estranhamento, ou discutir aqui detalhadamente aspectos metodológicos, mas como parte de uma compreensão antropológica erigida paulatinamente em meio a confusões e tropeços e formada pelo movimento circular de ação e reflexão, tanto no momento em que estava em campo quanto durante a escrita (dos diários e deste texto posteriormente), como sempre parece ser o caso. A questão é que julguei mais proveitoso reservar alguns desses diários para trazê-los aqui - os mais pertinentes à discussão deste capítulo - do que em uma parte exclusivamente reservada para refletir – às vezes de modo bastante distanciado e descontextualizado – sobre o que é ser, neste campo, uma jovem mulher casada pesquisadora oriunda do sul do Brasil etc. etc.

Afinal, eu também, estando no garimpo e travando relações com pessoas do meio, estava mais ou menos sujeita a este código.

4.1 Na linguagem do acompanhamento

Veremos como o código de conduta generificado do garimpo parte de uma lógica englobante, que estou denominando aqui de "lógica do acompanhamento" no qual o "rodar peão" apresenta-se como interdição máxima no código de conduta que orienta o bom relacionamento entre homens e mulheres. Observaremos como esse código é manejado por diferentes atores em espaços variados. Nossa hipótese aqui é que o que os atores chamam de "rodar peão" tenha escapado das portas das boates/cabarés para orientar, a partir do que é interdito, as interações nos baixões, nos bares, nas festas, em uma palavra: nos espaços em que se apresenta a virtualidade possível da troca de sexo por dinheiro, que, como veremos, extrapola cada vez mais o espaço tradicional das boates/cabarés de garimpo e as definições convencionais do que seja prostituição. Essas possibilidades de troca de sexo por bens em outros espaços que não a boate, relacionam-se especialmente a figura da *mulher que faz ploc ou esquemas* no garimpo, e por isso elas são trazidas com destaque no texto. Além disso, mais do que as mulheres de boate, são essas mulheres que "flertam com a prostituição", como me refiro a elas, as que apresentam mais mobilidade tanto no desempenho de diferentes (e múltiplas) atividades como entre diferentes garimpos.

Nos garimpos do Tapajós, todas as mulheres com quem conversei pareciam se dar conta e transitar com relativa desenvoltura por um código de gênero presente nos garimpos, a partir do qual os garimpeiros são vistos como "vaidosos", "carentes" e "sem dó de gastar com as mulheres". Gastar com mulheres (ser generoso com elas), como já vimos, parece ser mesmo a mola mestra desse sistema, e saber manejá-lo pressupõe que as mulheres saibam aceitar (e manipular) essa generosidade, dando o contorno (e estabelecendo os limites) dessas trocas.

Impossível uma pessoa de fora não se surpreender com esse farto oferecimento masculino de bens, agrados e cortesias. Por não conhecer as regras desse jogo (e muito menos saber manejá-las adequadamente) entre homens e mulheres, muitas vezes cometi algumas gafes, como recusar que os homens pagassem coisas tais como minha bebida, minha conta em um estabelecimento e até mesmo recusar um chiclete!

> Já eram 8 horas no horário garimpeiro.[164] Então eu e Pedrinho[165] combinamos de nos encontrar dali meia hora para jantar (ele quer retribuir o almoço que paguei esses dias pra ele, o qual aceitou só porque insisti muito) e dar uma volta, quem sabe ir à seresta? Vamos então primeiro ao brega[166] de Marilú, ex-patroa de Pâmela, a fim de encontrar a própria, que me apresenta sua irmã (Morena), igualmente bonita. Um homem me oferece chiclete. Displicente, eu agradeço: "não obrigado". Pedrinho me chama a atenção, me dando dicas sobre o que parece ser uma espécie de código de etiqueta no garimpo: *"nunca faça desfeita para um homem aqui! Sempre aceite o que eles te oferecem, mesmo que você não queira. Depois pode até jogar fora se quiser"*. (*Diário de campo, Creporizão, Novembro de 2012*).

Era mesmo quase impossível sentar em um bar, mesmo que não fosse um "brega" (às vezes até mesmo em um restaurante) e pagar a própria conta.

> *Desço a rua, logo avisto Chico, Gaúcho e Moreno. Eles me chamam. (...) Dividimos os 2 últimos espetinhos da churrasqueira e, claro, eles (como sempre) não me deixaram pagar nem minha comida nem minha bebida (e olha que tentei!) Moreno me advertiu mais de uma vez que eu "estava no garimpo" (e no garimpo, entenda-se, os homens pagam tudo para as mulheres quando essas estão em sua companhia). Eu disse que ficava chateada, que o povo ia "maldar" ou pensar que eu só os procurava para isso. E ele disse que ficaria ofendido (se eu pagasse minha própria conta). Brinquei com a dona do espetinho que eu teria que comer e beber escondida deles*. (*Diário de campo, Creporizão, Novembro de 2012*).

---

[164] Nesses garimpos é costume atrasar o relógio em uma hora. Isso parece não se relacionar ao cumprimento "horário de verão", mas a especificidades do sistema de extração. No baixão os trabalhos começam muito cedo (4hs ou 5hs da manhã), portanto ainda à noite. Atrasar o relógio ajuda a iniciar os trabalhos à luz do dia.

[165] Canoeiro que conheci em minha primeira ida aos garimpos do Tapajós e tive oportunidade de reencontrar. Pâmela, ex-mulher de boate, também conheci na mesma época.

[166] *Brega, boate, cabaré, casa de turno*: são todos nomes que encontrei no garimpo com o significado de prostíbulo, casa de prostituição onde as chamadas "mulheres de boate" trabalham e habitam. No texto uso-os como sinônimos.

Embora algumas pessoas me dissessem que isso era apenas uma maneira de se ser gentil, se aproximar, fazer "amizade" ou ser hospitaleiro (nesse caso com os "estranhos"), estava implícito um contorno de gênero: eram os homens que ofertavam coisas para as mulheres (e não o contrário). Meu constrangimento em aceitar coisas dos homens vinha do receio de uma possível retribuição: qual seria a contrapartida feminina nessas trocas? Obtive algumas respostas e pude observar *in loco* como se davam essas interações que se assemelhavam a uma espécie de jogo, o jogo da dádiva e da honra entre homens e mulheres. Apresento a seguir um diário de campo de minha primeira ida aos garimpos, onde as características desse jogo social ultrapassam a relação direta entre um homem e uma mulher específicos (com suas intencionalidades particulares). A presença de expectadores nesse quadro parecia não apenas orientar os jogadores, mas criava uma expectativa frente às ações daqueles que deveriam se portar segundo um *script* social amplamente conhecido por todos.

4.1.1 O Jogo Público da Honra

> *Creporizinho. 18/03/12. Domingo, fim de tarde –* ***O Jogo público da honra***
>
> *Eu ainda estava pensando no nosso trabalho por ali, quando a discussão entre alguns homens me tirou do "transe". Eles falavam, discutiram, negociavam sobre um monte de bugigangas tais como relógios de plástico e cordões de bijuteria. Estávamos em um bar, e as tralhas eram jogadas de um lado a outro, passavam de mão em mão, entravam e saíam dos bolsos de um e outro, eram atiradas em cima da mesa de forma performática: "Péga então essa porcaria! (mais um golaço de uísque). Não vou levar!". – "Eu sou negociante, homem. Então 450 e leva tudo!" – "Não, quanto tu faz então só os cordão?" - "200!" – "150!". E nisso se juntam aos negociantes dois ou três curiosos (além da gente, curiosos por hábito e profissão) que incentivam o diálogo com comentários, gritos, risos, ou por sua simples presença adensando a plateia de um jogo público, um diminuto show coletivo e social no qual a performance dos atores/jogadores, imbuída de significados tais como honra e bravura, somam-se ao valor (bastante irrisório per se), das mercadorias.*
>
> *Vejo um dos homens tirar duas notas de R$100,00 da carteira, colocar os cordões no bolso, depois ele os devolve, toma-os de novo, gesticula muito. Em meio a essa confusão (aos nossos olhos um tanto quanto desordenada), eles se entendem entre pequenas irritações e risos,*

uma mistura curiosa de brincadeiras e ofensas, não é possível dizer ao certo se (e quando) brincam ou brigam: "Toma de volta tuas coisas então!" – "Assim você me quebra, não vale 200!" "Vai te embora então"! Fica mesmo difícil saber ao certo quando e por quanto eles negociaram quais coisas (estão falando apenas dos cordões? Apenas dos relógios? De tudo?). Mas ao fim um deles diz: "350 por tudo e tá acabado! Não se fala mais nisso! Me dá isso pra cá". O vendedor então entrega as mercadorias e vai embora depressa, possivelmente no passo inverso da possibilidade de arrependimento do comprador cujo dinheiro fluiu no "calor da hora", elemento intrínseco de um valor social (local) do dinheiro e da mercadoria.

Em seguida descobrimos que o mais recente comprador também era vendedor, e planejava revender as coisas nos baixões. Findo o ruído da negociação e adentrando o silêncio da reflexão (talvez ele se perguntasse agora onde iria vender e por quanto) resolvo puxar papo. Um rapaz curioso que ainda estava ali começa a provocar: "Dá um cordão pra menina". O rapaz, em seu ímpeto de torcedor não satisfeito com o final do jogo, pede "bis": "Não vai dar nenhum presente pras meninas?". O novo vendedor nos olha, disfarça sua própria curiosidade, hesita. De minha parte, resolvo "de um gole", que vou preencher um questionário com ele. E logo no início da conversa ele de outro "gole/impulso" resolve me dar um cordão: "esse é para ti" – "Há, obrigado!". Era tudo o que o torcedor precisava para reiniciar o jogo: "e as outras? Não ganham nada? Tem que dar para todas". Então o homem titubeia, e ao final, impulsionado pela plateia, dá seu último lance: um relógio para Judith e outro relógio para Marjo.

Não sei precisar ao certo se os poucos segundos de hesitação foram motivados por uma progressiva consciência de estar botando todo seu dinheiro "na beira" ou se faziam parte de uma estratégia de jogo, como que para criar expectativa na plateia e deixar tudo mais emocionante. Todos ali parecem saber que sim, um garimpeiro precisa ser generoso com as mulheres. Não lhe é permitido negar quase nada a elas (especialmente aos olhos de outros homens), mas ele também não pode ser tomado por "bobo", deve ter o (des)controle da situação em suas mãos, ao menos enquanto eles seguram o ouro, o dinheiro, alguma mercadoria, a mulher, ou mesmo o copo (todos esses, "bens valiosos" na região). Logo, além da expectativa e da emoção, na hora dos presentes, estava em jogo sua honra em uma nova etapa da negociação, que envolvia sua imagem perante os iguais (homens), mas especialmente perante os diferentes (mulheres).

Por fim, quando tudo se acalma e todos os novos elementos (os presentes nas mãos das mulheres, mercadorias restantes na mão do homem) estão assentados aos status de cada um (homem e mulheres

honrados porque generosos e presenteadas, plateia satisfeita), consigo finalmente preencher o questionário e em meio às perguntas esquematizadas, me dou conta (novamente) do quão difícil é para eles falar do garimpo em abstrato, porque sempre falam de sua própria vida/experiência. Aqui se joga o jogo da pessoalidade, sempre. (...) e foi assim que ganhei meu cordão da mais pura (e valorosa porque honrada) bijuteria!

Figura 17 - Cordão de bijuteria presenteado a mim por um vendedor ambulante de garimpo. Detalhe para a imagem de São Jorge no pingente.

Fonte: Acervo pessoal, 30/09/2010.

Relendo esse diário agora me pergunto: o que aconteceria se não aceitássemos os presentes? Certamente ofenderíamos seu ofertante (mesmo que ele tenha sido instigado a dá-los pela plateia masculina) assim como decepcionaríamos os outros expectadores. Felizmente o tom quase ritual de toda a negociação nos impulsionou a agir de acordo. Ao final todos pareciam satisfeitos. Vê-se que o conteúdo da negociação ultrapassa o valor das mercadorias (que obviamente também não são desprezadas), mas engloba também a honra de homens e mulheres, colocados paulatinamente à prova à medida que se sucediam os "lances" e seguia-se a negociação. E qual seria a nossa (feminina) contrapartida nesse jogo? Aceitar os presentes, apenas. Nossa participação começa e finda ao término da cena. Mas veremos como em outras ocasiões o circuito de dádivas pode se prolongar

no tempo, criando expectativas que orientam os papéis dos atores e emolduram tipos diferentes de relações entre eles. Algumas interlocutoras são especialmente eloquentes em demonstrar as sutilezas desse jogo.

4.1.2 Acompanhar e rodar: as sutilezas e limites de um jogo generificado.

Baixinha é o que se poderia chamar de uma mulher com alguma experiência no trecho. Natural do município de Uruará/PA, ela tem 30 anos, estudou até a 5ª série e chegou no garimpo do Água Branca há 2 anos atrás quando veio "rodando", como ela mesma disse, por muitas outras cidades (Prainha, Monte Alegre, Santarém, Boa Vista do Cuçari, Moraes de Almeida) e garimpos paraenses (São Chico, Marupá, Creporizão), realizando as mais diversas atividades informais: serviço doméstico em "casa de família", garçonete, babá e "mulher de boate" (esta nos garimpos).[167] Atualmente trabalha como atendente em um bar no garimpo Água Branca (o bar de sua amiga Lôra), namora um homem casado funcionário de uma firma próxima (seu "xodó" de quase um ano que a chama de "esposa") e faz "esquemas quando pinta". Baixinha começa a falar de um homem que ofereceu refrigerante para ela no bar em que ela trabalha e ela não quis aceitar.

> L: Você não aceitou o refrigerante? E ele não se ofendeu?
>
> B: Aí se a pessoa tá oferecendo de bom coração, tem uns que se sente ofendido né. É bom sempre aceitar o que as pessoa oferece, mas nem tudo, nem tudo pode ser aceito também! [e ri]
>
> L: nem tudo....e nem em toda a situação. O que não deve ser aceito?
>
> [*silêncio*] (...)
>
> L: Você faz programa aqui?
>
> B: Não.
>
> L: Os homens não oferecem?
>
> B: Quer mas... Eles só quer quando o meu marido não tá, quando o bofe tá não tem outro não, só ele mesmo! Quando não tá...
>
> L: mas ele sabe?

[167] Nessas andanças, Baixinha teve um filho, hoje com 14 anos, que deixou com uma "família rica" em Monte Alegre. Ela ainda pretende rever o filho e lamenta não ter deixado uma foto sua com a família para que esta desse a foto para o filho. Este tipo de situação, inclusive com o uso de fotos antigas da mãe para que o filho pudesse a reencontrar anos depois, é tematizada em um romance de garimpo (Pepita I) de uma escritora moradora de Itaituba (Atiana Gomes).

B: Os outros falam, mas é a minha palavra né! [*risos*]. Uma que eu não fico assim [com qualquer um] porque ele tem muito amigo, que a firma ali, sabe que é muito homem né. Aí eu não fico no agarra-agarra assim não. Faz o esquema lá e tal, um vai depois vai o outro, é assim. Eu gosto muito dele, não quero assim [*magoar*]...

L: e isso de ter que aceitar as coisas dos homens, me fala mais.

B: Eu nunca gostei de aceitar muita coisa dos homens não, principalmente esse negócio de bebida. Quando o homem chama a gente pra mesa pra beber e tudo. Aí começa a beber e tal, aí como ele acha que gastou com você, aí já quer [*transar*], sabe?! Pensa no outro lado. E se não for eles já quer que a pessoa, como ele gastou, banque a despesa, pagar a despesa que ele teve! [*fala isso com se fosse um desaforo*] Por isso que eu falo: "vou fazer companhia aqui, mas nada a ver entre nós dois, só amizade" Eu falo logo, depois se vim com essas graça pro meu lado, dá até cadeia ó! [risos].

Lá em Santarém eu não saía do tal de "Quarentão" [*lugar de festa*]. E nós bebia, era eu e a Bete minha colega, ela parece muito comigo. Eu falava: "tu não vai aprontar com ninguém não". Tu vê ela tu diz que é eu, mas não, não sou parente nem aderente! Nós ia pra esse tal de "Quarentão" e bebia e tal aí os ôme (*sic*): "Bóra!". Já te falavam: "Vão Bóra!" Só porque gastou! Aí em cidade tu bébe, é bem baratinho[168]. Aí porque ele gastou ali já queria se sentir o dono. Aí, tá bom: "deixa nós ir ali no banheiro". Nós ó, fugia! [risos] Nós fugia! Sai pra lá! Só porque pagou umas cervejinhas já quer... é ruim hein!! Ainda mais cidade, tu nem conhece os cara né, não, deus me livre!

L: Aí por acaso se você quiser ir, você vai, mas aí você não vai só pela cerveja, cobra também

B: É, mas já quer pela cerveja aí a gente já se liga logo que não vai pagar. Porque quando o homem quer mesmo essa mulher assim, ele tá bebendo ali, mas ele fala: "você, quanto é que você aceita pra dormir?" [*num tom delicado*] Não é "quanto você quer" [*num tom agressivo*] coisa assim, porque eles diz que mulher não tem preço né, é um agrado né.

L: Como? Isso é interessante, me fala mais sobre isso!

B: [*Baixinha ri muito, como se tivesse contando um segredo!] Vem cá Lina [sua colega, cozinheira do bar*], fala pra ela! Não tem preço, eles agradam a mulher assim né. Não tem preço, é só um agrado que eles dão pra mulher. Eles fala: "Não fala você". Aí a gente: "Não fala você, quanto é que você quer dar primeiro" Aí eles responde: "Ó, mulher não tem preço, por isso que eu to perguntando". Aí a mulher dá o preço né, dela né. Se ele tem aquele dinheiro ele vai, se ele acha que vale a pena ir,

[168] Nos garimpos do Tapajós, uma grade de cerveja com 12 garrafinhas do tipo *longneck* custa entre R$45,00 – R$50,00. No bar que Baixinha trabalha custa R$48,00.

senão ele tenta negociar: “ó, só tenho tanto, aí quando eu vir do baixão posso até te ajudar”. Aquele lero-lero né. Eu não caio nessas horas! [risos]. Eu não! Que depois é assim ó, depois que come, principalmente fiado, diz que é fiado, quando vim do baixão, depois que come quando vem, nem olha! Quer comer depois esquece, mas moço!

L: Engraçado isso de não ter preço... Um garimpeiro antigo me disse algo assim: “não, porque a gente até não gostava quando a mulher dava preço,[169] porque a gente ia descobrir o valor da mulher na cama”.

B: Eles ainda falam isso. E se agradar lá [*na cama*], se for bem legal, eles ainda dá mais um cachezinho! [e dá uma gargalhada]. Eu, eu cobro logo adiantado assim quando eu faço um esquema, quando pinta né, geralmente pinta muito, mas o negócio é que eu não posso fechar o bar né, e quando o homem tá [*seu namorado/xodó*] é que pinta mesmo aí eu não vou. Mas aí [*quando pinta e ela pode*] eu cobro logo adiantado, porque chega lá: “gostou?”, “não”, o dinheiro já tá lá no meu bolso! [*risos*]. Já tá no meu bolso menina, não tô nem aí.

L: E eles costumam voltar? Ficar cliente?

B: Costuma sim, voltar, quando eles gostam eles vêm, quando a mulher trata bem né. Eu não sei tratar ninguém bem não, só o meu velho mesmo.

L: E tratar bem envolve também carinho não?

B: Ééé...

L: Várias mulheres me disseram que os homens daqui são muito carentes. É isso mesmo?

B: São, são muito carente. Quando um garimpeiro fica com uma mulher quando chega no baixão já diz que é namorada dele. São carente demais, são tão carente que.. ai meu deus! [risos] Eu não fico assim com qualquer um não. Só se me agradar.

L: Mas mesmo se a mulher der o preço eles já dizem que é namorada deles?

B: É, diz. Aí se agradam da mulher aí eles começam a vim de novo né. Aí vêm uma, duas, três vezes, aí pronto, já é namorado. Já é namorado.

L: Mesmo que ela esteja na boate?

---

[169] Outro garimpeiro também me disse que mesmo para as corridas de táxi os garimpeiros recém-chegados do garimpo não gostavam que o taxista desse o preço a cada parada, pois para eles isso pressupunha que eles não tinham dinheiro ou que não iriam pagar o valor justo. Assim, contar dinheiro os ofendia, pois eles ao entrarem em um táxi agiam como se estivessem fretando o táxi, portanto pagariam não por cada corrida, mas pelo conjunto delas de uma única vez, como se o taxista fosse seu motorista particular e que como tal, deveria lhes dar um bom tratamento, pelo qual seriam muito bem pagos.

B: Ainda ficam zangado se enxerga a mulher e a mulher tiver acompanhada, mas [eles] tem que entender que [*ela*] não é nada deles. Comeu, pagou, não é nada. "ah mas naquele dia cê tava com outro".

L: E quando eles querem se amigar eles começam a se aproximar mais, dar uma roupinha pra lavar... como é que é?

B: [*risos*] Aí: "Ô, eu vou pro baixão, dá pra você lavar essa roupa aqui pra mim?" Mas já deixa o dinheiro às vezes, sabão, essas coisas. "Quando eu vim eu pego". Aí geralmente a pessoa lava. Aí quando vêm, às vezes já leva aquela que tá limpa já deixa a outra suja e já começa a vim, já começa! Fica a roupa, vai ficando... pensar que não, já tá cobrando [*exclusividade*]. Por isso que aí já começa ciúme aquelas coisa, que eles já começa a se sentir o dono da pessoa. Eu mesma não lavo não. Não porque eu não me envolvo assim com qualquer tipo de homem não, não gosto de me envolver com qualquer tipo de homem não. Eu tenho uns homem (*sic*) assim pra ficar. Eu olho muito os ôme né. Porque tem mulher que pega cada tipo de homem por causa de um bocado de dinheiro né, por que não vai trabalhar pra ganhar.

L: Como é que é?

B: Tem mulher né, que pega cada tipo de homem assim né. Às vezes aquele dinheiro não vale nem a pena, de repente pega uma doença alguma coisa né. Tem mulher que fala isso: "o ôme tendo dinheiro, pode ter um olho cego, sem dente, preto véio, perebendo, pinpingento, rola tudo". Eu não vou não, mana! Se eu olhar pro ôme e olhar pros pé dele e ver um impinjo[170], alguma coisa, eu to é fora! (*entrevista com Baixinha, no bar da Lôra, Água Branca, Dezembro de 2012*).

Baixinha está nos falando desse jogo em um contexto que num primeiro momento poderíamos chamar de "prostitucional". A diferença dessas trocas entre sexo e dinheiro do trabalho da prostituta está primeiramente no espaço onde são realizadas. Nossa interlocutora não está (mais) inserida no espaço de uma casa de prostituição. Ela agencia seus "esquemas" no próprio local onde trabalha como atendente (e não como prostituta) e nos espaços de lazer que frequentou (o "Quarentão"). Poderíamos dizer que Baixinha é uma prostituta independente? A questão é que ela não se vê enquanto prostituta e muito menos vê a prostituição como um trabalho ("tem mulher que pega cada tipo de homem por causa de um

[170] A partir daqui Baixinha começa a falar sobre o misterioso "impinjo" e conta a longa história sobre como pegou e tratou isso ("macumba", "simpatia", etc). Descubro depois que o tal "impinjo", do qual eu ainda não havia ouvido falar, parece ser o mesmo que "impingem", uma doença de pele facilmente contagiosa.

bocado de dinheiro né, por que não vai trabalhar pra ganhar?”). Não estando atrelada a um espaço específico para a prostituição ela não apenas agencia seus “esquemas” (quando eles aparecem) como escolhe os momentos (quando o namorado não está) e os parceiros dessas trocas (“eu tenho uns homem assim pra ficar. Não fico com qualquer um”). Em sua fala fica implícito que “aceitar qualquer um” seria o emblema da prostituta, especialmente quando esta está vinculada a uma casa de prostituição (onde essa margem de escolha, como veremos a seguir, é vista pelas entrevistadas como mais restrita).

Embora ela não prossiga seu relato inicial sobre o porquê recusou o refrigerante oferecido por um homem em seu bar, quando diz que “não se deve aceitar tudo dos homens”, parece não estar falando exatamente sobre o tipo de coisas que se deve ou não aceitar, mas sobre o tipo de situações que “pintam” e que as mulheres devem manejar de acordo com seus interesses, não aceitando, por exemplo, que um homem queira “dormir” com elas só porque pagou a conta. Por isso quando um homem a convida para sentar em sua mesa e beber junto com ele (“fazer companhia”), ela deixa claro que: “vou fazer companhia aqui, mas nada a ver entre nós dois, só amizade”. Isso parece funcionar como um aviso que poderíamos explicitar da seguinte forma: “se você quiser fazer um ‘esquema’ comigo, terá não apenas que contar com a minha vontade (isso se dará se eu assim desejar, nada me obriga), mas também terá que me dar algo mais que a bebida”. Não por acaso Baixinha se mostra tão indignada dizendo que os homens do Quarentão (da cidade de Santarém, portanto, fora do garimpo) queriam que ela ajudasse a pagar a conta: “E se não for (fazer o ‘esquema’) eles já quer que a pessoa, como ele gastou, banque a despesa, pagar a despesa que ele teve!”. Tanto exigir que uma mulher faça um “esquema” com um homem com o qual bebeu, assim como pretender que uma mulher pague a conta em uma mesa que sentou para “fazer companhia” aparece como uma ofensa, um desaforo, que no limite pode dar até “cadeia”.

Isso se assemelha muito a advertência de Moreno para mim quando eu tentava pagar minha conta no garimpo: “você está no garimpo!” De onde eu deveria ler: “e no garimpo, uma mulher não paga a conta quando faz companhia para os homens”. Percebo agora que ao aceitar dividir uma mesa com homens no garimpo eu estava fazendo “companhia” para eles. A noção de “fazer companhia” não implica necessariamente uma contrapartida sexual por parte da mulher (como bem explicado por Baixinha), mesmo que a possibilidade de fazer “esquema” pudesse estar presente enquanto uma

virtualidade no horizonte das pessoas em interação, se elas assim o desejassem. Nesse ponto se poderia objetar que eu era uma mulher de fora desse ambiente, "estudada", classe média, etc. e tal, e que, portanto, os homens nunca me perguntariam "quanto você quer para dormir". De fato, isso nunca aconteceu comigo. Não obstante os homens (mais do que as mulheres) me ofereciam todo o tipo de ajuda, dizendo que eu poderia contar com eles para qualquer coisa e mesmo me ofertavam coisas como caronas de carro e passagens de avião[171], bebida, comida, bijuterias, hospedagem, etc.

Em mais de uma ocasião alguns homens (especialmente os que não sabiam o que eu estava fazendo no garimpo) fizeram questão de exibir ouro ou dizer que o tinham. Um garimpeiro na porta do hotel onde me hospedei no Creporizão apontava o ouro no pescoço de sua colega cozinheira, dizendo: "Olha como as cozinheiras andam toda arrumadinha, os homens tratam bem as mulheres no garimpo!". O gerente do hotel, vendo que eu me hospedara em um quarto simples (e barato), enquanto me entrega a chave, me fala com um sorriso malicioso: "você só fica aí porque quer, se não fosse tão conservadora estaria melhor". Não é difícil interpretar que ser "conservadora" se refira, no mínimo, a não aceitar as ofertas de ajuda masculinas, e possivelmente liga-se a alguma "liberdade" sexual e disponibilidade em usufruir (e manejar) essa generosidade.

A noção de "fazer companhia" é muito recorrente nos garimpos e parece ligar-se a classificação que Seu Gonzaga, velho garimpeiro de Serra Pelada fazia das mulheres naquele garimpo: "mulher acompanhada" e "mulher desacompanhada". Encontrei também a mesma classificação verbalizada por Elpídio, 56 anos, antigo garimpeiro do Tapajós e do Rio Madeira, embora esse exemplificasse essa classificação no contexto da boate: "Então a gente chegava (na boate) e perguntava se a mulher tava

[171] De posse da informação de que eu queria conhecer outro garimpo da região, um piloto de avião se apresentou voluntariamente para mim e disse que me daria uma carona até outro garimpo. Respondi que eu não queria nada de graça, mas que ele poderia me fazer um desconto se eu fosse e retornasse com ele. Na porta do avião, vendo que eu fumava, ele falou: "Gosta de fumar, de beber e de festa? Então vamos nos dar bem!... É solteira?" "Não, sou casada" "Iiii!! Então já não vamos nos dar bem!" Ele acabou cobrando o valor normal da passagem (ou seja, não me deu carona e nem desconto). De qualquer forma ele se mostrou muito importante para o andamento da pesquisa no outro garimpo, me dando dicas de onde me hospedar e me apresentando pessoas. Ao fim parece que "nos demos bem", mas em outro registro de relação.

acompanhada. Se tava, tudo bem, não mexia pra não dar confusão com os outros. Se não, a gente chamava para a mesa, levava um papo".

4.2 Rodando o peão na boate: quando os homens acompanham as mulheres.

Dizer que esta "acompanhada" ou "desacompanhada" em uma boate garimpeira parece ser mesmo uma espécie de código, o "start" que permite a negociação do que mais claramente pode ser dito como um "programa", porque em um espaço especifico para a prostituição. É nesse contexto que aparece a expressão "rodar peão", como uma prerrogativa da mulher que se diz desacompanhada e que mesmo assim recusa um garimpeiro.

> L: E as mulheres eram bem tratadas no garimpo?
> E: Bem tratada, mal tratada, morria muita mulher, de tiro, de faca.
> L: Por quê?
> E: Por quê? Por falta de experiência. Já ouviu falar em "rodar o peão"? Rodar peão era o maior risco que ela corria de vida. O cara chega do baixão, todo mundo tem ouro, quem tá na currutela tem ouro. Aí chega e pergunta: "você tá acompanhada?" Ela fala "não" por falta de experiência. Porque lá dentro quem manda é o ouro. Então ela se engraçava pela beleza, pela beleza do jovem, não dava muita importância pelo dinheiro, então aquele cara (que tinha dinheiro) ficava p. da vida. No outro dia se ele não conseguia ficar com ela, ele metia chumbo nela. Então para amenizar essa situação, foi criada uma norma nas boates. A mulher, quando fazia isso, em vez dela receber daquele cara que ia dormir com ela, ela tinha que pagar (...) tinha mulher que até bancava pro cara! Todas as mulheres tinham dinheiro, tinham ouro, então aquele cara que ela queria porque queria, ela bancava. Eu nunca gostei de me apossar de nada de mulher! Eu tenho o meu dinheiro. Às vezes a mulher dizia: "guarda o meu dinheiro contigo". Não. Porque ela me oferecia para eu ficar com o dinheiro (risos). Eu era jovem, cabeludo, bonito, mas eu não queria nada de graça. Eu não pegava! Porque como eu era jovem tinha sempre mulher atrás de mim. (...) "Cê tá acompanhada, então pode ficar lá!". (*Entrevista com S. Elpídio, em seu bar em Itaituba, Março de 2012*).

Seu Elpídio me explica como é “fazer companhia” dentro de uma boate. Nesse ambiente a mulher que se diz “desacompanhada” se coloca na disponibilidade de trocar sexo por dinheiro ou ouro. Se ela se disser “desacompanhada” e recusar um garimpeiro em favor de outro estará “rodando o peão”, ou seja, não estará agindo de acordo com o que se espera dela nessa situação. E o que se espera é que ela troque sexo por dinheiro ou ouro e não sexo por afeto ou qualquer outra predileção (emocional, sexual, etc.) que não financeira. Assim, ao mesmo tempo em que os bens monetários (ouro e dinheiro) deveriam, de acordo com esse código, igualar os homens perante essas mulheres “de boate”, eles hierarquizam os homens perante eles próprios: os homens quando estão sem dinheiro sabem que não devem ficar com essas mulheres (disputá-las com outros homens) no contexto da boate, sob pena de causar confusão, colocar em risco sua própria vida e a da mulher que o preferiu.

A “regra” de que a mulher de boate deveria pagar para ficar com um homem nessa condição, parece demarcar uma fronteira entre os domínios do sexo e do afeto, evitando sua “poluição” e a desordem advinda dela. Mais do que uma separação estrita entre sexo e afeto, a regra, ao visualizar a presença de ambos, mesmo em um território de prostituição, coloca um caminho para a expressão da afetividade: a mulher de boate deve pagar para ficar com o homem de sua predileção. Ela deve então pagar pela escolha, pagar para fazer uma diferenciação (que não monetária) entre os homens. A obrigatoriedade de pagar substitui a obrigatoriedade de cobrar (se ela não cobra tem que pagar). Ela deve pagar para não exercer a prostituição em um dado momento na boate. Ganha dos homens no exercício da prostituição, paga-os nos interstícios dela.

4.3 Fazer companhia fora da boate: amigamentos, *plocs*, prostituição sadia e preponderância do ouro

A partir daqui, e comparando esse relato com o de Baixinha, podemos visualizar mais claramente as diferenças entre “fazer companhia” dentro ou fora de uma boate no garimpo. Como visto acima, Baixinha não tem obrigação de trocar sexo por dinheiro ou ouro com nenhum homem para o qual seja convidada a fazer companhia. Além disso, pode escolher quando e com quem realizará o que chama de “esquema”. O chamado “esquema” ou “ploc” pode até se assemelhar ao “programa” realizado nas boates, se visualizamos apenas seu conteúdo *strictu sensu*, mas quando observamos o contexto em que acontece, nos damos conta do quão diferente eles são,

podendo no *esquema* e no *ploc*[172] inserir-se mais facilmente coisas nada desprezíveis para as mulheres entrevistadas, tais como a liberdade de escolha dos parceiros motivada por questões que podem, e em geral ultrapassam, o estritamente financeiro. Talvez possamos dizer esquematicamente que na boate os homens fariam companhia para as mulheres e que fora dessa são as mulheres que fazem companhia para os homens, ou seja, que aqui elas tomam a iniciativa de se acompanharem.

Apesar disso, alguns elementos do relato de Seu Elpídio parecem ultrapassar o espaço da boate estando presente no garimpo como um todo. Se às mulheres que estão fora da boate não é exigido igualar todos os homens segundo o critério monetário (elas podem decidir com *quem* "ficar", *quando* e *se* e *por* quanto), para os homens parece se manter uma hierarquia que eles buscam respeitar tanto dentro como fora de uma boate, através da qual o homem que está com mais dinheiro ou ouro têm a preferência na companhia dessas, como se eles concebessem que, a princípio, qualquer mulher escolheria um homem nessas condições, um critério considerado legítimo por eles.

Tive a oportunidade de ver como isso funciona não apenas observando outras mulheres em interação com homens em bares, como eu mesma passei por isso algumas vezes em minhas interações, mesmo procurando deixar claro que era casada e estava ali à trabalho. Quando havia um grupo de homens sempre os que tinham mais dinheiro tomavam a iniciativa de se aproximar de mim e os mais desfavorecidos se retraiam, mesmo que mais tarde, quando os outros já não estivessem por ali, estes procurassem se aproximar e fazer "fofoca"[173] sobre os primeiros, dizendo coisas tais como o quanto eram mentirosos (não teriam tudo o que dizem

[172] Encontrei também o termo "ploc" no trabalho de Carolina Höfs (2006) sobre migrantes brasileiros no Suriname. O termo "ploc" encontrado pela autora nesse contexto designa, mais do que uma ação ("fazer ploc", como encontrei nos garimpos do Tapajós), um rótulo para as mulheres que realizam prostituição. Assim, no Suriname, as prostitutas brasileiras seriam conhecidas como "as Plocs". Não fica claro se "as Plocs" realizam prostituição em boates (de Paramaribo ou dos garimpos do interior do Suriname) ou de forma independente. No contexto dos garimpos do Tapajós, "fazer ploc" é o mesmo que "fazer esquemas", ou seja, trocar sexo por dinheiro ou ouro de forma autônoma, ou seja, fora de um estabelecimento de prostituição.

[173] Interessante observar que a fofoca é em geral uma estratégia feminina de poder, podendo ser utilizada pelos mais "fracos" do grupo, mesmo que seus efeitos sejam muito poderosos (FONSECA, 2000).

ter) e safados (não queriam nada sério com mulher alguma, deixando as mulheres "rodadas").

Lôra, uma maranhense de 30 anos, que já trabalhou em boate no garimpo e atualmente é comerciante (dona de um bar) e de um par de máquinas no baixão, traz elementos para melhor compreendermos essa hierarquia e o que é "rodar" um homem e "rodar" uma mulher nesse contexto:

> LO: A gente só fica (com um homem) até a hora que tem o ouro, quando o ouro acabou, tchau!
> *L: E eles aceitam?*
> LO: Se não aceitar os outros comem do mesmo jeito, tem que aceitar que aí fica na miséria. Então não tem essa questão dele dizer que não vai aceitar. Mas tem homens que matam. Cabe também você saber... que a gente não sabe a hora de morrer, mas a mulher aqui no garimpo elas brinca muito com o estado de vida delas! Mas nós somos confiante porque eles são muito carente de mulher. Muito mesmo! E quanto mais carente mais a gente pisa em cima dos pobre, é uma coisa....
> *L: Quem olha de longe, quem não conhece o garimpo, primeiro acha que é uma violência louca, depois...*
> LO: Não é violência. Aqui no garimpo não tem violência assim de mulheres que nem tem nas zonas urbanas.
> (*tento falar mais alguma coisas, mas Lôra atravessa minha fala, afoita)*
> LO: Chama-se prostituição! O garimpo é uma área de prostituição enorme. Não é mentira. A prostituição dentro do garimpo é sadia porque o cara ele tem consciência que eu só quero ele só até o momento que ele tem dinheiro. Lá fora não é bem assim: você compra, transou e vai embora, não é obrigado a dever favor. Então chama-se "comeu, pagou, não deve favor". Aqui é diferente. Quanto mais tu tem mais tu quer, se a mulher foi boa na cama com você, você vai lutar pra ter ela com o quê?, Com dinheiro, porque outro vêm bota mais, outro vêm bota mais. E aí ele tem que rodar mesmo o trecho que é pra poder ter. Aí ele vai ter que cair é no baixão mesmo! E as mulheres casadas aqui é o chifre, que é um problema. Aqui só tem casamento no nome, sabe! Quando tem a mulher que ela não é

> chifreira, o marido é o quê? Chifreiro![174] Leva a outra lá pro barraco (*no baixão onde eles trabalham*) e a gente fica o quê? Lavando panela, cuidando de menino e ele ainda roda a gente pela que tá lá no barraco deles. Deixa a gente rodada, no brefo! Aí o brefo come ela e ela vai fazer o quê?! Faz é chorar! (*Entrevista com Lôra, na casa de sua amiga D. Edite, Creporizão, Novembro de 2012*).

4.3.1 A Prostituição Sadia

Em mais de uma ocasião escutei referência a esta "prostituição sadia" do garimpo. Para Lôra, a prostituição ali seria assim definida justamente porque os homens "têm consciência de que as mulheres só os querem até o momento em que eles têm dinheiro", ou seja, aceitam que uma mulher fique com outro que tenha mais recursos para oferecer. Logicamente isso pode causar alguns conflitos, afinal não é porque existe uma regra que as pessoas não tentam desafiá-la: "tem homens que (não aceitam e) matam". Para Lôra o fato dos homens aceitarem que a mulher fique com outro que tenha mais recursos justifica-se pelo que ela chama de "carência de mulher". Não era a primeira vez que eu ouvia falar do quanto o garimpeiro é "carente". Acredito que não podemos explicar mecanicamente essa "carência" através de um critério exclusivamente numérico: seriam as mulheres atualmente raras nos garimpos?

Em garimpos do tipo dos que conheci, abertos e com características de comunidade, a diferença no número de homens e mulheres não parecia visualmente grande, mas infelizmente não pude encontrar nenhum dado censitário recente e significativo sobre isso. Acredito que essa propalada "carência" diga, ao menos atualmente, mais sobre a importância das mulheres em um código de conduta masculino, do que a diferenças numéricas propriamente ditas, afinal existem muitos homens "chifreiros" que se relacionam com mais de uma mulher e mulheres que disputam homens entre si.

---

[174] Chifres aqui enquanto sinônimo de "cornos" ou "guampas". Colocar cornos, chifres ou guampas significa infidelidade conjugal. Assim, ao "homem chifrudo", marcado pela infidelidade da mulher, se opõe o "homem chifreiro", ou seja o homem infiel. Lora nos fala também da alta incidência de mulheres chifrudas e chifreiras. Ao final deste capítulo, inspirada pelo trabalho de Claudia Fonseca (2000) e Cynthia Sarti (1989) entre classes populares no Brasil, iremos nos debruçar mais sobre a questão da honra e da reciprocidade entre os gêneros, expressos por estas e outras categorias nativas.

Para Lôra, a diferença da prostituição do garimpo (sadia) para a prostituição na cidade seria não o desinteresse das mulheres pelos bens, presente em ambas as formas, mas a possibilidade da continuidade dessas relações no tempo e a própria disputa entre os homens e o esforço deles para "manter uma mulher consigo", se eles assim desejam. A arma dos homens nessa disputa seria o dinheiro através do qual eles poderiam inclusive ficar com mais de uma mulher, tendo uma em casa (seja na currutela ou na cidade) e outra que levaria para o barraco no baixão, longe dos olhos da esposa se o casal tem casa na currutela. Nesse caso o homem pode "rodar" a mulher, ou seja, abandoná-la, trocá-la definitivamente por outra, deixando-a no "brefo", ou seja, sem dinheiro. Para a Lôra a possibilidade (e a grande recorrência) tanto do homem como da mulher de "chifrar" é o que faz com que os casamentos sejam apenas "no nome", embora uma mulher trocar um homem por outro mais próspero não seja visto por ela como "chifre".

Zenon é outra pessoa que me fala do quanto a prostituição é sadia no garimpo: porque as mulheres que se prostituem teriam altíssimas chances de se casar ou se amigar com garimpeiros ricos e sair da prostituição. E me confidencia (inclusive citando nomes) que a maioria das mulheres casadas com homens ricos no garimpo foram mulheres de boate. Essa dimensão não está ausente na fala de Lôra, mas esta frisa mais um conhecimento tácito dos homens de que eles poderiam garantir a permanência de uma mulher junto deles, apenas se tivessem mais recursos a oferecer do que possíveis concorrentes.

Certamente isso fala mais do momento inicial de uma interação entre os gêneros no garimpo, o que poderíamos chamar de "fase da conquista", do que das regras que regem uma relação mais duradoura como o "amigamento". Aliás, não fortuitamente, eram as mulheres (tais como Baixinha e Lôra) que já tinham trabalhado em boate e que não estavam amigadas apesar de terem um xodó ou namorado, que me falavam claramente do papel do dinheiro nessas relações. Isso não quer dizer que seus relatos não sejam permeados de sentimento e afetividade, com histórias recorrentes sobre sofrimento emocional em função da paixão por algum garimpeiro.

4.3.2 Amigos e maridos: as boas relações no garimpo

Há aqui duas questões importantes e que parecem se relacionar: a primeira é o que, no garimpo, as pessoas entendem por "amigamento", e a segunda diz respeito ao que estou chamando de "preponderância do ouro"

nessas relações. Era comum ouvir dizer que um homem e uma mulher, que haviam se conhecido no garimpo, estavam "amigados", isto é, partilhavam uma relação afetivo-sexual que poderia ou não envolver coabitação, cuja amplitude e intensidade do envolvimento entre as partes variavam desde o que poderíamos chamar de um namoro até um casamento.

Assim, o *amigamento* no garimpo pode tomar a forma de uma relação mais exclusiva entre um homem e uma mulher, semelhante a um namoro, em que os ganhos financeiros não são explícitos ou quantificáveis diretamente, embora estejam presentes, marcados pelo jogo da oferta e demanda de sexo e afeto. Para as mulheres entrevistadas, ser amigada com um homem no garimpo é ter um garimpeiro "que ajuda" com o qual se pode (e geralmente assim se faz) estabelecer uma relação de maior exclusividade e até mesmo de coabitação. Além disso, ninguém (nem prostituta, nem cozinheira e nem garimpeiro) está livre de se apaixonar por alguém, ter um "xodó" como elas me disseram. Muito embora ter um "xodó" possa vir a se tornar um problema para uma mulher que queira permanecer na prostituição (ciúmes de ambas as partes) ou uma solução para a que queira parar de fazer programas. Mesmo nesses casos, os bens materiais não estão excluídos (mesmo que não sejam explicitamente localizados), mostrando que há várias maneiras de combinar afeto e dinheiro dentro e fora da prostituição.

Em se tratando de mulheres que transitam entre a prostituição e outras atividades no garimpo, determinar onde termina e onde começa o afeto ou o dinheiro é uma tarefa quase impossível, mesmo porque, nas relações que essas mulheres estabelecem no garimpo, afeto e dinheiro dificilmente aparecem totalmente separados. Naná conta-me que já teve "xodós" no garimpo enquanto trabalhava numa boate de currutela e que até disputou um garimpeiro com outra colega prostituta:

> Naná: Tomei um homem lá de uma mulher, mas não fui eu, eu disse pra ele ficar com ela mas ele não quis. Ele disse pra ela: "se tu brigar com ela eu vou te amarrar, te dar uma pisa![175] Porque ela não é de briga e ela não me tomou de ti, eu já tinha te deixado, inclusive ela nem queria ficar comigo, eu que insisti, então não vai tirar confusão com ela". Depois a Maria ela se tornou minha amiga e tudo. Às vezes eu dizia: sempre vai lá que eu mando ele te dar uma ponta. O nome dele era Pantoja.

[175] *Dar uma pisa*: bater, agredir fisicamente.

> "Pantoja, dá uma ponta pra ela?" Ele pegava e dava 20, 30, 40 (Reais).
> L: *e ele era garimpeiro?*
> Naná: Ele era dono de par de máquinas mesmo.
> Lourdes: dono de baixão?
> Naná: De baixão, é. Aí ele dava pra ela, aí eu digo pra ela: "não é melhor assim do que fazer escândalo? Ele não é meu, mana! Eu vou me embora daqui, ele vai ficar aí, ele vai ser de outras mulheres. A gente não briga nem se fosse marido que quando não dá certo eles deixam a gente por outra né, imagine por um homem de garimpo que é de uma e outra".

Naná faz questão de deixar claro que não tinha a intenção de tirar o homem da amiga, mas mesmo assim *amiga-se* com esse homem, que é dono de baixão (dono de serviço), ou seja, coordena uma equipe de alguns garimpeiros, passando a ter privilégios que Maria deixa de ter. Para não brigar com a colega, e a fim de minimizar o prejuízo dessa, Naná faz com que Pantoja dê sempre "uma ponta" (um dinheiro) para Maria. No fim de seu relato, Naná reproduz o diálogo que teve com Maria, com o objetivo de convencê-la definitivamente que foi melhor elas não terem brigado por Pantoja, afinal as duas saíram ganhando (financeiramente falando). Por fim, Naná alude à própria transitoriedade do garimpo que marcaria as relações como não-duradouras e as pessoas como afetivamente instáveis ("*um homem de garimpo que é de uma e outra"*). Em outro momento da entrevista, Naná conta para mim e para Lourdes de outro *xodó* que teve e que parece ter sobrevivido, com oito anos de "sobrevida", à transitoriedade do garimpo.

> Naná: Eu tinha uma sorte pra homem ser ciumento! É, quando a gente tava na boate não tinha ciúme e quando eu me amigava o homem ia ter ciúme e aí eu deixava (o homem) por isso, porque eu me sentia sufocada. Eu trouxe um homem do garimpo, trouxe um homem. Inclusive nós se deixamos tá fazendo o quê? Oito anos, oito anos que nós se deixamos. Eu fiquei de 99 até 2006 com ele.
> *L: tu foste em 99 pra Oiapoque?*
> Naná: 98.
> *L: mas ele voltou contigo, ele veio contigo?*
> Naná: Ele era filho do dono da boate que eu morava, já pensou? Que eu sou mais velha do que ele 14 anos, eu não queria a

> criatura! Eu vim escondida dele de lá. Meu filho foi pra lá trabalhar também. Eu disse: "Meu filho, eu vou me embora pra Belém. Eu não vou mais voltar porque eu não quero ficar com o Carlos!". Ele era 14 anos mais novo do que eu. Aí cheguei em Santana, que eu tinha casa alugada em Santana, tinha deixado duas filha em Santana.
> *L: onde é?*
> Lourdes: é zona portuária no Amapá.

Mas qual seria a diferença entre a relação que Naná estabeleceu com Pantoja (o dono de baixão classificado por ela como "homem de garimpo que é de uma e outra") e estabelecida por ela com Carlos (o filho do dono da boate)? Viviana Zelizer (2009) em um artigo que discute as interações entre sexo, dinheiro e poder (assim mesmo intitulado), traz uma proposta interessante para explicar tais interações consideradas tanto no senso comum como na teoria social (argumentos de Esferas Separadas e Mundos Hostis) uma mistura perigosa e potencialmente poluidora das relações. Zelizer ao apontar a existência de uma ampla variedade de relações interpessoais que combinam a atividade econômica com a atividade sexual, implicando em diferentes combinações entre sexo, dinheiro e poder, propõe o conceito de "boas relações" entre a atividade econômica e a intimidade, esferas que não estariam separadas, comportando-se como "mini-mercados", mas que funcionariam bem quando as pessoas fizessem boas combinações das duas:

> Com boa combinação não quero dizer que você e eu vamos aprovar a barganha ou que a combinação é igualitária e justa. Quero dizer que a combinação é viável: torna possível o trabalho econômico da relação e sustenta a relação. (...) As relações são tão importantes que as pessoas trabalham duro para combiná-las com formas apropriadas de atividade econômica e marcadores claros do caráter dessa relação. (ZELIZER, 2009, p. 142).

Dessa forma, poderíamos ir um pouco além, ao dizer que a potencial "poluição" não estaria em misturar sexo/afeto e dinheiro, mas em misturar ou confundir as "boas relações". Isso não significa que uma mesma pessoa não possa ter diferentes (boas) relações com diferentes pessoas ou mesmo diferentes relações com uma mesma pessoa ao longo do tempo. Este parece

ser o caso das mulheres entrevistadas, que exerceram, em diferentes momentos, diferentes funções: cozinheira, “mulher de boate”, vendedora, dona de par de máquinas, etc., cada qual baseada em uma combinação própria entre atividade econômica e intimidade em relação aos seus parceiros, colegas e/ou clientes.

Para Zelizer (2009), boas combinações dependem do estoque de significados, marcadores e práticas existentes no meio local, sendo que as relações íntimas variam ao longo de duas dimensões: amplitude, que se refere à quantidade de práticas compartilhadas, inclusive práticas econômicas, pela qual uma relação pode ser limitada ou ampla; e duração, pela qual, sobre um eixo temporal faz classificar as relações em curtas ou longas. Por esse critério, a prostituição seria uma relação limitada, mas que pode ser curta ou longa (longa quando a relação com o cliente perdura no tempo, quando o cliente é, o que muitas profissionais do sexo denominam, um “cliente antigo”,[176] ou seja, um cliente habitué de seus serviços, mas com o qual, apesar do tempo, se mantém uma troca clara entre sexo e dinheiro, sendo a relação limitada ou restrita a essa troca.

No espaço definido entre duração e amplitude, cujos extremos seriam a prostituição (limitada e curta), de um lado, e a unidade doméstica (ampla e longa) de outro, existiram casos intermediários, que a autora faz referência no subtítulo como “sexo intermediário”: “*Algumas relações envolvem aspectos mais amplos de atividade econômica e maior duração do que o trabalho sexual, mas muito menos do que os envolvidos na coabitação em unidades domésticas*” (ZELIZER, 2009, p. 152).

Assim, a relação que Naná estabeleceu com Pantoja e com Carlos estão em pontos diferentes desse contínuo, pontos que extrapolaram o que se pode considerar estritamente como prostituição, pois estar amigada com um homem significa ampliar as interações e práticas sociais de uma relação. Parece que este foi o caso de Naná e Pantoja, que de uma relação caracterizada como prostituição (ela era prostituta da boate no garimpo e ele

[176] Com base em pesquisa etnográfica anterior com o universo da prostituição em Porto Alegre/RS, posso dizer que o “cliente antigo” pode ou não diferenciar-se do “cliente amante”. Ambos geralmente têm com a profissional do sexo uma relação duradoura no tempo (são ambos “antigos”), mas o “cliente amante” mantém interações com a mulher que ultrapassam a estrita troca de sexo por dinheiro, podendo, por exemplo, ajudar a pagar uma conta, emprestar dinheiro, “retirar produtos domésticos em uma loja em seu nome e CPF”, etc. O pagamento pelos serviços sexuais não é tão claro/explícito (nem se dá, de forma necessária, imediatamente após o intercurso sexual), imiscuindo-se em outras interações.

inicialmente apenas um cliente qualquer) passaram a um *amigamento*, ainda que sem coabitação e pelo visto pouco duradouro (semelhante a um namoro). No caso de Naná e Carlos, partiu-se igualmente da prostituição para uma relação de contatos, interações e práticas sociais igualmente mais amplos, mas com duração maior que a relação anterior com Pantoja, e muito possivelmente envolvendo coabitação, o que aumenta significativamente a amplitude da relação.

O *amigamento, enquanto favor sexual não diretamente remunerado,* tem significado sutil e sofisticado, podendo estar relacionado a uma ideia bastante ampla de mercado sexual que vai muito além da troca direta entre sexo e dinheiro (ou gramas de ouro, no caso do garimpo) presente na prostituição. Adriana Piscitelli, discutindo a presença do gênero no mercado do sexo, ilumina essa discussão:

> As definições correntes da prostituição tampouco contribuem para pensar nos diversos tipos de inserção em um jogo de oferta e demanda de sexo e sensualidade que, marcado pela mercantilização, não necessariamente assume a forma de um contrato explícito de intercâmbio entre sexo e dinheiro. Em outras palavras, a inserção no mercado do sexo está longe de restringir-se à realização do que, no Brasil, é popularmente conhecido como programas. Como exemplo cito a conhecida figura, no país, do "velho que ajuda", meio através do qual jovens das camadas populares, inclusive garotas que não são consideradas prostitutas, procuram apoio econômico e muitas das interações presentes nos universos do turismo à procura de sexo, em diversas partes do mundo, envolvendo viajantes (homens ou mulheres) dos países ricos em direção a regiões pobres. (PISCITELLI, 2005, p. 8).

Aqui é importante distinguir o que as mulheres entrevistadas chamam de "amigo" e de "marido". Encontrei entre as mulheres que trocam sexo por dinheiro a denominação "amigo" para se referir tanto ao que estou chamando aqui de um "amigo comum", cuja solidariedade presente na relação não está, ao menos não necessariamente, associada a essas trocas, quanto a um "amigo especial", que se aproxima da figura do "cliente" mas que não se confunde totalmente com este. O "amigo especial" possui certos privilégios que borram os contornos da realização de um "programa", prestação e contraprestação imediata que anulariam a dádiva enquanto

relação que perdura no tempo (MAUSS, 1974) e em geral envolve alguma forma de afetividade, podendo o cliente especial ser um "xodó" chamado de namorado pela mulher e cuja relação pode evoluir para um amigamento com coabitação.

Já com o "amigo comum" o compartilhamento da "solidariedade do trecho", marcada pela dádiva entre estranhos é progressivamente ampliada através do maior conhecimento mútuo permitido pela convivência na mesma currutela ou no mesmo baixão ou ainda por sucessivos encontros no trecho. A camaradagem daí advinda leva em geral a um sentimento de confiança, podendo ser expressa em tentativas de classificação de uns e outros enquanto "parentes", sendo comum no garimpo denominações desse tipo para pessoas que não tem nenhum laço consanguíneo, como já observado por Rodrigues (1994). Quando uma mulher denomina seu companheiro como "marido" está colocando uma carga maior de comprometimento com uma relação marcada pelo ideal de exclusividade sexual e em geral coabita com o mesmo.

A diferença entre as mulheres que trocam sexo por dinheiro e as que não o fazem, é que essas últimas não teriam clientes nem amigos especiais. De acordo com moradores antigos das currutelas que visitei, muitas mulheres atualmente casadas com garimpeiros conhecidos foram mulheres de boate, embora, ainda segundo eles, "elas não gostassem de falar sobre isso". Assim, esse tipo de informação era repassada enquanto fofoca, sendo o mais comum entre as mulheres casadas que entrevistei uma tentativa de diferenciação frente às mulheres que trocam sexo por dinheiro.

O próprio uso do adjetivo "casada" contraposto à "solteira", este como vimos quase sempre tido no senso comum garimpeiro como sinônimo de prostituta,[177] parece ilustrar essa diferenciação. Na maior parte das vezes o chamado "casamento" se refere ao "amigamento", mas o adjetivo de mulher "casada" é reivindicado como forma de atrair para si respeitabilidade e diferenciação. É assim que mulheres recém-amigadas (e mesmo recém-egressas da boate) podem se dizer mulheres "casadas" que tem um "marido". Essa ansiedade na troca de status foi muito comentada nas conversas comigo, quando em geral com alguma ironia, as pessoas diziam

[177] Na verdade mais como sinônimo de mulher que em geral se espera que possa trocar sexo por dinheiro, sem necessariamente apresentar as conotações morais negativas geralmente associadas à palavra "prostituta".

que “no garimpo a mulher mal conhecia o homem e já estava casada com ele”.

4.3.3 A preponderância e a instabilidade do ouro

Além disso me foi dito que no garimpo as relações são instáveis, os amigamentos (casamentos) duram pouco e muitas mulheres que trocavam sexo por dinheiro após um amigamento desfeito retornariam à prostituição.

Keila, jovem dona de boate no Creporizinho que herdou a boate de sua mãe, me disse que isso acontecia porque “o garimpeiro não é seguro”, ou seja, gasta rapidamente todo o ouro que encontra e que, portanto muitas dessas relações não resistiriam por muito tempo ao “blefo” (falta de dinheiro). Soma-se a isso a própria instabilidade do sistema produtivo de extração de ouro sob a forma de garimpagem (flutuações econômicas, pouco trabalho de prospecção, constante ameaça de fechamento dos garimpos, alta mobilidade na procura de novas jazidas de ouro) e visualizamos o ditado popular que diz que “o garimpeiro num dia come chibé[178] e no outro dia come filé”. Desta forma, a instabilidade dessa forma de produção atrelada à maneira costumeira de se gastar os recursos assim obtidos traria reflexos na duração das relações conjugais, geralmente vistas como instáveis e impermanentes.

Aqui poderíamos perguntar como e se, em meio a essa instabilidade toda, seria mesmo a prostituição sadia. Afinal, muitas mulheres que partem da prostituição nos garimpos se amigam ou casam neles e depois retornam novamente para a prostituição. Assim, para essas pessoas, seria mesmo a prostituição sadia, ou o que seria verdadeiramente sadio no garimpo é a porosidade dessas fronteiras?

4.4 Rodando o peão boate afora: quando as mulheres acompanham os homens.

Patrícia tem 35 anos e mora em um quartinho alugado no garimpo Água Branca. Assim como Baixinha e Lôra, ela já trabalhou em boate de garimpo, mas hoje faz “esquemas” de forma independente, além de vender roupas no garimpo. Ela me explica como é possível uma mulher “rodar um peão” mesmo fora de uma boate:

---

[178] Mistura de farinha de mandioca com água, típica da culinária amazônica. É considerado alimento básico do caboclo amazônico.

L: O que é "rodar o peão"?
P: Rodar é abandonar ele, abandonar ele por outro.
L: Quando tá na boate?
P: Sim.
L: Fora da boate não existe rodar o peão? Por exemplo: você aqui, fora da boate, pode rodar um peão?
P: Posso, posso.
L: Como é isso, rodar o peão aqui fora?
P: (*começa rindo*) Rodar o peão é assim: tu te acompanha no início da festa com a pessoa ou no início da noite com uma pessoa, aí no meio da noite não querer mais aquele companheiro e já se interessar por outra pessoa. E aí tu deixa aquele carinha do início da festa, do início da noite, por outro, isso é rodar.
L: Aí a pessoa fica irritada e pode até dar morte... Antes era assim não? Hoje é diferente?
P: Hoje não, mas se a pessoa não souber fazer ela apanha ó. Se ela não souber fazer, porque tem muito cara noiado, cara que acha que... O cara fica com a mulher a festa toda e de repente ela no final fica com outro né. Eu sinceramente eu não faço isso, até porque eu não sou de dar muita despesa, porque eu não fumo, eu não sou de beber muito, eu não dou muita despesa. (*Entrevista com Patrícia, currutela do Água Branca, Dezembro de 2012*)

"Ficar com uma mulher a festa toda", quer dizer ficar na companhia dela, mas não necessariamente ficando de fato com ela, dando beijos e abraços. De qualquer forma o que vale neste "rodar peão" é a mulher terminar a noite (indo "dormir") junto de outro homem que não o que ela "acompanhou" durante a festa. Nesse sentido ter sido "rodado" é como passar por "corno", ter sido "enganado", "usado" por uma mulher que gerou falsas expectativas se aproveitando, sentimental, mas também economicamente, dele – afinal ele pagou todas as despesas dela na festa.

Interessante como em outros momentos – que não em uma festa – os garimpeiros não se importam de ofertar coisas a uma mulher, ao menos não até julgarem ter deixado claro para ela sua expectativa, seu interesse sexual/sentimental. Enfim, "rodar o peão" envolve muitas sutilezas dentro de um complexo jogo entre diferentes interesses.

Se ofertar coisas é uma atitude tipicamente masculina nos garimpos, solicitá-las (muito mais do que simplesmente aceitá-las, pois que aceitar é quase um imperativo feminino de "boas maneiras" entre os gêneros) parece

ser a contrapartida feminina no jogo de aproximação entre homens e mulheres. Pedir coisas aos homens, na maior parte das vezes, pelo menos para mulheres como Patrícia, funciona como uma senha para que o homem faça uma proposta de "esquema" para a mulher.

> *L: Aqui os homens vêm e te oferecem as coisas, acho que isso facilita (a prostituição), também não sei se é por algum interesse, ou pra se aproximar, ou...*
> P: Pra se aproximar
> *L: Por que os homens da região de garimpo te oferecem coisas? Na cidade não é assim, é?*
> P: Não!! Aqui gente vai pra festa, aí tu acha quem paga a noite toda a bebida pra você, quem paga a sua entrada, quem banca a despesa pra você na noite. Lá na cidade não! Você tem que levar seu próprio dinheiro pra se bancar.
> *L: Por quê? Me fala mais sobre isso.*
> P: A maioria (dos garimpeiros) são hospitaleiro mesmo. Às vezes é só pra fazer amizade mesmo, pra ter um assunto, pra conversar, às vezes falam só de trabalho né, às vezes quer ter outro tipo de conversa, fazer novas amizades.
> *L: mas também se quiser alguma coisa já é a porta pra...*
> P: Com certeza! Às vezes eu mesmo quando eu quero alguma coisa eu não espero o bofe me oferecer, vou lá e chego: "me paga uma água, me paga um Ice", [179] já puxando assunto. Aí logo em seguida ele pergunta se eu tô fazendo esquema.
> *L: Como é que trata disso com uma pessoa desconhecida?*
> P: Também eu só chego se eu ver que ele tá me dando bandeira. Se ele tiver me dando mole, aí eu chego junto. Se não tiver me dando mole eu não chego junto não. *(entrevista com Patrícia, currutela do Água Branca, Dezembro de 2012).*

Pâmela é outra mulher que chegou ao garimpo para trabalhar em uma boate, mas que atualmente só "faz ploc quando pinta". Ela aluga um quarto em uma pensão na currutela do Creporizão, no qual mora sozinha e ocasionalmente realiza seus "esquemas" (ali ou nos hotéis onde os garimpeiros se hospedam). Sua irmã mais nova, Morena (25 anos), também seguiu a mesma trajetória da irmã, e atualmente namora um pequeno comerciante local. Pâmela tem 28 anos e trabalha como atendente em um

[179] Bebida alcoólica doce, com suco de fruta artificial, vendido em garrafinhas *longneck*.

bar. Na ocasião de nosso primeiro contato, ela trabalhava como recepcionista em um hotel e nesse meio tempo trabalhou como cozinheira de baixão. Sobre sua experiência na boate e sobre os "plocs", ela relata:

> PA: Lá (*na boate*) a gente deve uma obediência lá né, de fazer o que eles quer né, os dono. E a gente fora a gente vai (*fazer sexo com um homem por dinheiro*) se a gente quiser, a gente não é obrigado a ir. Na boate se tu quiser sair tu paga a saída.
> *L: Como é pagar a saída?*
> PA: Se eu quiser ir pra algum lugar é 20 Reais. Pra uma festa, por exemplo, se eu quiser ir eu vou, mas amanhã de manhã quando eu chegar no local eu tenho que pagar R$20,00 por eu ter saído porque aqueles 20 Reais eles usam pra fazer a comida pra gente.
> *L: Eles não cobram a comida?*
> PA: Não
> *L: Nem a hospedagem?*
> PA: Não. Mora lá.
> *L: E cobra a chave?*
> PA: Cobra
> *L: E ganhava bem na boate?*
> PA: Ganhava. Eu passei dois meses e 10 dias. Eu saí com R$ 4.500,00. Dois meses! Quando eu tirava pra beber eu dizia: 'hoje eu não vou ficar com ninguém'. Pagava a minha chave e ficava aí bebendo cachaça. Não ficava com ninguém quando eu tirava pra beber as minhas cachaça. "Ah hoje eu vou beber minha cachaça, no bar que eu quiser" êita! E amanhecia o dia no bar.
> *L: Como é a chave? Me explica*
> PA: A moradia não é cobrada, a chave é cobrada pra ti comer, pra ti poder exigir alguma coisa da cozinha. Se tu paga a chave tu tem direito de cobrar. Agora se eu dormir com algum homem é R$ 20,00 a chave, entendeu?
> *L: O homem que paga a chave?*
> PA: o homem paga, mas se eu não fizer programa eu pago.
> *(nesse momento passa um homem na rua e Pâmela o cumprimenta: "Oi amor!" Em seguida me explica):*
> PA: Pois é, eu cuido os gato porque eu namoro de vez em quando. É! (*risos*) O tempo de eu fazer amor, amor é quando eu não tinha nenhum filho, hoje em dia eu namoro é no Real, só namoro no Real (moeda/dinheiro). Mas é filha!! (*Risos*)

(Entrevista com Pâmela, restaurante de sua amiga, Creporizão, Abril de 2012).

Pâmela não faz mais programas em uma boate e por isso não precisa mais se adequar às regras desses espaços, tais como "pagar a chave" se não fizer programa. Entre os motivos alegados por ela para preferir estar fora da boate, não está apenas a maior autonomia, mas também uma concepção negativa da prostituição enquanto único modo de ganhar a vida. Pâmela parece não ver problema em "namorar no Real" (ficar com homens por dinheiro), fazendo "plocs/esquemas" ocasionalmente. O problema para ela está em viver apenas disso, ou seja, "não trabalhar". Percebe-se em sua fala como ela (assim como a maioria das mulheres entrevistadas) não vê a prostituição como um trabalho, ao menos não como um trabalho igual aos outros.

> Aqui é mais fácil pra gente ganhar dinheiro honestamente entendeu? Porque aqui a mulher só se prostitui mesmo se ela quiser, mas tem várias opções de emprego. Na verdade quando eu vim, eu vim pra cá pra me prostituir. No bar eu falei que na primeira oportunidade que eu arrumasse um emprego que eu sairia. A dona Rita foi e me deu oportunidade de trabalhar. Eu ficava no restaurante dela, das 6 da manhã até as 2 da tarde. 2 da tarde eu ia dormir pra de noite fazer salão no bar, aí ficava até 3hs, até faltar energia,... aí ela viu o meu esforço, aí ela foi e me chamou pra morar na casa dela. (....) Eu trabalho de tudo, eu só não faço duas coisas que minha mãe não me ensinou, que foi roubar e tomar bilú[180], mas trabaiar (sic.) e ser honesta, minha mãe me ensinou, graças a deus. Eu não nego o meu passado. Eu não tenho preconceito com o que eu fazia porque eu fazia tudo honestamente, eu não roubava nada de ninguém, mas é que nem eu digo, eu nunca quis essa vida pra eu ir pra frente, eu fiquei nela até achar oportunidade, não vou dizer que eu sou santa, que eu não faça isso também, mas viver só disso não. Eu quero ter meu trabalho, mostrar meu serviço. E prostituição é qualquer lugar do planeta, não? Só que aqui tá tendo uma vantagem. Se a mulher escolher de se prostituir ela ganha dinheiro aqui dentro! Ela ganha! Logo que eu cheguei eu tava aperreada (*de dinheiro,*

[180] *Tomar bilú:* Usar drogas.

isto é, sem dinheiro). (*entrevista com Pâmela, restaurante de sua amiga, Creporizão, Abril de 2012*).

Minha interlocutora parece admitir que "fazer esquemas" é uma forma de prostituição, mas uma forma muito diferente da prostituição realizada em espaços específicos para isso, nos quais a mulher viveria exclusivamente disso. Em sua fala aparece o orgulho de ser "trabalhadeira" e ter conseguido "mostrar o seu serviço".

4.5 O rodar da cozinheira

Em uma tarde ensolarada de Agosto de 2010, na sede do Gempac em Belém/PA, Lourdes Barreto e Naná, ambas profissionais do sexo de meia idade, com experiência de trabalhos diversos em garimpos amazônicos, falavam para mim sobre a multiplicidade (e transitoriedade) de funções/papéis desempenhados pelas mulheres nos garimpos. Nessa entrevista (como em algumas outras realizadas em Belém/PA) Lourdes estava presente e participava livremente da conversa, acrescentando e colaborando de forma ativa:

> Lourdes: ela (*Naná*) tem muita experiência. Eu quero que tu (*Naná*) fale da importância da mulher no garimpo, ela é enfermeira, ela é cozinheira, ela é trabalhadora do sexo, ela é cofre, ela guarda o ouro do peão...
> Naná: No garimpo, eu e minhas colegas, nós fomos pra boate né. Aí lá só tinha garimpeiro. É assim a vida no garimpo. Eles vão pro baixão. Baixão é lá onde tira o ouro. Quando chega na Sexta, no Sábado, os peão eles vem pra currutela, entendeu? A gente ficava ou por ouro ou por dinheiro, era o que a gente preferia, se a gente preferisse ficar com eles por ouro eles davam ouro, se a gente preferisse ficar por dinheiro, eles davam dinheiro. E teve uma época que eu foi[181] pro baixão trabalhar.
> *L: Ah é?! Me conta!*
> Naná: Foi cozinhar lá no baixão, o nome do lugar lá era Trairão. Muito bem (...)
> *L: Qual estado? Pará ou Amapá?*
> Naná: Já era divisão, divisão lá, chegando lá pra Iapoque (*Oiapoque*) A gente foi de barco. Só ia lá de barco, de canoa,

[181] Naná (assim como Rosa) utiliza "foi" querendo dizer "fui".

> pelo rio. A gente lavava roupa dos peão, eles pagam com ouro, entendeu? Eu cozinhava, fui pra cozinhar, mas também fazia prostituição, claro, porque lá mulher só era eu né, eu lá no baixão. Aí contratava e, eles queriam ficar, e era assim: eles se contatavam e às vezes a gente nem sabia, eles se contratavam "ah eu quero ficar com a cozinheira hoje". Aí eles inventavam de ir jogar dominó[182] no outro barraco.
> *L: Pra deixar os dois sozinhos...*
> Naná: Aí nesse intervalo ele falava, a pessoa falava né, que queria ficar comigo, que dava parte de ouro, e assim ficava, entendeu?
> *L: E não dava briga entre eles?*
> Naná: Não, não, essas briga às vezes dava só na boate, mas lá não. Eles tão muito unidos. Os garimpeiros, eles são uma raça de gente unida, entendeu? Uma prova disso é que eles logo se contratavam entre si que queriam ficar com a cozinheira e saiam o resto pra outro barraco pra jogar dominó e deixar ele à vontade com a cozinheira e naquele intermédio ele falava pra cozinheira que queria ficar.

Naná esteve em um garimpo que segundo ela, localiza-se na fronteira entre o Estado do Amapá e a Guiana Francesa. Diz que lavava roupa dos peões e era cozinheira no baixão e que também fazia prostituição "porque era a única mulher no baixão". Apesar de Naná já ter feito programas em Belém antes de viajar para o garimpo[183] ela chegou e conseguiu emprego nesse garimpo como cozinheira e não como prostituta. Naná faz questão de dizer que eram os garimpeiros que "se contratavam", querendo dizer que eles se entendiam sobre quem iria ficar com a cozinheira e quando, tratando de criar um momento de privacidade para que ocorresse a negociação entre o garimpeiro interessado e a cozinheira, mas esse acordo prévio entre eles não excluía a vontade/escolha da cozinheira em fazer ou não programas, pois como Naná mesma diz, o garimpeiro interessado falava que queria ficar, cabendo a ela decidir o que fazer e mesmo, caso aceitasse, quanto gostaria de ganhar e até mesmo se esse valor seria pago em ouro ou dinheiro.

---

[182] Jogo muito comum nos bares de Itaituba e nos garimpos da região do Vale do Tapajós, atividade de sociabilidade tipicamente masculina.

[183] Seu primeiro programa foi aos 21 anos com um caminhoneiro descendentes de japoneses com o qual manteve uma relação duradoura, pois ele foi seu cliente por vários anos, até morrer em um acidente de trânsito.

Maria Rita Rodrigues (1994) analisa detalhadamente esses acordos entre os membros de uma equipe de trabalho no baixão, no qual a cozinheira desempenha papel central e de fundamental importância na equipe, sendo a única mulher presente na célula de trabalho extrativo que é o baixão e encarregada de funções ligadas à reprodução da força de trabalho, "administrando os recursos necessários à reposição do desgaste físico dos trabalhadores" (RODRIGUES, 1994, p. 25). De acordo com essa autora, a prestação de serviços sexuais pela cozinheira (assim como a lavagem de roupas dos peões) vai além do estipulado em seu contrato informal de trabalho e por isso ela pode escolher se vai fazê-los, se vai cobrar (ela pode "amigar-se" com um garimpeiro em específico, como veremos à seguir) e quanto cobrará por eles, mas em cada uma dessas escolhas há regras que deverão ser cumpridas, tanto pelo peão como pela cozinha, caso optar por fazer e contratar tais atividades:

> A prestação de favores sexuais pela cozinheira torna-se aceitável pelos donos (do barranco), desde que ocorra após a realização de todas as tarefas constantes da sua jornada. Porém, outras exigências se fazem presentes, ou seja, que não haja bebidas alcoólicas e que no dia seguinte a mulher execute todas as suas obrigações nos horários preestabelecidos. (ibidem, p. 87).

Do "peão" espera-se que:

> Ao se relacionar com a cozinheira de sua própria equipe, o peão deverá seguir rigorosamente determinadas normas. O peão não deve se aproximar ou entrar no chamado fuscão[184] de maneira ostensivamente pública. Ele deverá ser discreto e esperar que os outros membros de equipe estejam acomodados. (ibidem, p. 88).

Essas regras são obviamente informais, e ligam-se mais a códigos de conduta mais ou menos tácitos ligados ao bom senso para evitar conflitos entre a equipe. Entre as situações de potencial conflito está o não cumprimento de acordos, por exemplo, receber pagamento por serviço

[184] Espaço de uso exclusivo da cozinheira.

sexual e não realizar o serviço,[185] e o favorecimento de algum garimpeiro em especial, mesmo que esse seja parente ou marido dela, como por exemplo, preparar uma refeição especial, mais elaborada para um dos peões enquanto serve para o restante da equipe a refeição habitual.[186]

Mas além de obrigatoriamente cozinhar e opcionalmente prestar serviço ou favor sexual, a cozinheira é responsável por tudo o que se encontra no barraco, ou seja, ela é a "guardiã de todos os bens e valores dos peões que aí se encontram" (ibidem: 56). Por isso mesmo Lourdes no início da entrevista com Naná havia dito que a mulher no garimpo também "é cofre, ela guarda o ouro do peão". Vê-se que para ser cozinheira não basta saber cozinhar, é preciso ser uma pessoa que é ou se tornará confiável para o grupo. Para Rodrigues a confiança que pressupõe essa relação "quebra a imagem de que os baixões são sempre locais de total suspeição. Nota-se que existem relações de confiança mútua no âmbito de vida cotidiana do chamado barraco e neste caso a cozinheira torna-se fiel depositária em jogo" (RODRIGUES, 1994, p. 116).[187]

A autora ainda destaca que em virtude da função de vigilância dos bens que se encontram no barraco ser da cozinheira, sua mobilidade é bastante limitada, não podendo ela deixar o barraco sozinho. Logo, "a responsabilidade de 'cuidar do barranco' apresenta-se como uma forma de 'confinar' essa mulher aos limites do baixão" (ibidem, p. 57). De forma resumida, podemos melhor visualizar o que foi dito até agora sobre a cozinheira:

Quadro 02 – Atividades obrigatórias e opcionais da cozinheira

ATIVIDADES OBRIGATÓRIAS	ATIVIDADES OPCIONAIS
Cozinhar	Lavar roupas do grupo

[185] "Nesta prestação de favores sexuais, existe um controle, por parte da cozinheira. (...). O controle é feito através de um caderno, no qual anota-se o nome do peão e o dia destinado a ele. (...). Uma vez anotado no caderno e o peão tendo efetuado o pagamento, os favores sexuais dar-se-ão no dia combinado. Esta anotação no caderno é denominado de ficha e refere-se a um comprovante e garantia dessa prestação de serviço" (RODRIGUES, 1994, p. 87).

[186] "*Praticação do prato*" é o nome que os garimpeiros dão a isso, portanto, é proibido a "praticação do prato" para um garimpeiro em especial em detrimento dos demais (RODRIGUES, 1994).

[187] Já vimos como é comum ouvir dizer que "no garimpo não tem (porque não pode haver) ladrão". Mais do que uma constatação, essa é a enunciação de uma das principais (senão a principal) regra(s).

Organizar/limpar barraco	Favores sexuais remunerados
Guardar ouro/pertences do grupo	Favores sexuais[188] não-remunerados (amigamento)
Vigiar o barraco	

Fonte: sistematização pessoal a partir da bibliografia citada.

Quanto à possibilidade de relação íntima com os garimpeiros trabalhadores do baixão, encontrei entre minhas interlocutoras, três alternativas: 1) trocar sexo por ouro indistintamente com todos da turma que as procurassem para isto (modelo encontrado e descrito detalhadamente por RODRIGUES, 1994, p. 2) não trocar sexo por ouro com nenhum deles, ou 3) rapidamente escolher um da turma para se amigar, ao menos durante o tempo em que a mulher estiver trabalhando naquele baixão.

Pâmela e sua patroa, Dona Tânia, me dão pistas para entender os prós e contras dessas opções:

> *L: Umas cozinheiras fazem (programa) e outras não. A mulher faz se quiser, é isso?*
> DT: As que não faz é as que tão amigada né, mas as mulher solteira é muito difícil ter uma pra não fazer.
> *L: Mas ela pode escolher com quem ficar? Ou ela é obrigada a fazer com todos?*
> DT: Pode, pode escolher.
> *L: Aí ela é obrigada a se amigar com ele?*
> DT: Não, não é obrigada, mas...
> PA: Mas isso é o melhor, se ela quer que peão nenhum fique enchendo o saco dela, o certo é ela se amigar, porque se ela não se amigar com o cara, ficar com o cara, acompanhada com o cara, os outros vão dizer: ”porque tu ficou com ele e não quer ficar comigo?” Aí começa aquele nhê nhê nhê.
> *L: Ok, então no baixão é isso, pode dar briga se a mulher fica com um, sem estar amigada com ele, e não com outro.*
> PA: É, começa a dar briga, aí ele vai implicar com outro peão, aí começa aquele nhê, nhê, nhê.
> DT: Peão é bicho chato! (*Entrevista com Pâmela e D. Tânia, bar de D. Tânia, Creporizão, Dezembro de 2012*).

[188] *Favor sexual* é uma expressão utilizada pela autora. Mais à frente iremos analisar a adequabilidade dessa expressão.

Pâmela ao cozinhar em um baixão prefere claramente escolher um garimpeiro para se amigar, ou seja, para ter uma relação exclusiva, a fim de que os outros não a assediem. E ao que tudo indica os garimpeiros parecem respeitar o amigamento da cozinheira com um dos trabalhadores do baixão. Se ela fizer programas com alguns e não com outros, claramente estará diferenciando homens que se veem em uma condição de igualdade (todos são peões, trabalhadores do baixão). Aqui é possível perceber uma diferença correlacionada ao código de conduta da mulher de boate. Esta, no exercício de sua atividade, só pode diferenciar os homens por critérios financeiros e não de preferência pessoal (fica com o que oferece mais). Já com a cozinheira de baixão parece acontecer o contrário: estando os homens todos sob a mesma condição auferindo os mesmos ganhos, ela pode diferenciar os homens pela preferência pessoal – desde que se amigue com algum deles (o amigamento é interdito para a mulher enquanto ela estiver dentro de uma boate). Sob este aspecto poderíamos dizer que a cozinheira – da mesma forma que a mulher de boate ou a mulher desacompanhada – também pode "rodar um peão" no baixão ao não agir de acordo com o esperado para uma mulher na sua condição, e o que se espera da cozinheira é agir de acordo com uma das três possibilidades acima, sob pena de causar desentendimentos e mesmo mortes no baixão.[189]

Além dessas possibilidades relacionadas aos peões, também há casos em que a cozinheira se amiga com o dono do serviço (dono da máquina). Neste caso, para além do amigamento, respeitado pelos garimpeiros, há uma diferenciação pré-estabelecida entre este e os peões. Mesmo que esses se vejam grandemente como sócios em um mesmo empreendimento (partilham de condições adversas semelhantes e compartilham boa parte dos riscos da extração), é o dono do serviço que fica com a maior porcentagem devido aos custos com abastecimento e manutenção do maquinário, aluguel da terra se não for o dono desta e alojamento e alimentação dos peões (como visto no

[189] Interessante que a menção recorrente na literatura quanto às brigas em função de mulheres e bebidas como a principal causa de mortes e desentendimentos nos garimpos (no qual a definição de "rodar o peão" enquadra-se), também é amplamente encontrada entre os moradores das currutelas. Mesmo que minha observação nos garimpos do Tapajós não permita concordar com a ideia de uma violência excessiva e disseminada (nesse período tive notícias de apenas dois casos de garimpeiros gravemente feridos em brigas entre eles – no qual apenas um parece ter sido motivado claramente pela disputa por uma mulher), o amplo conhecimento de boas regras de conduta para evitar conflitos entre os homens e entre esses e as mulheres (o cuidado das mulheres em não "rodar" os homens e destes em respeitar as "mulheres acompanhadas") parece atestar a potencialidade conflituosa dessas interações, bem como a importância de noções de honra masculina próprias do garimpo.

capítulo II). Portanto não apenas o dono do serviço tem a preferência no amigamento com a cozinheira (se ela e ele assim desejarem), como também estabelece grandemente as normas para a troca de sexo por ouro entre a cozinheira e os peões: há baixões em que o dono não permite essas trocas na unidade produtiva, optando pela escolha de mulheres já amigadas na currutela e/ou que venham para o baixão com seu marido, que também trabalhará na equipe.

Da mesma forma há notícia de cozinheiras solteiras que, não podendo ou não querendo realizar essas trocas de sexo por dinheiro no baixão, realizam-nas esporadicamente durante suas folgas na currutela.[190]

4.6 Mulheres que andam soltas, mulheres que voam presas: solteiras e prostitutas ontem e hoje

Em um quarto de hotel conheci Bruna e Alice. Elas conversavam animadamente com Cláudia, a camareira. Três mulheres jovens (em torno dos 30 anos) e com diferentes experiências no garimpo. Do meu quarto escutei-as e então decidi puxar papo. Claudia, a camareira, é moradora da currutela desde criança, veio para o garimpo com os pais, tem 3 filhos e está amigada há muitos anos. Bruna vende nos baixões lingeries que traz de Goiânia/GO, era a segunda vez que andava pelos garimpos da região e agora trouxe a amiga Alice. Ambas solteiras, elas haviam chegado à currutela no dia anterior e estavam se preparando para um *tour* nos baixões: Bruna venderia roupas e Alice faria "chapinha"[191]. Era a primeira vez de Alice na região, embora ela tivesse muito mais trecho que a colega, pois já trabalhou como cozinheira de baixão e vendedora em garimpos da Guiana Francesa e do Suriname, em uma viagem anterior com outra amiga. Das três, Bruna parecia a mais séria e foi a que mais falou sobre prostituição no garimpo:

> B: eles acham que a mulher vêm pro garimpo só pra se prostituir! É que nem quando eu voltei (*para sua casa em Altamira/PA*). "Lá matam muita gente não sei o quê." Eu digo: "eu não vi nada disso não, pelo menos no tempo que fiquei lá, não vi nada de morte, nada dessas coisas". "ah porque vocês

[190] Ouvi referência a isso a partir de uma dona de boate no Creporizinho, mas infelizmente eu não saberia dizer qual a dinâmica dessas trocas: ficariam essas cozinheiras na currutela com membros da própria equipe do baixão? Sim? Não? Por quê?
[191] Técnica de alisamento de cabelo.

vão pra lá é pra ser puta, no garimpo só vai mulher pra se prostituir, pra vender o corpo, não sei o quê”...
C: ganhar dinheiro fácil.
B: É, ganhar dinheiro fácil. Tinha um vizinho mesmo que eu cheguei lá, passei 45 dias aqui, que quando eu cheguei lá, ele: “Ah você não quer comprar minha Kombi[192]?” Eu digo: “Moço eu tava vendendo era roupa, não era o meu corpo não, pra arranjar dinheiro pra comprar uma Kombi, com 45 dias?!!” É fogo!
L: e se estivesse?
A: Eu penso assim: se a gente vai, se a gente vender o corpo, a gente faz o que tem que fazer, a gente não tá usando nada de ninguém! O que eles dão é o da gente né, eu penso assim.
B: mas falar de vim pra garimpo é um preconceito, em qualquer cidade. Da primeira vez que eu vim sofri muito preconceito. Ainda mais por eu ser lôra, parece que a lôra é que mais sofre! (*risos*) Éééé! Passei um preconceito da porra aqui! Eu fui embora traumatizada!

Figura 18 – Vendedora de lingeries e cabeleireira itinerantes se preparam para sua ida aos baixões.

Fonte: Acervo pessoal.

[192] Veículo da Volkswagen com lotação de 8 a 15 lugares.

L: as pessoas te falavam alguma coisa? Você percebia pelos olhares?
B: É, todo mundo fica te olhando diferente. Aí cê tá dormindo lá no quarto e o homem manda te chamar. Eu peguei um bocado de briga feia aqui (*no hotel*). É os homens mandavam chamar, mandavam dizer pra mim assim: "Vai fala pra ela que eu tô aqui, num quarto de ar-condicionado, fala pra ela descer aqui". Desse jeito! (*risos*) O que eu ficava com raiva assim, porque poxa, eu to aqui, que nem teve muitos homens que mandaram esses recados pra mim e às vezes eu tava sentada lá na frente eles passavam por mim faziam de conta que nem me conheciam, não me dava nem bom dia nem boa tarde, aí quando chegava de noite... Eu mandava dizer: "não sou puta!" Passava pela gente fazia de conta que nem te conhecia, quando era de noite mandava dizer que tava num quarto de ar-condicionado. Prefiro dormir no meu quartinho com meu ventiladorzinho mesmo, na caminha de solteiro, que eu fico de boa, feliz da vida.
L: mas que coisa... Eu tô no meu quartinho também, o mesmo que eu fiquei da outra vez.
B: Eu ando, viro, mexo, eu converso, eu sou muito bandolêra pra conversar. E quando eu passei 45 dias aqui todo mundo já passou a me conhecer. O pessoal vêm, conversa. Igual hoje mesmo um me disse assim: "Lôra tu tem uma cara tão séria! Mas depois quando a gente te conhece tu tem uma cara de bandida!" (*risos*) Já começa a me afetar, já começam a mexer. Depois que cê pega conhecimento cê vai embora! No começo não, no começo eles faziam muita coisa assim, muita palhaçada, aí depois não, depois quando eles passaram a me conhecer, começaram a conhecer o meu jeito, hoje eles nem mexe mais comigo. Eles chama assim: "Tu tem uma cara de safada, lôra, ô lôra, uma cara de bandida" mas na brincadeira, sabe.
C: vai acostumando né. (*Entrevista com Alice, Bruna e Claudia, hotel, Creporizão, Novembro de 2012*)

Nenhuma das três me falou espontaneamente se já havia feito "esquemas" ou trabalhado em alguma boate (na cidade ou no garimpo) e tendo em vista nosso rápido contato, também não me senti à vontade para perguntar diretamente. Não obstante, Bruna me dá pistas sobre a percepção que as "pessoas da cidade" têm das mulheres que "andam pelos garimpos", bem como do olhar das pessoas de dentro do garimpo para mulheres

solteiras que, como ela, “andam muito”, se hospedam em hotéis e embrenham-se nos baixões onde os homens retiram o ouro da terra, ficando distantes, portanto, do olhar escrutinador das pessoas que habitam a currutela.

Logo percebi que uma mulher “solteira” no garimpo é o mesmo que uma mulher “desacompanhada”, ou seja, uma mulher cuja suspeita (e possibilidade) de trocar sexo por dinheiro recai de maneira acentuada. Para algumas pessoas “mulher solteira” no garimpo é quase sinônimo de “prostituta”. E certamente a generosidade de garimpeiros “carentes” recairá particularmente sobre essas. Não é sem motivo que Bruna se diz “casada” para os homens que não conhece, mesmo estando solteira: assim ela minimiza as chances de “levar cantadas indesejadas” e de ser tratada como “prostituta”. A história do homem hospedado no mesmo hotel, que a chama apenas para o seu quarto “com ar condicionado”[193], sem interagir com ela nem antes nem depois do convite, ilustra bem o que Bruna entende por prostituição. O problema maior aqui, o que mais a ofende (talvez mais do que aceitar que um homem pague alguma conta ou oferte presentes e dinheiro: formas de “agrado” como definido por Baixinha) parece ser o anonimato de uma relação impessoal totalmente marcada pelo curto espaço do que poderíamos mais acertadamente chamar de um “programa”.

“Mulheres que andam” assim pelos garimpos parecem estar sempre vulneráveis a essas tentativas de classificação, em cada nova parada travando relações com os que ali já estão, sofrendo “preconceito” até “pegar conhecimento” dos códigos desses espaços e até que as pessoas dali “tomem conhecimento” sobre quem são, o que fazem e o que querem cada uma dessas mulheres que “rodam o trecho”. Para o “peão rodado” basta saber que ele está à procura de trabalho. Já a mulher que “roda o trecho” é vista quase sempre como uma “mulher rodada”, ou seja, sem dinheiro, sem marido e que possivelmente é prostituta. Vi essa expressão ser usada em

[193] Nas currutelas de garimpo os hotéis onde se hospedam viajantes e garimpeiros em seu trânsito entre os baixões e a currutela são locais propícios para a realização de “esquemas”. No Creporizão ouvi falar que uma campanha da polícia militar contra a “prostituição infanto-juvenil” desencadeou um controle mais rígido na portaria desses hotéis onde menores de 18 anos eram impedidos de entrar no quarto dos hóspedes. Em uma conversa com um militar trabalhando no local, nos foi informado que “as mães incentivavam as prostituição das filhas, dizendo que os homens com os quais elas saíam eram seus namorados e não clientes”. Segundo este militar isso acontecia porque “as próprias mães eram prostitutas ou tinham famílias desestruturadas, sendo seus filhos criados por homens que não são seus pais biológicos, etc.”.

pelo menos dois momentos. Em um deles Pâmela fazia uma brincadeira com uma amiga garçonete, que estava grávida, dizendo que ela "não sabia quem era o pai da criança": "Ela nem sabe quem é o pai. Isso aí é uma mulher rodada!". Em outro momento Pâmela e sua patroa (Dona Tânia), ao serem perguntadas se isso teria alguma relação com a prostituição, me responderam evasivas:

> PA: Muié rodada é muié que não tem um lugar pra morar, que... Na verdade é aquela que não se valoriza. Não valoriza as oportunidades que as pessoas dão, aí fica uma pessoa rodada, que geralmente uma mulher pra ela ficar rodada com certeza tem de viver num.. geralmente acontece que ninguém gosta.
> *L: Por que ninguém gosta? Não tem nada a ver com prostituição?*
> PA: às vezes por ela mesmo.
> DT: fica (com os homens) por besteira, fala demais, pessoa que gosta de fofoca, aí vai encher a cara de cachaça, anda bêba aí, tem gente que conversa muito né, vê que tá conversando uma coisa que não tem nada a vê, aí lá: 'ah a Pâmela, a Dona Tânia fez isso, falou isso'. Não é fuxico?! É fuxico. *(Entrevista com Pâmela e D. Tânia, bar de D. Tânia, Creporizão, Dezembro de 2012).*

O que seria, no contexto de um currutela de garimpo, (onde, apesar da grande circulação de pessoas, praticamente todos seus *de-moradores* se conhecem) uma mulher que "não se valoriza" ou que "não valoriza as oportunidades que as pessoas dão"? Seria aquela que se entrega mais ostensiva, exclusiva e visivelmente à prostituição? Seria aquela que opta por estar em uma boate – e usufrui da sociabilidade própria desse espaço tal como as farras e bebedeiras (e mesmo o "falar à toa") – mesmo tendo outras oportunidades de trabalho? Não podemos esquecer que Pâmela agarrou "com unhas e dentes" a primeira oportunidade que teve de emprego fora da boate e se diz grata a mulher que a ofereceu, se mostrando feliz por poder mostrar que é "trabalhadeira".

Quando aportei na currutela de Cabaçal fui logo puxar papo com algumas mulheres que estavam bebendo na frente de um bar e elas, como que respondendo a minha silenciosa indagação, me disseram (entre irônicas e envergonhadas) que estavam ali porque "não queriam trabalhar". Mas para entender essa concepção da prostituição como "não-trabalho", é preciso

estar atento a outras classificações nativas, tal como a diferença entre o serviço sexual realizado pela "mulher de boate" e pela "cozinheira". Shirley, uma dona de máquina de 40 anos, enquanto faz as unhas no salão de beleza de Lene,[194] me explica:

> *L: Shirley, me fala um pouco sobre as mulheres e a prostituição aqui no garimpo*
> S: (*silêncio*) As pessoas precisam, de alguma maneira, sobreviver, mas tem outras maneiras de sobreviver que não seja assim, sem precisar estar se prostituindo... Pode lavar uma roupa, fazer qualquer outra coisa, e se eu não sei fazer, eu vou aprender. Então eu acho isso, eu sou contra isso (*e me olha muito, como se estivesse tentando captar o que eu penso. Digo que não sou contra nem a favor*).
> S: Eu sou contra porque no caso elas podem ter outras maneiras. Elas vão evitar muito, elas tão evitando muita coisa, de adoecerem de morrerem, de...
> *L: elas estão mais sujeitas a sofrer violência?*
> S: elas apanham bastante
> *L: Por que mais que as outras?*
> S: acho que porque... eles dizem logo "ah essa puta véia, essa rapariga veia". Eles falam: "não vale nada". Não tem aquele respeito. Por exemplo, eu sou uma cozinheira solteira, "ah puta veia". Não, eu sou cozinheira de fulano, já tem mais respeito, que não vive daquilo, nem que ela faça a mesma coisa que a outra...
> *L: tem muitas cozinheiras que também fazem, não?*
> S: Isso. Mas é que elas não ficam lá esperando. Porque aquelas que vivem lá, que se prostituem, que vive no cabaré no caso, elas ficam lá esperando o cara ir lá e procurar elas. E essas não, elas tão no trabalho delas, a cozinheira ela tem o namoradinho mas... então essa que é a diferença da cozinheira pras outras lá (*silêncio*). Também é o trabalho dela. Eu tenho o meu, ela tem o dela. *(Entrevista com Shirley, salão de beleza de Lene, Creporizão, Abril de 2012)*

Interessante que o que faz da prostituição um "não trabalho" para essas pessoas é exatamente um dos pontos que mais caracteriza a atividade

[194] Junto do hall de entrada dos hotéis onde me hospedei e das serestas de final de semana, este era um dos pontos estratégicos de minha observação, como discutido na introdução.

da prostituta: a espera por clientes. A outra característica essencial dessa atividade, a troca de sexo por dinheiro, também pode ser realizada por outras mulheres, como a cozinheira (e atendentes de bares, tais como Pâmela e Baixinha), não sendo, portanto o que as diferencia da "mulher de boate", mesmo que essas trocas se deem dentro de outros espaços e com outras denominações: "*ploc*" e "*esquemas*" que se realizam em hotéis, quartinhos, baixões, geridos por outras regras que não as de um espaço próprio para a prostituição e com maior flexibilidade e autonomia por parte das mulheres que as realizam. Ao final de sua fala, contraditoriamente Shirley parece admitir ser a prostituição um trabalho, mas certamente um trabalho visto por ela como ruim, inclusive para as mulheres que nele se engajam, por estarem mais sujeitas à violência (derivada da falta de respeitabilidade) do que outras mulheres. Note-se que Shirley se refere ao parceiro das trocas entre sexo e dinheiro realizadas pelas cozinheiras não como um "cliente", mas como um "namorado", o que não deixa de lembrar o "namoro no Real", ou seja "no dinheiro", de Pâmela.

Iva, uma antiga dona de cantina e bar, que hoje tem apenas uma cantina "sem mulheres", me fala mais sobre esses "namoros" e o quanto eles se aproximam e distanciam-se da prostituição "de antigamente":

> *L: E aqui foi a primeira cantina?*
> I: É quando eu cheguei aqui era praticamente mato aqui, tudo era mata né. Aí meu marido botou a cantina, todo tempo com cantina, mexia com mulheres também, sabe, essas mulheres que... que elas vinham pra cá. Aí começou foi isso, ele nunca deixou de mexer com cantina, todo o tempo foi cantina. Era cantina e bar. Tinha os quarto delas, a vida delas independente (*querendo dizer que ninguém ali as explorava*).
> *L: E tinha muita mulher na época, que vinha?*
> I: É na época do ouro grande tinha, mas agora não, é difícil. Olha aí, nós tem um sobrinho aí que diz que aqui não presta "só tem macho", "não tem nenhuma mulher, só tem macho!" Realmente de noite aqui (*na cantina*) só tem macho. Aí as mulher que tem hoje em dia aqui tudo tem marido, sabe. Aí os solteiros ficam, sabe **...** porque não tem mais. Hoje em dia tudo é diferente. Naquele tempo tinha prostituta, hoje em dia não tem prostituta mais, hoje em dia diz que é namoro.
> *L: mas às vezes rola dinheiro também...*
> I: Mas diz que é namoro! O pessoal diz 'não, é namoro'. Tudo mudou né. Agora naquela época tudo era diferente.

> *L: é verdade que às vezes as mulheres chegam para ganhar um dinheiro e depois se amigam e casam? É normal?*
> I: Se amiga né. É normal, fazem, então é assim mesmo. (*entrevista com Iva em sua cantina, Creporizão, Março de 2012*).

De fato, em todas as currutelas que andei, a prostituição se realizava de forma discreta. Não havia nenhum grande cabaré ou boate em funcionamento como aparecem nos relatos da época do "ouro grande", ou seja, durante a febre do ouro. No garimpo do Cuiú-Cuiú ainda pude ver as ruínas da "Boate Carobá", que talvez tenha sido a maior e mais luxuosa casa noturna e de prostituição da região do Vale do Tapajós, onde antigos moradores relembram saudosos shows de artistas nacionais durante a década de 80. Atualmente é mesmo difícil identificar à primeira vista quais os espaços destinados à prostituição onde moram e trabalham mulheres que se dedicam exclusivamente a esta atividade. Esses espaços ainda existem, mas é muito mais comum encontrar "mulheres que namoram no Real" conversando e bebendo com seus "namorados" em bares e festas (Serestas) que frequentam. Também não vi nenhuma "avionada de mulher" chegando nesses garimpos a fim de suprir essas boates com uma mão-de-obra feminina disposta a aplacar a carência de garimpeiros solitários embrenhados no meio do mato que quase nunca viam uma mulher.

É como se naquele tempo praticamente todas as mulheres que entravam no garimpo fossem parar direto nas boates, imobilizadas ali até que um garimpeiro "pagasse seu passe" e a levasse para morar com ele, se amigando com ela. Certamente existiam mulheres exercendo outras funções: mulheres que iam para os baixões cozinhar, mulheres comerciantes nas currutelas, mulheres que acompanhavam seus companheiros ou iam mais tarde atrás de seus maridos que se demoravam demasiadamente nos garimpos, mas a memória oral destaca as boates como o espaço, por excelência, do feminino.

Isto nos leva a pensar que com as estradas e com o passar do tempo (o envelhecimento das currutelas que sobreviveram à grande febre), as mulheres passaram a "andar mais" pelos garimpos (em maior quantidade e por muitas rotas) descobrindo outros caminhos e maneiras de transitar não apenas por espaços de terra, mas por espaços de classificação, dialogando com a cultura garimpeira, sempre vista como essencialmente masculina.

4.7 Um espaço de prostitutas e peões: civilização e (des)ordem na identidade garimpeira (ou no "DNA" dos garimpos).

Nessa cultura, como vimos, a prostituição feminina desempenha um papel preponderante enquanto valorização do gasto com mulheres. Acreditamos que essa valorização ainda exista, embora ela não passe, necessariamente pelo espaço tradicional do cabaré, afinal as mulheres (e suas estratégias de ganhar dinheiro com o corpo) transcendem cada vez mais esse espaço. Antigos garimpeiros, como Seu Elpídio e Seu Miro relembram como era na época do "ouro grande", onde as mulheres pareciam ser artigos "raros" e por isso alvo preferencial de disputa e valorização, ainda que preferencialmente no espaço das boates:

> (...) e tinha avião que era lotado só com mulher pra fazer programa. Era no garimpo do Morro Alto. A dona Nazaré deixou faltar mulher, 5 meses sem mulher. As que vieram tavam tudo amigada lá no baixão. Aí a gente disse que dia 24 de junho, dia de São João, nós queria mulher lá na pista (*de pouso*): "Se a Sra. não trouxer, nós vamos pegar as mulher que tão no baixão e trazer elas pra cá!". A gente falou só pra dar um choque nela. (...) Eu usava uma espingarda, um 38 e um facão na cintura. Era o sistema do garimpo, era só pra usar, não era pra matar ninguém. (...) então tinha uns 100 homens na pista (no dia que as mulheres chegaram), só mais maranhense da baixada, tudo magrinho, pretinho. "Tá, vou mandar vir" "Tá vindo 8 mulheres". Não, duas avionada, 12. Eu lembro que eu comprei uma caixa de Skol que vinha 48 latinha, eu e meu colega, dividimos, deu 11 gramas de ouro. Dei 5 gramas para a mulher que eu fiquei. Tava uma chuvinha fina quando o avião chegou. Aí abri a porta do avião, aí chegou primeiro a mala, depois sai a dona da mala, uma mulher bonita, então eu fui direto e agarrei a mala da mulher! Fiquei cinco dias com ela no baixão. Eu queria que a gente se ajuntasse, mas ela falou que não, que tava devendo na cantina (...). No garimpo é mais brutal. Tem que chegar junto (*da mulher*) logo, tem que ser mais ágil (*senão os outros tomam*).
> *L: Como?*
> E: Porque depois eu vou passar com uma mulher aí (*na rua*) e o cara vai falar: "ah eu peguei ela!" Ou ela vai passar e piscar para os outros. Eu não quero isso pra mim não". (*Entrevista com S. Elpídio, em seu bar em Itaituba, Março de 2012*)

Na memória de antigos garimpeiros é comum o relato da disparidade quantitativa entre homens e mulheres no início da febre do ouro na Amazônia brasileira. O interessante é que a região do Tapajós já existia garimpos pelo menos desde 1958 embora pouco se fale da organização social desses garimpos em uma primeira fase, anterior ao *boom* dos anos 80 e menos ainda sobre a presença e atividades desempenhadas pelas mulheres nessa fase. Nesses relatos frisa-se sempre a presença de mulheres de boate e a alta demanda por elas, ao mesmo tempo em que pouco se diz sobre as cozinheiras ou outras mulheres exercendo outras atividades e mesmo que tenham vindo para esses espaços acompanhando os maridos ou parentes garimpeiros.

Não obstante, é possível encontrar relatos de mulheres pioneiras que foram cozinheiras, donas de máquina ou comércio durante os anos 80, mas isso é pouco destacado na memória coletiva que se têm desses garimpos. Tudo isso parece reforçar uma imagem do garimpo como um espaço formado essencialmente por prostitutas e peões.

Seu Miro, 58 anos, maranhense, taxista e ex-comerciante de garimpo, nos fala da disparidade quantitativa entre homens e mulheres em alguns garimpos do Tapajós na década de 80:

> M: Em 81 lá no São Chico tinha em torno de uns 100 homens e quatro mulheres. Aí vinham, a pessoa, precisando de mulher, chegava: "quem é o responsável?" "Ah é o (*fulano*)." "Qual é a mulher que tem disponível?" "Não tem ninguém" "Qual é o dia que tem?" "Olha, tal dia da semana que vêm".
> *L: Agendado*
> M: "Bota o meu nome aí!" "E quem é que você quer das quatro?" "Olha eu quero aquela..." Tinha uma negrinha, tinha uma velhinha, chamava finada Nazaré que eu me lembro como hoje.
> *L: Era velhinha?*
> M: Era, já era mulher de seus 45 anos a 50 anos. E tinha essa que parecia uma índia que usava um short bem folgado (*imagino que devia ser uma saia-calça*), que nós dizia "aquela calça frôxa!", "aquela índia da calça frouxa" (*risos*). Aí outro dizia: "Eu quero a Raimunda". A Raimunda era a que hoje é mulher do (*fulano*), aquela era uma delas. Mas lá todo o calçado servia! (risos) Todo calçado servia. Tudo servia!
> *L: E eles tinham preferência, as mulheres também tinham preferência por alguns garimpeiros?*

M: Não tinha preferência porque não tinha como escolher! Era obrigado a comer o feijão com arroz mesmo (*risos*), o Jabá! O cara tinha aquele dizer que "Jabá e mulher feia só se comia no garimpo!" [*Risos*]
L: Desculpa a minha ignorância com coisas regionais, mas o que é Jabá?
M: Jabá é uma carne que eles dizem que é feito de jumento. Mata o jumento, o cavalo e prensa aquela carne e trás.
L: é o charque?
M: É o charque. Esse que é o Jabá. Aí o pessoal diz "mulher feia e Jabá só se come no garimpo". E que nem aqui na cidade o pessoal diz o contrário: "que melancia grande e mulher bonita o dono não come só!" (e ri efusivamente) É tudo lá no garimpo, tudo isso o peão sabe lá no garimpo!
L: Mas e depois disso Seu Miro...
M: Aí foi civilizando, foi civilizando. Hoje tem muita mulher aqui, a mulher do (beltrano) era mulher da vida. Ela chegou na boate dele e ele se amigou com ela e hoje é a esposa dele (*e cita outras*).
L: Isso devia ser comum.
M: Mas é muitas dessa situação! E aí eu fui em 83 pro garimpo na Boca do Creporizão, tinha 1.200 balsas. Cada balsa tinha no mínimo 6 pessoas: o dono, quatro mergulhador e uma cozinheira. Agora veja só: 1.200 balsa vezes seis quantas pessoas tem? Agora tinha mais ou menos umas 30 boate, cada uma boate tinha umas 20 mulher, tudo isso num espaço de 20 km. E se cê visse o tanto de morte que acontecia, o tanto de tudo o que acontecia ao mesmo tempo. E eu passando por cima daqueles cadáveres, vendo gente trocando tiro e eu me desviando. Às vezes a gente tava deitado numa rede e o pau comia pra lá. A gente deitava no chão pras bala poder passar, não acertar na gente.
L: Isso foi em 83?
M: De 82 a 84, mais ou menos isso.
L: O Sr. trabalhou lá nessa época?
M: Trabalhei, eu vendia roupa de mergulho, chupeta, mascareta[195] e tirava foto do pessoal. Cansei de tirar foto, foto dos mortos e das mulheres fazendo strip-tease, fazendo o que devia e o que não devia (*risos*) Eu fiz tudo né, tudo pra dar conta do pão de cada dia, dos meus filho que eram pequeno nessa época. (*Entrevista com S.Miro, Itaituba, Março de 2012*)

[195] Equipamentos de mergulho para garimpagem de ouro com balsas no rio.

Carolina Carret Höfs (2006; 2007) ao analisar as tentativas de inserção dos brasileiros na sociedade Surinamesa destaca os esforços desses migrantes, a grande maioria ligada aos garimpos, em criar uma identidade coletiva a fim de que possam se integrar àquela sociedade. Nisso aponta embates identitários que associam grandemente os imigrantes brasileiros naquele país a prostitutas e peões de garimpo. A autora mostra como os próprios brasileiros buscam positivar essas imagens a princípio vistas negativamente por outros grupos sociais, ao destacar, dentro de uma perspectiva diacrônica, o papel "civilizador" de prostitutas e peões e o correlato poder branqueador/civilizador das mulheres brasileiras em uma sociedade pluriétnica como o Suriname. Sincronicamente os brasileiros manipulam o ouro e o sexo como instrumentos para uma agência positiva. Assim uma ótica desenvolvimentista, civilizadora e branqueadora é acionada no combate ao estigma que liga os imigrantes brasileiros exclusivamente à prostitutas e peões. Höfs (2006; 2007) mostra como esses embates fazem parte de uma espécie de "mito fundador" da identidade brasileira no Suriname em uma narrativa mítica que mistura sincronia e diacronia ao transformar peões e prostitutas em agentes civilizadores, emblema das tentativas de construção de uma identidade brasileira no Suriname.

A análise desta autora nos parece frutífera para entender também aqui, nos garimpos do Tapajós e na memória acionada por antigos garimpeiros, a reivindicação de um papel civilizador para os que seriam esses "primeiros" personagens no meio da floresta. É desta forma que prostitutas e peões aparecem nessa memória quase como "bandeirantes", responsáveis pelo descobrimento e povoamento dessas regiões. Não podemos esquecer o quanto é destacado a aliança entre esses, e o discurso da "prostituição sadia" – que leva ao casamento/amigamento entre prostitutas e garimpeiros – parece legitimar essa percepção.

André Dumans Guedes encontrou entre seus interlocutores, antigos moradores da cidade de Minaçu/GO cuja história está intrinsecamente relacionada à garimpagem de ouro, a auto reivindicação de "bandeirantes". Sobre o uso que faz desse termo, o autor explica:

> Daí também minha opção por tratar a "história" como a "mitologia oficial", sem maiores distinções entre a historiografia "séria" a respeito dos bandeirantes e as apropriações "ideológicas" destes últimos. Não atribuo aqui um

> caráter valorativo ou pejorativo aos termos "mito" ou "história". Interessa-me, sobretudo, discutir como a herança dos bandeirantes, com sua "força criadora de tradição" (*citação a Carvalho Franco, "Homens livres na sociedade escravocrata"*), é reivindicada de maneira diferenciada a partir de diferentes relatos produzidos por grupos distintos. E dado isto, o que importa é que estas diferentes versões e relatos sejam concebidos como algo de mesma natureza, podendo ser comparadas em pé de igualdade. (GUEDES, 2011, p. 336).

Estaríamos diante do que este autor denomina de "bandeirantismo popular"? Nos garimpos tapajônicos é comum antigos moradores considerarem-se como "bandeirantes", "desbravadores", "pioneiros". E em geral acionam esses termos para reivindicar reconhecimento e valorização social (especialmente no diálogo com o Estado ou com os "de fora") e consequentemente, se opor ao estigma de violência e banditismo que recai sobre eles. Não obstante esses elementos estigmatizantes fazem parte da maioria dos relatos da época da febre do ouro, sendo rememorados a partir de narrativas pessoais em tons quase épicos onde se destacam a coragem e a honra pessoal frente a um alegado "faroeste" dos primeiros tempos. Não é a toa que todos dizem que hoje o garimpo está "civilizado", "manso", sendo inclusive apontado por alguns como um lugar bom de morar e criar os filhos. Tendo-se em mente as vivências ou os relatos dos primeiros tempos, hoje estaria, como nos diz Dona Iva, "tudo muito diferente".

Embora esses garimpos mais antigos se assemelhem muito a pequenos vilarejos tendo resistido a grande febre do ouro dos anos 80 e se adaptado às mudanças trazidas no seu bojo, tal como o incremento de maquinário e a busca pela legalização da garimpagem, acredito que seria apressado dizer que esses garimpos viraram "cidade". Seus *de-moradores* fazem questão de ressaltar a diferença entre o "mato" e a "rua" e forjam suas identidades enquanto pertencentes ao primeiro domínio. Mesmo as mulheres, em geral menos ligadas ao processo de produção (extração) do ouro do que ao de reprodução da força de trabalho, reconhecem o contraste de suas identidades quando saem para a "rua", sofrendo preconceitos do tipo que foram apontados por Bruna, mesmo que elas não se de-morem demasiadamente nos garimpos.

Se as respostas dessas pessoas buscam num primeiro momento negar esses estereótipos, por outro lado, na própria negação há afirmação de um

modo de vida próprio do garimpo, que se não é tão negativo como as pessoas da cidade pensam, ao menos é muito diferente do modo de vida citadino:

> A: Pros olhos de muitas pessoas lá fora até a gente (*mulher*), a gente bota medo em muitas pessoa por a gente ser de garimpo.
> *L: É mesmo? Vocês* (mulheres) *também?*
> A: É! Quando a gente sai assim a gente fica tipo assim mais respeitada né.
> *L: É?*
> A: É porque muitas das pessoas tem essa visão do garimpo: "não, porque lá só rola morte!" É isso e é aquilo...
> PA**:** porque quem véve (*sic*) no garimpo tem que ser doido também! Eles falam assim né, que pra andar no garimpo tem que ser doido também ou então não se cria!
> A: Um tipo de gente que no garimpo, assim que nem aqui ou em outros garimpos, é muito difícil ficar, é ladrão.
> PA: Ladrão não se cria!
> A: Ladrão se ele veio com esse propósito, pois ele pode arranjar um meio de puxar o trem dele pra frente porque senão por ali mesmo que ele fica! Porque aqui é aquela coisa sabe?! Se a polícia pegar prende e deporta, mas se os outros pegar mata.[196]
> (*Entrevista com Anita e Pâmela, currutela Creporizão, Dezembro de 2012*)

Anita e Pâmela mostram como o próprio estigma pode ser utilizado de forma positiva, para obter respeito na cidade, por exemplo. Se elas podem ser vistas pelos "de fora" como prostitutas por serem mulheres que "andam em garimpo", também podem ser alvo de admiração, temor e respeito enquanto mulheres corajosas e valentes, quase doidas, que se sobrevivem ("se criam") à propalada violência desses espaços, devem ter algum mérito: são, a partir desse olhar contrastivo, diferentes das mulheres da cidade: são mulheres do mato, mulheres que não tem medo de "andar no trecho", mulheres de garimpo.

[196] Aqui novamente aparece a referência a uma das leis mais imperativas do garimpo: "no garimpo não existe (não pode existir) ladrão". Note-se a convivência entre o código normativo legal (o que faz a polícia) e o código informal (o que fazem os garimpeiros).

4.7.1 "Mato" e "Cidade": as mulheres "civilizam" os homens

Correlata a essa representação em geral acionada pelos "de fora", pelos que não andam e não conhecem o garimpo, há uma concepção nativa, generificada, do papel das mulheres como agentes civilizadores. Esse papel é em grande parte devedor da função que desempenham homens e mulheres no processo produtivo da extração de ouro (produção/reprodução) e da própria história rememorada desses garimpos (o pioneirismo de prostitutas e peões). Mais do que os homens, por tempos embrenhados no meio do mato à procura de ouro, essas mulheres, especialmente as que chegavam direta e rapidamente das cidades para as boates nos garimpos através das "avionadas" (elas não "varavam"/andavam no meio do mato como os garimpeiros), pareciam adquirir um valor adicional, (para além do imperativo sexual de um código masculino), que não deve ser menosprezado:

> A: Aí é que nem a menina tava falando ainda agora, [*na boate*] aparece cada peão que chega do meio do mato, que faz até medo! [*risos*] É! Que é perigoso ele sair andando na cidade os carros arrancar os sapato dos pé dele, acostumado com cidade que só! [*ironia*]
> *L: como?*
> A: Assim, no termo de ter muito tempo que não anda na cidade né. O cara ir atravessando a rua já não tem mais nem costume com os carros que na hora que o carro passa ir arrancando até o sapato. *(Entrevista com Anita e Pâmela, currutela Creporizão, Dezembro de 2012*).

Paralelo a relatos como esse, encontramos também garimpeiros dizendo o quanto o tempo prolongado dentro do mato pode "embrutecer" os homens, tornando-os "bichos-do-mato". Receosos de ficarem "brutos", esses homens procuram frequentar o máximo possível a currutela e seus locais de sociabilidade, tais como os bares, as festas e as boates. Além disso, procuram de tempos em tempos "sair para a cidade", que assim como a currutela também é chamada de "rua" pelos garimpeiros. Sair para a "rua" apresenta-se com um símbolo de status, não apenas porque para sair é preciso ter ouro ("não dá pra ir pra cidade ou voltar pra casa sem dinheiro"), mas também porque na cidade chegam primeiro as novidades e as modas que as pessoas ao retornarem procuram trazer para os garimpos.

Algumas das histórias contadas (de amplo conhecimento) das extravagâncias cometidas durante a febre do ouro, tal como fretar um avião apenas para almoçar em um restaurante refinado no Rio de Janeiro, ou pagar para mandar lavar roupas em Belém ou São Paulo, além de atestar um alto status pecuniário de seus atores, parece colocar em evidência essa busca (no limite exagerada, quase desesperada) por referenciais citadinos, cosmopolitas, que acrescentariam valor simbólico às coisas obtidas pelo ouro tirado do meio da selva.

A vaidade masculina no garimpo é outro ponto que chama a atenção de qualquer observador externo, ali não apenas as mulheres, mas também os homens procuram "andar bonitinhos" em suas saídas para a currutela, consumindo roupas e produtos de marca, bem como perfumes e produtos de beleza. Mesmo nos baixões é possível encontrar produtos de beleza de marcas como Avon e Boticário no barracão dos homens.

Não é incomum homens frequentarem os salões de beleza da currutela, não apenas para barbear-se e cortar o cabelo, mas também para alisá-lo e fazer as unhas dos pés e das mãos, como tive oportunidade de ver. Ao perceber meu estranhamento, um desses homens comenta: "é para não arranhar a mulherada, senão elas reclamam que machuca e estraga a roupa de cama delas". Para clientes que chegam do baixão, as manicures lançam mão de utensílios específicos, tais como lixas de parede utilizadas em obras (para lixar paredes) e giletes para tirar o excesso de pele a amaciar a sola dos pés.

Tudo se passa como se os homens procurassem (e se arrumassem para) as mulheres, não apenas porque seguissem os ditames de um código masculino no qual um homem precisa sexualmente de mulheres a fim de afirmar, perante si e os outros, a masculinidade, mas também porque precisa das mulheres para "(re)civilizar-se": "amansar-se" ou "não embrutecer", como eles costumam dizem. A dicotomia "mato"/primitivo/rústico" - "cidade/civilização/refinamento" se atualiza nos espaços laborais percebidos como mais masculinos ou femininos: sendo o trabalho no baixão (na extração do ouro) mais realizado pelos homens, e o trabalho na currutelas (reprodução) mais desempenhado por mulheres. [197]

Se o "mato" metonimicamente parece marcar o comportamento desses homens com virilidade e rusticidade, eles não podem prescindir, para

[197] As cozinheiras estão no baixão, mas realizam atividades de reprodução da força de trabalho.

sua própria reprodução, mesmo que simbólica, da relação com as mulheres, sob pena de perder a "humanidade" e mesmo a própria masculinidade: para serem homens e Homens necessitam das mulheres com sua relação metonímica com a cidade, a currutela, (localmente chamadas de "rua" em contraposição ao isolamento do mato), a civilidade, os laços sociais, a família, os confortos de um lar. Não parece ser sem motivo que os homens aqui deem tanto valor (emocional e financeiro) a coisas aparentemente tão pequenas, como uma boa refeição caseira, a roupa lavada e o cuidado com seus pertences, atividades sempre realizadas no garimpo pelas mulheres (para não falar do "favor sexual" que uma cozinheira no baixão pode prestar e dos "esquemas e plocs" que podem ser oferecidos por uma mulher desacompanhada na currutela).

Os homens não apenas pagam bem por estes serviços (especialmente quando desempenhados por uma mulher que não tem obrigação de oferecê-los), como podem interpretar sua prestação como forma de afeição, sendo, por exemplo, o pedido para lavar roupas uma estratégia de aproximação de uma mulher. Vimos menção a essa estratégia brevemente na fala de Baixinha, que se recusava a fazer isso justamente por não querer envolvimento emocional com outro homem que não seu amante. Aqui temos mais uma amostra da propalada afirmação das mulheres sobre a "carência dos garimpeiros" que "se apegam (emocionalmente) por qualquer coisa" e aos quais, se não se pretende um maior envolvimento emocional, é preciso "não colocar mau costume".

Mesmo no espaço de uma boate de garimpo, onde a troca de sexo por dinheiro é mais explícita, as mulheres não apenas representam essa "civilidade", como parecem ter uma boa margem de convencimento sobre o comportamento dos homens, que devem se portar ainda assim com cortesia e atender o máximo possível os pedidos e caprichos femininos. Lôra, ao me falar sobre sua primeira vez em uma boate de garimpo, me conta que os homens participaram de um bingo para concorrer à chance de ser o primeiro a dormir com uma recém-chegada no estabelecimento. Para além de minhas pressuposições iniciais sobre o possível mal-estar que essa forma de objetificação (também pressuposta inicialmente por mim) possa ter causado nela, Lôra, que foi para a boate consciente do que iria fazer (por vontade própria, mas contra a vontade da mãe que, da mesma forma que a mãe de Pâmela, também já havia "andando em garimpo"), me traz outra interpretação:

L Mas me conta esse negócio do leilão de mulher, como é isso?
LO: É Legal. Fazem bingo. É assim: chegou uma novata no cabaré eles faz um bingo. Aí o garimpeiro vai jogar o bingo pra ficar com a novata. É novata, todo mundo quer!
L: E você não se sentiu mal com isso?
LO: Se senti [*sic*], porque o cara que me comprou Jesus apaga a luz pro homem! Pense! Eu digo: não, vamos fazer leilão[198] de novo gente! Mas nada que um xampu, um condicionador, um sabonetinho...[*não resolvesse*]. Não foi só isso que resolveu não, a gilete foi muito boa pra tirar a barba, fazer o barbeador embaixo, tudo direitinho, porque Jesus! Mas depois que olharam pro caboclo, minha amiga, as mulher queriam ficar com o bofe! Cheiroso!! Eu digo: "Moço vamô dá um trato no teu visual agora!"
L: Ele não se importou? Aceitou?
LO: Ah porque já tinha comprado a mulher mais bonita lá e tal, o que que ele ia fazer?! Tudo o que eu queria! É isso que é bom aqui no garimpo, nós mulheres governa a situação, agora a feinha come mais do que as bonita.
L: Por quê?
LO: Porque todo o bagaço que eles dão elas pega. Aqui os homens não tem pena de dar o ouro pras mulher. (*Entrevista com Lôra, na casa de sua amiga D. Edite, Creporizão, Novembro de 2012*).

Segundo Lôra (e outras mulheres que conversei) no garimpo os homens não apenas não teriam "pena de dar ouro pras mulheres", como deixariam elas "governarem a situação", no sentido de estarem dispostos a

[198] Minha interlocutora explica que na verdade o que em geral chamam de "leilão" de mulheres recém-chegadas em uma boate no garimpo é um bingo. Assim, não seria o garimpeiro que dá o maior lance que passa a noite com a mulher, mas o homem que, tendo comprado uma cartela por um preço pré-fixado (igual para todos), seria agraciado pela "sorte". Isto parece corresponder mais fielmente ao que pude observar durante minha estadia nos garimpos. Durante esse tempo, não observei nenhuma espécie de leilão, ao passo que era comum a realização de bingos (de casas, carros, motos, anéis e gramas de ouro), dos quais, alguns, inclusive, participei. Lôra mesmo, apesar de ressaltar a diferença entre um e outro, utiliza ambos os termos com o mesmo significado expresso acima, o que parece corroborar a hipótese de que quando as pessoas se referem a "leilão" querem dizer "bingo". Nessa prática de realizar-se um bingo com as recém-chegadas, parece que o que se busca é maximizar-se os lucros não apenas do dono/a da boate, mas também da novata que poderá com isso mais rapidamente saldar sua dívida com este/a, caso a tenha contraído no deslocamento até os garimpos.

ser generosos e submeter-se aos desejos e caprichos dessas mulheres a fim de ficar com elas. Por outro lado, para bem "governar a situação" é preciso conhecer as regras do jogo. A própria Lôra é quem diz mais acima que as "mulheres brincam muito com a situação delas no garimpo", ou seja, com sua relativa vantagem frente à "carência dos garimpeiros". Veremos como esse jogo se dá em outro espaço de lazer, nas chamadas "serestas garimpeiras", templos de diversão e lugar de festa, com dança e música, onde homens e mulheres (especialmente os "desacompanhados") se encontram aos finais de semana para divertirem-se e onde pude visualizar mais claramente o que estou chamando de "lógica do acompanhamento" em ação.

4.8 Serestas garimpeiras

> Aos primeiros sinais do romper da aurora pus-me de pé, fui a janela, e pude ver o movimento que continuava grande, parece que aquelas pessoas festejavam dia e noite não sei o que, que tinham um que de desespero, naquele festejo tinha de tudo... Ah tinha! (Atiana Gomes, s/ d, p. 23).

Ao se aproximar o final de semana é possível perceber não só um aumento de movimentação de pessoas na currutela com muitas pessoas chegando do baixão (garimpeiros, cozinheiras, vendedores/as itinerantes), como uma verdadeira corrida aos salões de beleza e uma grande procura por cabeleireiras, manicures, depiladoras e maquiadoras que atendem a domicílio ou improvisam seus "salões" na frente de algum comércio cujo dono/a é seu conhecido. Unhas decoradas (com desenhos e apliques), maquiagem com henna e chapinha são os serviços mais procurados pelas mulheres.

Toda essa movimentação na currutela parece ter como objetivo as festas de final de semana, as chamadas "serestas". As serestas acontecem nas sextas-feiras ou nos sábados (às vezes nos dois dias) em lugares amplos com música ao vivo (tocada e cantada pelos "seresteiros") e som eletrônico e duram até altas horas da noite ou até acabar a energia da currutela (em geral fornecida por geradores que são desligados às 3hs da manhã). São nesses espaços que são realizados também os shows de artistas regionais, geralmente em datas especiais como o final do ano e os bingos de casas,

motos e gramas de ouro. São locais geridos por particulares e nas currutelas maiores, há mais de um espaço para as serestas onde as festas se alternam. No Creporizão havia pelo menos três desses lugares: um mais antigo, chamado “Museu”; uma lanchonete com um pátio muito amplo; e uma casa roxa que mais tarde virou uma boate e deixou de promover serestas.

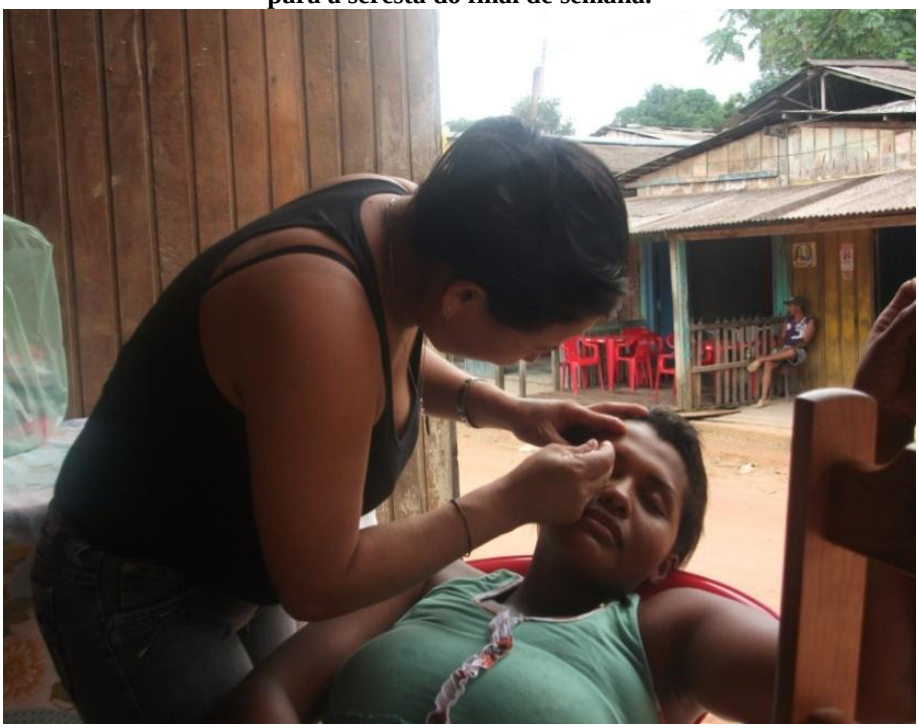
Figura 19 - Unhas decoradas de Pâmela.

Fonte: Acervo pessoal.

As serestas são hoje o principal local de encontro de homens e mulheres, especialmente os “solteiros”. É possível que no passado, quando havia mais “mulheres de boate” e menos “mulheres que fazem esquema” esse papel tenha sido mais e melhor desempenhado pelos cabarés. É nas serestas que podemos perceber claramente as “mulheres fazendo companhia” para os homens, que retribuem generosamente pagando tudo para elas. É praticamente impossível encontrar uma mulher de copo vazio, as bebidas, todas vendidas “a preço de garimpo”, ou seja, quase a preço de ouro, são despejadas fartamente nos copos e o desperdício é a regra. É

comum o homem pegar o copo de uma mulher, dizer que a cerveja está quente (mesmo que não esteja), jogar todo o conteúdo fora e encher novamente. Se um homem está junto de uma mulher (ficando/namorando com ela ou não) não se negará a pagar bebida para as amigas dela, ao menos até que essas se acompanhem. Logicamente é ofensivo que a mulher pague a própria bebida após ter sido convidada a sentar em uma mesa.

Figura 20 - Anita exercendo à céu aberto, seu ofício de "design de sobrancelhas", como ela mesma o denominou. Ela maquia com henna uma moça que se apronta para a seresta do final de semana.



Fonte: Acervo pessoal.

Como comentei no início desse capítulo, não foi (e nem poderia ter sido) imediatamente evidente para mim, o funcionamento desse código, o qual entendi substancialmente ao cometer gafes e passando por algumas "saias-justas". Mais do que uma discussão metodológica pormenorizada do que é ser mulher pesquisando em um universo essencialmente masculino, gostaria de trazer, a partir de um longo diário de campo de uma seresta frequentada por mim, alguns elementos para pensar a dinâmica das relações

homem-mulher no garimpo. Embora eu apareça como o ator principal desse diário (afinal não apenas foi escrito por mim, mas também mostra minha interação nesse espaço) procuro dar destaque aos meandros e sutilezas desse código generificado o qual se apresentou não apenas como um enigma inicial, mas também como uma armadilha para mim:

Figura 21 - Lôra "no salto" para a seresta.

Fonte: Acervo pessoal.

Sábado e domingo, 1º e 2 de Dezembro de 2012. Garimpo Água Branca – "A chave"

(...) Em seu bar, Lôra está pronta para a night: grosso cordão de ouro no pescoço, calça rosa colante, blusa igualmente ajustada ao corpo, salto alto plataforma e vamos todos para a seresta: eu, ela, seu namorado e Baixinha. Carlos, marceneiro amigo de Lôra, ficou no bar da frente jogando sinuca, exatamente onde estava o homem que trabalha

com Juvêncio, o que acho que é caminhoneiro – ele me viu enquanto estava na Lôra e acenou. Achamos uma mesa logo na entrada, mas ficamos de pé dançando. Um homem (?) começa a trazer muitas latinhas de cerveja para a mesa. Mal acabamos de tomar e ele traz mais.
Começo a dançar timidamente ao redor da mesa, enquanto Lôra dá um show. O caminhoneiro se aproxima, pára do meu lado, conversa comigo, parece que já está ficando bêbado. Começa a tocar funk (depois do tradicional tecnomelody ou tecnobrega[199]*). Lôra se empolga, "desce até o chão", apoias as mãos na mesa e empina a bunda (que já é naturalmente empinada. O apelido de Lôra na currutela, me diria Juvêncio, é Globeleza!), balança e treme o "popozão", o que deixa os homens ao redor embasbacados, mesmo assim, ninguém (que eu tenha visto) mexe com ela (afinal, ela está acompanhada). Dali a pouco o locutor anuncia um concurso de funk (masculino e feminino). Lógico que a aclamação é popular, feita aos gritos do nome ou apelido do/a concorrente em questão.*

Depois do concurso começa a tocar rock internacional, no estilo "embalos de sábado à noite". Meu cigarro acabou, tento comprar no bar, mas não vendem. Saio da seresta atrás de cigarro, compro no bar do conhaque, quando estou voltando vejo Carlos (marceneiro amigo de Lôra) e seu parceiro em frente à mesa de sinuca. Enquanto conversamos uns três homens se aproximam. Tento ser simpática e despistá-los. Enquanto faço isso, Carlos fica mudo, quase estático, não interfere nem parece ofendido com a interrupção do último homem, que ao que parece, é um próspero comerciante local.[200] *Depois, ele conta para seu amigo que "eu estou arrasando", e que "os cabra são cara-de-pau mesmo".*

Estou com fome e sono, resolvo pegar um caldo. Já estava quase indo embora quando aparece Diego, o mais jovem dos pilotos, (ele tem apenas 18 anos), meio perdido, me convida para dançar, aceito (e ele já sai de braço dado comigo lá da rua). Ele parece surpreso que eu saiba minimamente dançar, mesmo que pise no pé dele de vez em quando (e ele tropece no meu). Ele pega cerveja para nós, conversamos e dançamos mais um pouco. Baixinha passa pela gente, pisca o olho e cochicha no meu ouvido: "É teu namorado é?!" E eu respondo, quase ofendida: "Claro que não, eu não tenho namorados!". Ela segue sorrindo. Logo quero ir embora.

Diego me leva até a porta do hotel, e ainda chega a dizer que eu "só durmo sozinha porque quero". Volta para a festa. Eu tento entrar no

---

[199] Ritmos musicais da região norte do Brasil.
[200] Este homem desde tentava falar inglês comigo, como se eu fosse estrangeira. Mesmo alcoolizado ele sabia que eu era brasileira. Vi esse homem algumas vezes pela currutela. É comerciante, anda sempre bem vestido e parece ter dinheiro.

hotel, mas não acho de jeito nenhum a chave! Tento não me desesperar, tiro tudo da bolsa, reviso: nada! O problema é que não posso nem entrar no hotel, pois no chaveiro de cada hóspede há uma chave do quarto e outra da porta de entrada. Não quero esmurrar a porta e nem gritar pelo nome dos donos àquela hora da madrugada (mesmo porque não sei onde eles dormem – talvez no fundo da casa). O que fazer agora?!! Penso em 3 possibilidades: 1) Voltar para a festa e tentar localizar Lôra e pedir pouso; 2) encontrar outro hotel (que ainda esteja aberto, com recepcionista e vagas – o que aqui não parece ser o caso) e alugar um quarto para passar o resto da noite; ou 3) encontrar algum outro hóspede do hotel para que ele abra a porta da entrada para mim a fim de que eu chame os donos (sem fazer escândalo na porta) ou mesmo durma no sofá da recepção.

Volto para a seresta, clima de final de festa. Não encontro Lôra nem suas amigas, Diego está abraçado em uma menina e me acena com algum "despeito". Sem muita alternativa, tento contar para ele meu drama, mas ele está embriagado e acompanhado demais para se importar. Vejo Neguinha a dona de outro hotel, para a qual fui apresentada no bar da Lôra, explico a situação, mas Neguinha diz que seu hotel está lotado (o que é bem possível em dia de seresta). Um Sr. que agora mal consegue parar em pé (mas que está hospedado no mesmo hotel que eu, e que havia antes me tirado para dançar, e dias atrás me dado de presente uns chocolates), chega de novo para o meu lado. Explico porque não estou com disposição para dançar. Ele oferece seu quarto e imagino que ele queira que eu "divida" o quarto com ele (isso não fica claro). Não aceito, me afasto, sento em uma cadeira com ar de desolação (talvez eu tenha que ficar até o fim da seresta, até o dia amanhecer, na rua. O problema é que a energia da currutela acaba às 3 ou 4 da manhã e eu ficarei, além de na chuva, no escuro, o que não parece nada agradável).

Sentada e pensativa, se aproxima de mim um garimpeiro. Apesar de "bêbo", é muito educado, pergunta se pode sentar do meu lado, me chama de "patroa" e me oferece um guarda-chuva. Pega duas latinhas, quer me dar uma. Diz que não quer incomodar. Começa a tentar falar comigo, explico minha situação, ele oferece seu quartinho (não é em um hotel, mas uma peça alugada), diz que tem uma rede e uma cama, que ele dormiria na rede e deixaria a cama para mim e que "vai me respeitar". Agradeço e fico ali tentando buscar outra solução. Vejo o Sr., hóspede do hotel, indo em direção a porta, subitamente resolvo falar com ele, fazer uma contraproposta: ele abriria a porta do hotel para mim e, uma vez lá dentro, eu daria um jeito (deixei claro que esse jeito não incluía dividir o mesmo quarto). Quando nos afastamos alguém começou a brincar com ele, ele disse que voltava (e eu também fiz questão de frisar isso para a

voz desconhecida para evitar "mexericos"). Ele mal conseguia abrir a porta, mas quando entrou queria papo. Fui ríspida e saí em direção à cozinha, encostei a porta. Ele saiu do hotel. Na cozinha tentei chamar baixinho pelos donos, nada (infelizmente não sei onde eles dormem). Pelo corredor, tentei encontrar um quarto vazio, mas todos estavam fechados. Havia apenas uma peça com uma cama sem colchão que chovia dentro. Vou para sala. Decido que vou ficar ali no sofá, acordada, esperando os donos levantarem (felizmente eles acordam cedo).

Eis que surge novamente "o hóspede", deixa a porta semiaberta, achando que estou dormindo, não sabe se entra ou sai. Levanto, ele entra, senta do meu lado, tenta me abraçar, digo rispidamente para ele não me tocar, troco de sofá. Ele diz que não aceita que uma mulher durma num sofá (enquanto ele dorme em um quarto). Então insiste que eu pegue a chave, joga mesmo a chave para mim (a fim de que eu não desconfie que ele vai entrar dentro do quarto comigo). Começo a chorar, não de medo – bastava um grito meu que todos acordariam – mas de vergonha (como fui perder essa chave?! É muito azar! Que situação!) Ele percebe, deve pensar que estou com medo, diz que nunca forçaria uma mulher a ficar com ele, que eu já tinha dito que era casada, que ele respeitava e tal. Então abre a porta e vai para a rua. Ainda tento perguntar como ele vai ficar (sinto-me envergonhada por tê-lo ofendido), e ele, orgulhosa e também espertamente, me diz que vai dormir com uma mulher, que ela o está esperando, tem ciúmes dele e que não pode se demorar (para o bem dele quero acreditar que isso seja verdade!). Resolvo então entrar em seu quarto: uma boróca em cima da mesa, uma lata de cerveja aberta. A cama arrumada.

Durmo um sono leve. Acordo em seguida. Ainda não há luz, mas já se vê alguma claridade da manhã que se aproxima. No corredor, um homem (cujo rosto não é possível ver no escuro) espera sua vez para ir ao banheiro (há dois banheiros coletivos). Abro a porta do outro banheiro e mal avisto um homem que dorme sentado em cima da privada, com as calças abaixadas: era "o hóspede"! Fecho a porta assustada, pergunto para o homem no corredor se os donos já acordaram. Ele diz que não. Retorno ao quarto. Não há nada que eu possa fazer (como vou tirar um homem nu do banheiro e devolvê-lo a seu quarto sem que ele ficasse ofendido ou envergonhado?). Eu teria que esperar os donos levantarem, explicar a situação e torcer para terem outra chave ou sair, mesmo insone, à procura de minha chave. Cochilei, ouvi barulhos no corredor, levantei: "as donas do hotel estão acordando". Vou direto falar com elas. Uma delas chama um rapaz. Digo que a culpa é minha, que perdi minha chave e que ele me deu a dele, dizendo que iria dormir em outro lugar, que não sabia onde eles dormiam para acordá-los.

Já no meu quarto (havia uma chave reserva), escuto um homem acordá-lo e devolvê-lo a seu quarto. Sinto-me envergonhada, por mim e pelo pobre senhor. Tento dormir mais, mas durmo pouco. Antes do meio dia estou de pé. O pagode lá na rua (e as duas crianças que correm pelos corredores do hotel, somado aos gritos de uma das donas com eles) não permite muito sossego. Com vergonha, saio do quarto. Não há chave reserva da porta da frente. Saio para almoçar e para procurar minha chave. Passo na loja do telefone. Nada. Decido almoçar no restaurante de Jucelino.

Ao lado vejo o menino do cyber. Pergunto, se, por acaso, não deixei uma chave lá ontem. Resposta afirmativa, pergunto: "você estava na festa ontem? Por que não me alcançou a chave?" Ele: "eu não tinha certeza que era sua e também porque você estava acompanhada". Na hora rebato, tentando controlar a raiva: "mas você não sabe que eu não me acompanho com ninguém?! Eu saio, bebo, danço, mas não fico com ninguém!". Ele: "eu sei, mas (receava se aproximar) não por você, mas pelo homem, pode não gostar... e eu não quero confusão. Sabe como é o garimpo...." Sim, eu estou sentindo na pele como é o garimpo!

O tema central aqui parece ser o do "acompanhamento de homens e mulheres no garimpo", o mesmo que tratamos no início desse capítulo e que coordena uma série de relações de gênero, orientando um código de conduta para a interação de homens e mulheres, especialmente em situações de lazer. Foi através dessa "situação limite" que pude retrospectivamente melhor compreender o comportamento de Pedrinho, um canoeiro humilde, que me levou para outra seresta em outra currutela tempos atrás (o mesmo que me advertiu de aceitar tudo o que os garimpeiros me oferecessem, a fim de não ofendê-los, mesmo que descartasse tais coisas depois). Naquele momento Pedrinho se portava como meu "guardião" e "responsável", me levando para a festa, me acompanhando todo o tempo e inclusive fazendo questão de me deixar na porta do hotel. Sua presença parecia impedir que qualquer outro homem se aproximasse de mim, afinal eu havia chegado à festa com ele. Apenas em um único momento ele foi "desafiado" por outro homem: um rapaz simples, pequeno funcionário de uma casa de compra de ouro, ou seja, um *igual* em termos de status pecuniário e idade. Este rapaz fez questão de dizer que Pedrinho "estava sendo privilegiado" pelo simples fato de estar na minha companhia.

Nessa outra ocasião eu havia chegado à seresta na companhia de um grupo, com mulheres solteiras (não amigadas ou casadas) e que

ocasionalmente faziam “ploc” como Lôra e Baixinha, e não permaneci todo o tempo com elas: tentei ser simpática e conversar com muitas pessoas, sempre fazendo questão de tentar pagar minha conta, como que para estabelecer fronteiras pessoais e sinalizar que eu era “avulsa”, ou seja, não estava interessada em me acompanhar com ninguém. Mesmo que esse tenha sido o meu comportamento em todo o trabalho de campo, especialmente nos momentos em que viajava sozinha, foi no espaço das serestas, que o imperativo da “companhia” mostrou-se mais forte. Não apenas no número de “cantadas” dos homens (isso se deu também em outras situações), mas no controle e “leitura” social das demais pessoas que compartilhavam esse código. Foi assim que Baixinha brincou que eu, apenas por não ter recusado o convite de dançar com Diego, havia “arrumado um namorado” e que o “menino do cyber”, ao me ver conversando com algum homem (não sei qual deles ele julgou eu estar acompanhada, afinal conversei com tantos) teve receio de se aproximar para entregar minha chave. Mal ele sabia a confusão que seu temor iria me causar!

Estupefata, cheguei a duvidar de seu motivo alegado: quem sabe ele não me entregou a chave para me testar? Ou seja, para saber no dia seguinte, onde (e com quem) eu fui “dormir”, já que, a princípio, não teria como entrar no hotel sem chave? Mesmo que isso fosse verdade, não parece excluir o imperativo da companhia: ele apostava (mesmo que internamente) que eu iria me acompanhar com alguém, afinal é o que fazem as “mulheres desacompanhadas” no garimpo, cuja generosidade masculina recai sobremaneira. Quem *quer* e quem *pode* resistir ao ouro? Que mulher seria boba de recusar a possibilidade de um agrado estando desacompanhada? E mais: o que quer uma mulher desacompanhada no garimpo e particularmente, em uma seresta?

O receio de se aproximar, mesmo que apenas para entregar uma chave, “não por mim, mas pelo homem”, não é, de modo algum, injustificado e aproxima-se da reação de Carlos (o marceneiro amigo de Lôra) frente ao comerciante rico que me joga uma cantada enquanto eu conversava com aquele. Carlos não se intrometeu porque afinal não estava me acompanhando, nem claramente pagando nada para mim. Além disso, o bom status pecuniário do comerciante parecia dar a ele alguma preferência de aproximação, critério citado por Lôra e em geral levado a sério (para evitar “confusão”) pelos homens no garimpo. Já vimos como tudo isso parece derivado do “rodar o peão” das boates de garimpo, principal motivo alegado de “confusão” e crimes na currutela. Patrícia já havia me dito que é

possível “rodar um peão” fora de um cabaré, afinal essa lógica parece ultrapassar os espaços específicos para a prostituição, espraiando-se, com algumas adaptações, sobretudo nas serestas.

Como vimos mais acima, se às mulheres que estão fora da boate não é exigido igualar todos os homens segundo o critério monetário (elas podem decidir com *quem* “ficar”, *quando* e *se* e *por* quanto), para os homens parece se manter uma hierarquia que eles buscam respeitar tanto dentro como fora de uma boate, através da qual o homem que está com mais dinheiro ou ouro têm a preferência na companhia das mulheres.

Contudo agora podemos compreender mais claramente que a liberdade de escolha da mulher fora da boate, embora seja ampla, não é irrestrita: se dá no limite da observação dessa hierarquia masculina. Isto não quer dizer que as mulheres sejam obrigadas a se acompanhar com os homens mais ricos, se não quiserem, mas que não poderão desfrutar plenamente de seus agrados e presentes se não estiverem dispostas a ter uma relação mais íntima com eles, preterindo-o por outro homem, sob pena de “dar confusão”. No contexto limitado de uma seresta, isso significa que não poderão beber e consumir a noite toda à custa do dinheiro de um homem, se percebendo seu interesse, não estiverem dispostas a corresponder e terminarem a noite com outro. Por isso minhas interlocutoras que flertam com a prostituição apresentam algumas táticas para não deixar dúvida quanto a seus próprios interesses: ao ser convidada para beber com algum homem em uma mesa dizer claramente que está ali só para “fazer companhia” (no sentido literal do termo), que “não tem nada a ver”, e “pedir comida e bebida” para um homem caso estejam dispostas a receber alguma proposta de “esquema”.

4.9 Regras e reciprocidades: interesses e dons nas relações garimpeiras.

Interessou-nos neste capítulo compreender o modo de vida dos garimpos em um aspecto pouco abordado tanto pela bibliografia acadêmica quanto pela literatura: a dinâmica do relacionamento entre homens e mulheres nesses espaços. Vimos como o código de conduta generificado do garimpo (não escrito, do senso comum, de um *habitus* garimpeiro) parte de uma lógica englobante, que denominei “lógica do acompanhamento” no qual o “rodar peão” apresenta-se como interdição máxima neste código que orienta o bom relacionamento entre homens e mulheres. Observamos como esse é manejado por diferentes atores em espaços variados, tendo, ao que

parece, o “rodar peão” escapado das portas das boates/cabarés para orientar, a partir do que é interdito, as interações nos baixões, nos bares, nas festas, em suma: nos espaços em que se apresenta a virtualidade possível da troca de sexo por dinheiro, que extrapola cada vez mais o espaço tradicional das boates/cabarés de garimpo e as definições locais do que seja prostituição.

O “acompanhamento” parece ser uma linguagem das relações entre os gêneros no garimpo e conta especialmente com “homens que não tem dó de gastar com as mulheres” e mulheres que podem “flertar com a prostituição”. A análise do que seja “rodar um peão” em diferentes contextos, não apenas nas boates (pelas mulheres de boate), mas nos baixões (pelas cozinheiras solteiras) e nas serestas (pelas mulheres desacompanhadas) foi ilustrativo não apenas da dinâmica das trocas entre sexo e dinheiro, mas das próprias relações entre homens e mulheres no garimpo, marcadas pelo jogo da dádiva e da honra entre eles.

“Rodar peão”, prerrogativa feminina de mulheres solteiras e desacompanhadas e interdição máxima no código de conduta entre os gêneros no garimpo, não é apenas a quebra de uma regra pura e simples, um mal entendido nos interesses momentânea ou permanentemente distintos de homens e mulheres, mas joga luz sobre um pacto de reciprocidade entre os gêneros nos espaços em que se apresenta. Nesse sentido, “rodar peão” é parte de uma gramática cujas regras são de conhecimento das pessoas que vivem e transitam pelos garimpos e que se coloca em prática nas interações dinâmicas entre homens e mulheres a partir da “linguagem do acompanhamento”. Vimos como as “regras para se acompanhar” variam nas boates, nos baixões e nas serestas, e envolvem a virtualidade da troca de sexo por dinheiro, ouro, agrados, ou préstimos.

Não pretendo aqui retomar exaustivamente a literatura clássica sobre honra em Pitt-Rivers (1973) e em Pierre Bourdieu (1973) onde a honra masculina passa em grande medida pelo controle familiar da sexualidade das mulheres. As críticas a esse modelo “mediterrâneo” são conhecidas e apontam para a criação de estereótipos do “homem macho” e da “mulher submissa”.[201] No entanto, nossa etnografia leva a discussão sobre regras e reciprocidades na relação entre homens e mulheres que se aproximam aos trabalhos de Cynthia Sarti (1989) e Claudia Fonseca (2000) entre classes populares no Brasil, nos quais a noção de honra e vergonha se atualizam a

[201] Para uma análise cuidadosa dessas críticas, que apontam para uma simplificação e certo etnocentrismo desse modelo, ver Fonseca (2000).

partir de contextos específicos e na vivência dessas relações pelos sujeitos. Veremos o que essa bibliografia pode nos auxiliar na compreensão das relações de gênero nos garimpos.

4.9.1 Pacto conjugal: regras da casa

Cynthia Sarti (1989) ao tratar das relações de gênero em um bairro da periferia de São Paulo inicia o texto tratando da noção de reciprocidade nessas relações. Concordamos com a autora de que a reciprocidade, enquanto um princípio de organização social, só pode ser entendida em termos relacionais, logo, as identidades de gênero não tem uma propriedade substantiva, mas são definidas na própria relação na qual cada lado tem uma parte a desempenhar. Isso nos leva ao desempenho de papéis sexuais recíprocos e hierárquicos dentro da família, através dos quais o homem (marido), estaria ligado ao espaço público da rua e do mundo do trabalho (produção), sendo pensado como provedor de bens materiais e de respeitabilidade, enquanto a mulher estaria mais atrelada ao espaço doméstico, sendo responsável pela reprodução, não apenas biológica (fundamental para sua identidade de mãe e esposa dedicada), mas das condições sociais mesmas que permitem o arranjo (cuidado dos filhos, do marido e da casa).

Cynthia Sarti (1989) traz a reflexão de Luiz Fernando Dias Duarte (1986) para tratar da complementaridade hierárquica desta relação onde o elemento homem/marido engloba hierarquicamente o elemento mulher. "*Este último apresenta-se subordinado àquele: interno, em relação à sua exterioridade; privado, em relação a seu caráter mais público; natural, em relação a seu caráter mais social"* (SARTI, 1989, p. 40). Desta forma a família estaria marcada por relações de complementaridade e hierarquia expressa por uma espécie de pacto de reciprocidade, ou pacto conjugal entre os parceiros no qual o exercício da sexualidade de um e outro é marcado por um duplo código moral sexual, diferente para homens e mulheres. Segundo a autora:

> O desempenho do papel masculino de provedor e pai/marido responsável aparece como condição para uma sexualidade considerada satisfatória. A sexualidade é pensada como uma relação complementar e recíproca, onde o corpo feminino é instrumentalizado como objeto de troca, aparecendo como uma retribuição. Ela, que faz a mediação com o mundo físico,

> procriando e alimentando a família (é ela quem cozinha), dá seu corpo em retribuição ao que o homem, mediador entre ela e o mundo social, lhe dá: a garantia de sua sobrevivência material e a respeitabilidade de uma condição familiar que a situa socialmente e lhe confere identidade. A sexualidade aparece como uma dimensão contida e subjugada ao projeto familiar. (ibidem, p. 42).

Vimos como alguns homens e mulheres no garimpo concebem esse pacto e vivenciam esses papéis sociais em suas vidas. Algumas mulheres inclusive falaram claramente sobre as regras que regem esse código de reciprocidade.

Poderíamos dizer que a fronteira entre mercado (sexual) e família inicialmente remeteria às fronteiras entre as mulheres, às clivagens do "ser mulher" a partir de um eixo básico de identificação: mãe de família/mulher de vida fácil (SARTI, 1989). Não obstante, a autora relata a proximidade de suas entrevistadas, mulheres de classe popular, com a prostituição, sendo essa "um espectro que simbolicamente ronda sua existência", marcada pela flexibilidade de julgamento moral em muitos casos, mas também por uma forma de organização espacial do bairro estudado, a prostituição sendo realizada para além de seus limites. Nos garimpos, espaços formados por uma currutela de apenas algumas ruas e unidades produtivas mais ou menos distantes daquela, não existem obviamente "bairros" nem "zonas" que concentram a prostituição. O tamanho diminuto de sua população de *de-moradores*, bem como a grande mobilidade destes entre outros garimpos da região, faz com que rapidamente seus *de-moradores* busquem e troquem informações sobre algum indivíduo recém-chegado.

É impossível para o/a recém-chegado/a passar despercebido/a e/ou ocultar por muito tempo suas atividades do restante do grupo, mesmo que passe mais tempo nos baixões do que na currutela: seus colegas de trabalho também transitam e trocam informações com as pessoas na currutela. Aliás, essa parecia ser uma maneira de tentar controlar a troca de informações por parte de um indivíduo: é mais difícil (mas não impossível) saber o que se passa em um baixão distante do que numa pequena currutela. Quanto à prostituição, é mais complicado saber ao certo se uma cozinheira de baixão (ou uma mulher que transita muito pelos garimpos, tais como as que vendem produtos e serviços nos baixões) a realiza, do que alguma mulher que vive e trabalha no vilarejo. Não obstante, chamou-me mais a atenção a

flexibilidade de julgamento moral do que a tentativa de ocultar uma *identidade deteriorada* enquanto um estigma, nos moldes da análise de Erving Goffman (1982).

É possível também que as tentativas de ocultação da prostituição se dê para grande parte das mulheres que a realizam (especialmente para aquelas cujos filhos e familiares estão fora do garimpo) mais no eixo "rua(cidade)-mato(garimpo)", do que dentro de algum garimpo particular. Nesse sentido, como vimos, o próprio fato delas estarem em garimpos constitui-se, para as pessoas "de fora", em um motivo de estigmatização ("as pessoas na cidade acham que toda a mulher vai para o garimpo - só - para se prostituir"). Vimos como isso se deve em grande parte à própria concepção dos garimpos (no Suriname, no Brasil, e quiçá em outros países amazônicos com alto trânsito de brasileiros) como espaços originalmente formados por "putas e peões".

A flexibilidade do julgamento moral nos garimpos observados se refere não apenas à prostituição propriamente dita (bastante comum, relativamente aceita, e funcionando mesmo como uma espécie de senha para uma identidade garimpeira nos moldes de um "mito fundador"), mas a virtualidade da troca de sexo por dinheiro, agrados, favores e préstimos masculinos, realizada pela mulher "solteira", isto é, desacompanhada, sem um vínculo conjugal com um homem específico.

Isto parece colocar a flexibilidade do que seja mesmo prostituição de acordo com diferentes pontos de vista. É assim que, por exemplo, ao que o sargento do posto da polícia militar de uma currutela denominou de "prostituição adolescente" e "prostituição generalizada", pode ser visto pelas jovens e suas mães (como quis denunciar o sargento) como um namoro onde se trocam diferentes dons. Em um relacionamento, a expectativa de obter algum tipo de ajuda financeira, por parte da mulher, aparece como correlata a um conhecimento tácito, bastante naturalizado, por parte dos homens de que as mulheres preferem os garimpeiros "bamburrados" ou com bom status pecuniário. Vimos mesmo como garimpeiros "blefados" pareciam "tirar o time de campo" frente àqueles na disputa por uma mesma mulher a fim de evitar que ela "rode o peão" "endinheirado" desencadeando uma situação de violência.

Obviamente aqui estamos falando de hierarquia não apenas entre homens e mulheres, mas principalmente entre homens. No entanto, é preciso ter em mente que essa hierarquia é tanto menos radical e excludente quanto

mais inseguras e ainda não estruturadas, isto é, relativamente indiferenciadas e aberta a todos, sejam as condições e os meios de se obter recursos no garimpo. Vimos como a garimpagem, em muitos garimpos, ainda é uma atividade de grande risco econômico, e que por isso "o bamburrado de hoje pode ser o blefado de amanhã" (e vice-versa). Soma-se a isto a maneira masculina costumeira de se gastar o ouro ou o dinheiro (o consumo conspícuo com mulheres, festas e bebidas) e se terá uma situação de maior mobilidade social (talvez fosse melhor falar "flutuação social momentânea") para os mesmos homens caso eles estivessem engajados em outras atividades econômicas que não a garimpagem.

Vimos também como em interações face a face como as que ocorrem nas serestas garimpeiras, onde se pode observar o jogo da conquista entre homens e mulheres, é inadmissível uma mulher pagar seu consumo quando na companhia de um homem, assim como é desonroso e descortês um homem querer que ela "vá para cama" com ele apenas porque ele pagou seus gastos (e isto parece diferenciar, ao menos aos olhos de mulheres como Baixinha, o garimpeiro do homem da cidade). Oferecer dons é prerrogativa masculina, assim como aceitá-los é a contraparte feminina, mas retribuí-los, neste caso, é uma decisão da mulher. Diferente do espaço do cabaré, na seresta, nada a obriga a retribuição sob a forma de uma relação sexual, desde que ela "não rode o peão", isto é, que não o desonre publicamente perante os outros, ficando com outro homem no fim da festa. Se existe alguma obrigatoriedade de retribuição aqui, ela não seria na forma de sexo, mas de respeito.

Poderíamos talvez dizer que, para o homem, ter sido "rodado" é como passar por "corno", por "trouxa", ter sido "enganado", "usado" por uma mulher que gerou falsas expectativas se aproveitando, sentimental, mas também economicamente dele. O problema aqui não seria a quebra do pacto conjugal através do adultério da mulher, tendo em vista que nesse jogo de conquista as relações não estão ainda assentadas em obrigações conjugais, familiares, recíprocas. No entanto, ter sido "rodado" por uma mulher que se busca conquistar, é um golpe contra a honra masculina, nesse sentido, semelhante ao ter sido "chifrado" pela esposa. Mesmo em contextos diferentes (nas casas ou nas serestas), existem expectativas de reciprocidade para ambas as partes, regras de conduta para *boas relações* entre os gêneros.

O interessante é que no garimpo o "rodar peão" apareça em geral como mais problemático do que o adultério feminino em uma relação conjugal. Semelhante ao encontrado por Claudia Fonseca (2000) em vilas de

classes populares em Porto Alegre/RS é recorrente as referências à infidelidade feminina e mesmo piadas e brincadeiras sobre "mulheres malandras"[202] e homens "cornudos".[203] De forma intrigante não observei nenhuma forma de humor com mulheres traídas, mulheres que "rodam peões" ou peões assim rodados. Claudia Fonseca apresenta uma síntese de como o humor tem sido analisado por diferentes autores, destacando que o humor pode tanto reforçar a autoridade convencional, quanto minar tal autoridade.

> O humor apresenta-se como uma entrada conveniente para os discursos alternativos que tenderiam a ser esquecidos por uma metodologia centrada na "norma hegemônica". Não ousaríamos dizer que a "chave" das relações homem-mulher na Vila São João se encontre nas piadas e no humor licencioso. Aí aparecem representações também estereotipadas, mas com a vantagem de serem diferentes dos estereótipos presentes no discurso normativo. Ajudam assim a subverter algo da lógica jurídica de muitos modelos teórico-metodológicos que procuram interpretar a experiência das pessoas em termos de leis unívocas. Foi, portanto, a partir do humor, junto com fofocas e outros discursos "espontâneos", que procuramos construir a lógica, subjacente à criatividade cotidiana (...) das relações de gênero nesse bairro urbano. (FONSECA, 2000, p. 138-139).

---

[202] A mulher que no pacto de reciprocidade conjugal não dá sua contraparte esperada, ou seja, não dá ao homem que a sustenta o monopólio de suas atenções sexuais (FONSECA, 2000).

[203] No garimpo é comum brincadeiras com homens casados que demoram em retornar a suas casas no campo ou na cidade. É dito que a mulher já arranjou outro ou que o "Ricardão" (forma genérica e bastante difundida no Brasil para se referir a qualquer amante feminino) frequenta a sua casa. Escutei também algumas piadas sobre chifres. Em uma delas, contada por D. Deja, um casal de velhinhos vai ao médico porque ele, já meio surdo, está sentindo coceira no pênis. O médico diagnostica "cifra" (*sic*, imagino que seja sífilis) no sangue e receita um remédio, um tal LX914. Saindo do consultório, o velho pergunta para a velha: "mas o que foi mesmo que o Dr. disse que eu tenho?". Ao que a velha resmunga: "Um veio caduco desse! Tu não viu quando o Dr. disse que tu tá com chifre no sangue?! E é desde 1914!".

Assim, Claudia Fonseca contrapõe a uma imagem unívoca da moralidade convencional, a partir da qual noções de honra masculina estariam necessariamente ligadas à subserviência das mulheres e piadas sobre cornos à dominação masculina, discursos alternativos a partir dos quais homens e mulheres manipulam imagens de honra masculina. Se isto parece também acontecer nos garimpos do Tapajós, resta-nos uma última questão: o que estaria nos dizendo, dentro desses garimpos, a lógica do acompanhamento e o "rodar peão" dentro dessa lógica?

Por tudo o que já foi dito ao longo deste trabalho, podemos postular que estamos claramente no território da honra masculina, uma honra construída sobre noções de virilidade que positiva o gasto com as mulheres, generosamente recompensadas pela simples companhia (quanto mais por eventuais préstimos e favores, tais como a lavagem de roupas, cuidado de seus pertences e serviços sexuais). A despeito de modificações devedoras em grande parte do "envelhecimento" de currutelas que persistiram à grande febre do ouro dos anos 80 (tais como o nascimento de novas gerações no garimpo, os cultos pentecostais e um processo maior de fixação de *de-moradores* em currutelas que se tornam comunidades com moradores antigos), vimos como o "rodar peão" parece ter transbordado dos cabarés, templos por excelência de um consumo conspícuo masculino, para outros espaços, tais como os baixões e as serestas.

Ao sair das portas dos cabarés, onde as mulheres não poderiam diferenciar os homens que não por critérios econômicos (fazer programas com quem oferece mais), essa lógica permite as mulheres continuar utilizando a sexualidade em seu benefício, a fim de obter vantagens materiais, seja através da cortesia cavalheiresca de homens que se oferecem para pagar coisas a elas, seja através da possibilidade de flertar com a prostituição de forma mais autônoma (através da realização dos *plocs* e *esquemas*, se elas assim desejarem), virtualidade sempre presente no horizonte de homens que embora digam que "a mulher não tem preço" sempre oferecem "um agrado".

Há certa semelhança entre esse comportamento cortês dos garimpeiros com as mulheres desacompanhadas e a atitude do que muitas prostitutas na cidade chamam de "cliente amante", ou seja, o cliente que, em geral conhecido de algum tempo, não paga os serviços sexuais diretamente, através da troca imediata entre sexo e dinheiro, mas prefere não apenas retribuir através de agrados e presentes (que em geral ultrapassam o valor do programa), como, quando o fazem através do dinheiro, preferem utilizar

táticas sutis como deixar o dinheiro discretamente em algum lugar do quarto, como embaixo de um travesseiro. Esta atitude permite que tanto a mulher possa pedir dinheiro adiantado para o homem (sem pagar imediatamente com um programa), quanto ao homem procurar a mulher deixando para pagá-la depois. No garimpo esse tipo de cliente é chamado de "amigo especial", uma prerrogativa de mulheres desacompanhadas, cuja relação de "amizade" inclui em geral outros serviços como a lavagem de roupas e o cuidado com os pertences do homem e pode evoluir ou não para um amigamento com coabitação.

Vimos como algumas mulheres, como Baixinha, por exemplo, preferem não estabelecer esse tipo de relação, cobrando o valor do esquema adiantado e não aceitando que o homem deixe roupas para lavar, em uma sentença: "não dando confiança para não colocar mau costume". É importante lembrar que Baixinha já tem um amante, um homem casado com o qual não divide o mesmo teto, mas que de tempos em tempos a procura e que "a ajuda". Mesmo assim, ela faz esquemas "quando pinta" e quando ele não está presente, para não magoá-lo (ela diz que gostaria que ele se separasse da esposa para ficar com ela). Não seria ir demasiado longe pensar que esse homem é um amigo especial pelo qual Baixinha nutre sentimentos de afeição. Mesmo assim ela não dispensa os *esquemas*, que prefere manter em um nível mais profissional. Seu amante sabe que ela continua a fazer *esquemas* embora ela negue ("os outros contam, mas é a minha palavra contra a deles") e isto não parece gerar nenhuma sanção, estigma ou escândalo público (ela não é taxada nem de prostituta, nem de adúltera. Sua imagem pública é a de uma mulher que trabalha como atendente em um bar). Nem interrompe o circuito de dádivas entre ela e esse homem.

Poder-se-ia objetar que o estigma de corno não recai nesse homem porque ele não tem uma relação conjugal com ela, sendo ele um homem casado que "corneia"[204] a esposa. Embora o argumento seja válido, isso não obscurece a margem de liberdade com que Baixinha agencia seu próprio corpo e sexualidade a fim de satisfazer desejos materiais, afetivos e sexuais em relações que estabelece com diferentes homens, segundo sua vontade e as possibilidades locais do que Zelizer (2009) chama de boas relações. Lembremo-nos que Baixinha diz escolher seus clientes de esquema, "não ficando com qualquer um", isso pressupõe que além do valor do esquema, ela possa, vez por outra, obter alguma satisfação sexual de alguma cliente

[204] *Cornear*: Pôr "cornos".

pelo qual sinta atração. A liberdade com que mulheres como ela exercem sua sexualidade parece aproximar-se da de homens como o amante de Baixinha, com a vantagem de que não cabe a elas o papel "provedor masculino", embora elas possam (e em geral o fazem) redirecionar seus ganhos (obtidos dentro e fora da prostituição) para os filhos ou outros parentes consanguíneos, tomados para si como de sua responsabilidade e dependência.

Em geral, as mulheres que fazem *esquemas/ploc* com quem conversei, não parecem prescindir de ter um ou outro "amigo especial" (que não são, necessariamente, homens casados). Pelo contrário, parecem preferi-los aos simples clientes, cujo trato é mais impessoal e onde se corre o risco do homem ser descortês. Muitas mulheres, mesmo flertando com a prostituição, reclamam de homens que "porque acham que estão pagando podem tudo" ou que as tratam como "prostitutas". Esses homens são desprezados pelas mulheres no garimpo, que dizem de forma algo misteriosa e vaga, que o problema é que "eles não têm costume" ou que "não têm costume de estar assim com as mulheres". Não parece demasiado imaginar que esse "costume" diga respeito ao conhecimento e compartilhamento de um código de conduta garimpeiro. Assim, esses homens não teriam "costume de garimpo". Seria o que na linguagem garimpeira, como já vimos, chama-se *brabo*, isto é, cru, inexperiente não apenas nas técnicas de garimpagem, mas no código social do garimpo, que deve se *amansar* com o tempo e a experiência sob pena de sofrer alguma sanção. E estamos vendo como esse código do garimpo, pleno de noções de honra masculina, relaciona-se com as mulheres.

Quando os homens ofertam algo a uma mulher *desacompanhada* no garimpo (o pagamento de uma refeição, de bebidas, um cordão de ouro, uma bijuteria etc.), não apenas agem de acordo com uma noção de honra masculina (garimpeira), mas parecem iniciar um jogo generificado de dádiva, em que a reação da mulher dará os contornos do tipo de interação a seguir. É esperado que a mulher aceite essa oferta, um ato aparentemente "desinteressado", mas parte dela a decisão sobre *se* e *como* se dará uma retribuição a partir de sua avaliação da intencionalidade do outro e de seus próprios "interesses".

Aqui é importante ressaltar como interesse e dom articulam-se nessas trocas. É sabido que a dádiva pressupõe a obrigatoriedade de dar-receber-retribuir e exige certa defasagem temporal na contraprestação (contradádiva), sem a qual se torna simples pagamento característico de uma

troca mercantil (MAUSS, 1974). Na dádiva sempre há troca entre as partes, mas essa troca não pode ser encarada como equivalência, um "toma lá da cá", pois assim pouco se difere da troca comercial, prestação monetária cujo objetivo é o lucro e o interesse material. Na dádiva o objetivo central é a criação de vínculos, mesmo que os bens materiais estejam amplamente envolvidos: os bens a serviço das relações (GODBOUT, 1999).

Pierre Bourdieu (2007) em "Razões Práticas" constrói uma teoria para a ação prática debruçando-se sobre as questões relativas ao interesse e a uma economia que não se confundem com a economia econômica, mercantil. Partindo do princípio filosófico que nenhum ato humano é sem razão, Bourdieu irá especificar o que entende por interesse, num diálogo velado, mas constante com a teoria da escolha racional. Bourdieu define interesse a partir da noção de *illusio*, que podemos grosso modo definir aqui como o interesse em um jogo, estar participando de um jogo, não ser indiferente à ele, ou seja, investir a libido em um jogo cujo jogador tenha interesse em jogar.

Para Sahlins (2004, p. 310) "a palavra interesse deriva de uma construção verbal impessoal em latim, que significa 'isso faz a diferença'". Assim, o interesse em alguma coisa é a diferença que ela faz para alguém. Por sua vez, a libido é parte fundamental da *illusio*, e Bourdieu nos mostra que o mundo social constitui a libido biológica (uma pulsão indiferenciada) em libido social, através de um trabalho de socialização da libido que transforma as pulsões em interesses específicos.

É aqui que aparece a noção de *habitus*, onde um corpo socializado estrutura a percepção do mundo e a ação neste mundo. Para Bourdieu, os agentes sociais têm estratégias que só muito raramente estão assentadas em uma verdadeira intenção estratégica. De acordo com o autor, o agente social imbuído de um *habitus* específico, joga o jogo social da seguinte forma:

> Ele não se coloca esse futuro (*NA: que pensaríamos estratégico*) em um projeto (posso correr ou não para a direita): ele joga a bola pela esquerda porque seu adversário vai pela direita, porque de algum modo ele está à direita. Ele se decide em função de um quase-presente inscrito no presente. (BOURDIEU, 2007, p. 145).

É desta maneira que podemos talvez melhor compreender o ato desinteressado de se ofertar coisas às mulheres desacompanhadas no garimpo. Inserido em um código de honra masculino marcado pela virilidade e generosidade, a oferta, antes de tudo, faz parte de um *habitus* garimpeiro e mostra o interesse em estar participando de um jogo, um jogo generificado que orienta as relações de gênero a partir da "lógica do acompanhamento". Tudo se passa como se uma mulher desacompanhada, fora de seu espaço simbolicamente próprio (a casa), colocasse o homem na obrigação de ser generoso ("se ela está à direita, ele orientado pelo habitus, vai pela esquerda"). Isto não exclui a esperança de uma futura retribuição, seja na forma de uma amizade simples, seja na forma de algum relacionamento amoroso-sexual. Em ambos há a troca de bens, favores e préstimos que não podem (e não devem) ser imediatamente quantificados, pois o interesse maior está na manutenção da relação.

O complicador aqui parece ser as relações de prostituição e suas "variantes", no garimpo. Ou, melhor dito, quando a troca é explicitada, sendo objeto de negociação e/ou cálculo entre as partes. Se na prostituição realizada nas boates a troca econômica é clara – lembremo-nos que a as mulheres ali não podem diferenciar os homens que não por critérios econômicos, afeto e dinheiro idealmente não se misturam, há sanções para essa mistura ali vista como indevida e que, não obstante, acontece com frequência –, a situação fica nebulosa fora de suas portas.

Sem a obrigatoriedade da troca imediata e bastante impessoal entre sexo e dinheiro, mulheres que fazem *ploc/esquemas*, têm *amigos especiais* ou *namoram no Real*, não apenas não auferem todos os seus lucros dessa forma (diferente da mulher de boate), como parecem misturar afeto e dinheiro nessas relações, que, se não se enquadram em uma relação conjugal com coabitação, também não se equivalem totalmente à prostituição enquanto mercado onde a racionalização da troca econômica impera. Essas mulheres escolhem (e não apenas por motivos econômicos) os homens com quem trocam sexo e dinheiro, e muitas vezes marcam alguns deles como "seus": seus *namorados*, seus *amigos* (especiais), seus amantes, seus "*maridos*", o que não as impede de continuarem fazendo *ploc/esquemas* com outros homens, mesmo que "escondidas" daqueles.

Quanto à hipótese de potencial ofensa que a falta de controle exclusivo da sexualidade dessas mulheres pode acarretar para esses homens, temos que ter em mente que essas relações diferem-se da conjugalidade marido/mulher tradicional, onde o pacto de reciprocidade entre o casal

coloca o homem como provedor dando a ela o monopólio das atenções sexuais da mulher. Aqui, as mulheres são as responsáveis pelo seu sustento, mesmo que contem com alguma, mesmo que substantiva, ajuda de certos homens. Além disso, muitos desses homens têm ou saem com outras mulheres, sendo o mais comum observar mulheres disputando homens no garimpo (através de cenas de ciúme e fofocas sobre a traição de homens), do que o contrário. A ofensa maior para um homem nessas condições é "ser rodado", isto é, perceber-se sendo usado materialmente por uma mulher que o pretere por outro. Isso pressupõe que em troca da ajuda material, eles recebam não apenas sexo (imediatamente trocado), mas privilégios dessas mulheres que muitas vezes os disputam e marcam como seus.

4.9.2 Pacto conjugal: trocas na zona

Elisiane Pasini (2005) em seu estudo sobre as relações de gênero na Vila Mimosa traz a categoria nativa de *privilegiados* para falar de homens frequentadores daquela zona de prostituição que mantém relacionamentos sexuais e afetivos com prostitutas sem, no entanto, precisarem pagar por sexo nos moldes de um programa (tempo determinado, valor pré-fixado, prestação e contraprestação imediata), o que os distancia da categoria cliente. Não obstante, esses homens trocam outros "bens" com as prostitutas que não excluem vantagens financeiras assim obtidas pelas mulheres (trocam sexo pela prestação de serviços, favores, presentes), mas não se resumem a isto. O que está em jogo é fundamentalmente o prestígio que essas mulheres obtêm na relação com esses homens (trocam privilégios por prestigio), em geral homens com poder e prestígio, que se tornarão para a mulher "seu homem", tornando-se "provedores simbólicos" para elas.

> Entende-se que o prover referido não se resume ao financeiro, apesar de ser fundamental. A prostituta procura um masculino que também tenha as outras características que ela valoriza: aquele que tem a possibilidade de retirar a prostituta do lugar da indiferença. Esse masculino é provedor de afeto, dinheiro, status, proteção. (PASINI, 2005, p. 218)

Para a autora, apesar desses homens demonstrarem orgulho de serem privilegiados pelas prostitutas, não querem pertencer a categoria daqueles que trocam sentimentos de afeto com elas: "caso o relacionamento entre o *privilegiado* e a prostituta se fortaleça, automaticamente a mulher não será

mais uma prostituta, e sim, a sua cônjuge. O homem obriga a prostituta a ‘encerrar’ (mesmo que apenas pelo período da relação) sua carreira no exercício da prostituição” (ibidem, p. 219)

Elisiane Pasini está falando de um modelo de masculinidade presente em uma zona fechada de prostituição, onde todas as atividades economicamente se relacionam a esta forma de trabalho e, portanto, todos seus frequentadores: comerciantes, clientes, prestadores de serviços, privilegiados, ligam-se, de alguma forma, a ela. Nos garimpos, apesar do papel destacado da prostituição, tudo gira ao redor do ouro: sua extração e comercialização. Não há um lugar específico para a prostituição em currutelas de poucas ruas. A prostituição escapa das boates, pode estar nas serestas, nos baixões. Além disso, os garimpos são marcados pela grande circulação de pessoas, o que nos permite tal qual Guedes (2011) falar mais de *de-moradores* do que de moradores. Ademais, a própria instabilidade econômica dessa forma de produção parece marcar não apenas o status social das pessoas (*bamburros* e *blefos* que se sucedem), mas as relações entre elas (relações conjugais vista pelas pessoas como em geral instáveis e pouco duradouras).

Com essas ressalvas em mente, podemos dizer que nas relações com um *amigo especial* ou num *namoro no Real*, ultrapassem-se as trocas monetarizadas estrita de um programa e que as mulheres obtêm prestígio ao privilegiar certos homens, seus amigos especiais ou namorados. No entanto não temos dados suficientes para afirmar que o homem assim marcado partilha de um modelo de masculinidade que inclui tratar os outros homens – clientes – como “não homens” ou “menos homens”. Da mesma forma “não pagar pelo programa”, isto é, “não pagar por sexo (pago)”, não parece tão interdito para esses homens quanto para os *privilegiados* da Vila Mimosa. Antes disso, é do senso comum garimpeiro que “mulher não tem preço, é um agrado” (e sempre há expectativas recíprocas de dar e receber). Isto é tanto mais válido quanto menos obrigação tem a mulher de trocar sexo por dinheiro, ou seja, para mulheres que, desobrigadas das rígidas regras de um cabaré (um local de prostituição), escolhem e dão os limites dessas trocas, dando o contorno das relações que estabelecem com diferentes homens. É assim que essas relações podem se aproximar tanto do

“cliente amante”, quanto do ter um “velho que ajuda”,[205] ou do “privilegiado” da Vila.

Zelizer (2009) nos lembra de que, dependente do estoque de significados, marcadores e práticas existentes em um contexto específico, as boas combinações entre atividade econômica e intimidade ultrapassam a visão estrita de mercado sexual apenas enquanto prostituição nos moldes da relação prostituta-cliente. Inclusive em termos identitários isso traz consequências: nem todas as mulheres envolvidas nessas relações veem-se ou são vistas como prostitutas. No garimpo, o amplo conhecimento e relativa aceitação de que mulheres solteiras ou desacompanhadas troquem sexo por benesses materiais parece relativizar (dando um contorno local) o que seja prostituição. Assim, cozinheiras que trocam sexo por dinheiro e ouro no baixão não são em geral vistas como prostitutas, assim como ter um amigo especial.

A marca da prostituição recai sobre as mulheres que estão num cabaré, as chamadas *mulheres de boate*, mesmo que mulheres que sabidamente façam *ploc* e *esquemas* fora desses espaços possam ser publicamente conhecidas como mulheres que trocam sexo por dinheiro. Mesmo assim, elas dizem “não aceitar qualquer homem” e mostram-se ofendidas quando são “tratadas como prostitutas”, isto é, quando algum homem pressupõe sua obrigação em aceitar a troca, especialmente quando ele tenta estipular ou impor as condições, desconsiderando a escolha da mulher.

4.9.3 Favor sexual X serviço sexual

Utilizada por Maria Rita Rodrigues (1994) para se referir a troca de sexo por dinheiro das cozinheiras no baixão e também encontrada na literatura sobre garimpos (LESTRA; NARDI; CARDOSO, 2002), a ideia de “favor” pressupõe algo que é feito sem se ter obrigação de fazê-lo, logo, um favor pressupõe alguma gratidão da parte de quem recebe. Em termos de sentido é possível que o “favor sexual” se contraponha a uma ideia bastante antiga, a do “dever (sexual) marital”. Além disso, muitas mulheres consideram a prostituição realizada nas boates, ou seja, por uma mulher prostituta, uma espécie de dever, na medida em que essas mulheres não

[205] A conhecida figura do “velho que ajuda” constitui-se em um meio através do qual jovens das camadas populares, inclusive garotas que não são consideradas prostitutas, procuram apoio econômico (PISCITELLI, 2005).

teriam muita liberdade na escolha de seus clientes e na recusa de um programa.[206]

Tudo se passa como se a troca de sexo por dinheiro realizada pelas mulheres solteiras, desacompanhadas, que estejam fora de casa e de algum estabelecimento de prostituição, possa ser vista como um favor sexual feito para homens "carentes" que, estando longe de casa trabalhando no meio do mato por muito tempo, precisariam do que pode ser simbolicamente oferecido por uma mulher (sexo, cuidados, atenções). Mas o conteúdo dessas trocas, bem como a amplitude e a duração de relações instauradas a partir delas, é agenciado por essas mulheres, que não tendo "obrigação" de trocar sexo por dinheiro, optam por uma postura mais ou menos profissional, mercantilizada, nessas trocas. Podemos então esquematicamente dizer que quando o favor sexual é diretamente remunerado, sob a forma de quantificação fixa e pré-estipulada (como nos *plocs*, *esquemas* e uma das modalidades do favor sexual realizado pela cozinheira), ele aproxima-se da ideia de serviços sexuais pagos, logo, da atividade da prostituta. Se não (diretamente) remunerado ele assemelha-se ao que a literatura de garimpo (e os informantes com quem tive contato) chamam de "*amigamento*", e aí incluem-se *namoros no Real* e o relacionamento com *amigos especiais*.

Veremos a partir de agora como as mulheres transitam pelos garimpos amazônicos, adensando a análise sobre como suas formas de mobilidade marcam e são marcadas por esses espaços.

[206] Por outro lado, muitas mulheres de boate, disseram utilizar estratégias para recusar um programa, tais como dizer para o cliente que já está acompanhada, menstruada, doente, ou cuidando do bar, do caixa, ou da cozinha da boate para a dona do estabelecimento.

CAPÍTULO V

MULHERES QUE RODAM O TRECHO DOS GARIMPOS: ENTRE DÍVIDAS, PAPÉIS E CLASSIFICAÇÕES.

> Se você fosse homem Leticia, você teria coragem? Coragem de largar tudo e vir para os garimpos? Eu acho que você ia dar um garimpeiro dos bons! (Zenon, Creporizão, 30/03/12)

> (...) Mas você sabe que aqui todo o homem vai querer sempre a mesma coisa de você. (Zenon, Creporizão, 04/12/12)

No capítulo anterior analisamos algo da dinâmica das relações de gênero em uma cultura garimpeira, vendo como a lógica do acompanhamento e suas sanções (expressas pelas diferentes formas de "rodar o peão") ligam-se às diferentes atividades laborais desempenhadas pelas mulheres no garimpo. Vimos como a virtualidade das trocas de sexo e dinheiro está presente nesse universo marcando grandemente as interações entre homens e mulheres, que os combinam diferentemente de acordo com possibilidades colocadas por esse repertório cultural, constituindo boas e possíveis relações entre os gêneros. Assim, vimos como as mulheres transitam não apenas por diferentes relações, mas por diferentes atividades laborais, sendo o espaço do baixão e da boate, os eixos a partir dos quais analisamos outros espaços e relações intermediárias propiciadas por eles, tais como as interações que acontecem nos espaços das serestas e as formas de amigamento e trocas sexuais-monetárias entre as mulheres que fazem *ploc* e *esquemas*.

Orientados por essa análise anterior e em diálogo com a bibliografia, partimos da hipótese de que esses diferentes trânsitos, laborais e conjugais

mediados pela virtualidade das trocas entre sexo e dinheiro, possuem a capacidade não apenas de reembaralhar classificações dadas de antemão ("a mulher de boate", "a cozinheira do baixão"), mas também concepções sobre o que seja prostituição e nela diferenciações rígidas sobre as maneiras pelas quais as mulheres chegam pela primeira vez e transitam continuamente pelos garimpos.

É assim que buscamos ampliar a afirmação sobre a transitividade (laboral) das mulheres no garimpo (Rodrigues, 1994) para a análise de suas formas de mobilidade *lato senso*, mobilidade espacial/geográfica, social e conjugal. Essa nos parece uma maneira de dar conta de elementos biográficos e temporais presentes na trajetória de vida uma mesma mulher em suas idas e vindas aos garimpos, mas também das transformações experimentadas por garimpos relativamente antigos, que sobreviveram à grande febre do ouro da década de 1980 e que parecem se refletir nas formas de mobilidade dessas mulheres.

Essa é uma forma de problematizar a migração das mulheres para regiões garimpeiras, especialmente quando essas cruzam fronteiras geográficas (regionais ou nacionais) para trabalhar na prostituição, a partir do que seus deslocamentos são suscetíveis de serem classificados enquanto tráfico de pessoas.Meu interesse nesse capítulo é, portanto, trazer algo dessa discussão, que envolve diferentes instâncias (Estados, ONGs, regulações legais) para o contexto dos garimpos, isto é, para a análise da maneira como as mulheres transitam por esses espaços, mostrando como a mobilidade feminina marca e é marcada por esses. Por isso vamos colocar o foco especialmente nas mulheres que tem ou tiveram alguma experiência com a prostituição, seja como "mulheres de boate", "donas de boate" ou "mulheres que fazem ploc e esquemas", a fim de observar o caminho que as levaram até os garimpos, suas trajetórias de vida nesses e suas próprias maneiras de classificar seus trânsitos, e como isso pode contribuir para aquela discussão.

Arraigando-me na etnografia realizada nos garimpos tapajônicos e a partir de conversas preliminares com mulheres envolvidas no contexto de ONGs em Belém e que já estiveram em garimpos do Brasil e do exterior, procuro dialogar com "ideias fantasmáticas" e pânicos morais (BECKER, 1977) que envolvem o deslocamento de mulheres através de fronteiras (regionais/internacionais). Meu objetivo central aqui, a partir de tudo o que foi dito anteriormente ao longo dessa tese, é mostrar como o modo de vida nos garimpos pode relativizar ou ao menos matizar muito dessas classificações pré-estabelecidas com as quais essas mulheres se defrontam em seus deslocamentos para os garimpos amazônicos.

Para tanto, inicialmente traremos o contexto legal regulatório nacional e internacional da migração econômica feminina a partir da análise de seus principais marcos legais: os Protocolos de Palermo e seus reflexos no Código Penal brasileiro. As principais reflexões de autores que tratam diretamente do tema serão posteriormente enfocadas a partir da reflexão "local" (e mais ou menos informada através de sua proximidade ou distância com ONGs que tratam do tema) de mulheres que atravessaram fronteiras nacionais e/ou internacionais para trabalhar nos garimpos. Ao falarmos sobre o garimpo do Cuiú-Cuiú, veremos como algumas das preocupações envoltas nessa discussão mais ou menos distante, "chega/migra" até os garimpos a partir de outro registro: o de discursos midiáticos que reforçam o laço entre prostituição e garimpagem entrelaçando conotações morais de um e outro domínio. Por fim, nos debruçaremos mais demoradamente sobre formas de deslocamento das mulheres que "rodam o trecho dos garimpos", trazendo suas táticas e estratégias de mobilidade e proteção envoltas em uma auto-reflexão sobre suas próprias "vulnerabilidades", ou seja, suas percepções sobre riscos e perigos de ser mulher no trecho dos garimpos.

5.1 Classificando a migração: serviços domésticos e sexuais no contrabando e tráfico de pessoas.

Nosso trabalho, embora restrito pelo recorte metodológico a espaços específicos de pequenos garimpos, onde as mulheres exercem tradicionalmente os papéis de "mulher de boate" e "cozinheira de baixão", conforme apontado pela literatura, parece relacionar-se mais amplamente com uma discussão atual sobre a migração de mulheres para o exercício de trabalhos domésticos ou sexuais, na chamada "indústria de cuidados" ou indústria sexual.

Autores como Laura Maria Augustín (2007), mostram que normalmente esses trabalhos comumente desempenhados por mulheres migrantes são analisados e classificados separadamente, sendo que os serviços domésticos e de cuidados estão presentes em muitos estudos sobre migração e serviços, enquanto que a prestação de serviços sexuais normalmente é enquadrada em estudos sobre "tráfico de mulheres para indústria sexual[207]" ou em estudos centrados na temática da difusão/prevenção do HIV/AIDS.

[207] Para uma análise antropológica das narrativas hegemônicas sobre o tráfico de pessoas no Brasil, ver: Thaddeus G. Blanchette (2010).

> *Studies of service*, [*era*] o conceito usualmente evocado para descrever o trabalho feminino da migrante, omitido o sexo. Havia uma nova área, *trafficking*, a qual lidava com os aspectos criminais do pior tipo de migração e não podia ser imposta a todos os migrantes. Pessoas que vendiam sexo eram enquadradas e normalizadas nas pesquisas sobre AIDS (...). Em nenhum lugar encontrei esses migrantes considerados em seus escopos de interesses, ocupações e desejos. (AUGUSTÍN, 2007, p. 6, tradução nossa).

Assim a autora questiona a aplicabilidade de categorias puras, que rotulam a diversidade de experiências envolvidas no deslocamento de mulheres ao exterior e questiona a aplicação de dicotomias no universo da migração, tais trabalho e ócio, viagem e residência, legal e ilegal:

> (...) pessoas que desejam viajar, ver o mundo, fazer dinheiro e aceitar quaisquer trabalhos disponíveis ao longo do caminho não caem em categorias puras: "vítimas do tráfico", "trabalhadores do sexo migrantes", "migrantes forçados", "mulheres prostituídas". Suas vidas são muito mais complexas – e interessantes – do que tais rótulos implicam. (AUGUSTÍN, 2007, p. 2, tradução nossa)

Muito embora as condições de vida de migrantes que trabalham em setores econômicos não regulamentados, irregulares, desprotegidos e informais sejam semelhantes para o trabalho doméstico, de cuidados e o trabalho sexual, os migrantes enquadrados em uma ou outra categoria são tratados diferentemente, esses últimos causando mais repercussão na opinião pública e sendo desqualificando-os como viajantes ou trabalhadores (AUGUSTÍN, 2007). De forma semelhante "Essas pessoas que organizam viagens, documentos e empregos [*sejam elas vistas como contrabandistas ou traficantes*] cobram preços muito altos. Não são só mulheres que trabalham como prostitutas que pagam caro" (THORBECK, 2002, p. 5, tradução nossa). Estas diferenças de tratamento e categorização podem ser explicadas pelo que Augustín (2007) chama de "discurso da prostituição" que como discurso é antes (ou apesar) de ser fato, uma construção social.

Para Thorbek as condições das mulheres que migram para trabalhar em outros países, seja na prostituição ou em quaisquer outros serviços, são tão variadas que se torna "difícil generalizar a partir de estudos de caso, mas

eles mostram que outras generalizações são duvidosas: por exemplo, a nomeação habitual de trabalhadores do sexo de origem estrangeira como escravos sexuais, escravos por dívida ou mulheres traficadas é imprecisa" (THORBEK, 2002, p. 1, tradução nossa). Por outro lado, a autora indica que os estudos de caso podem mostrar diferenças e nuances melhor que outros métodos de estudo, indicando a complexidade envolvida nas escolhas que as mulheres fazem.

O principal marco regulatório internacional que trata da migração de trabalhadores no marco da salvaguarda dos direitos humanos é o Protocolo Adicional à Convenção das Nações Unidas contra o Crime Organizado Transnacional Relativo à Prevenção, Repressão e Punição do Tráfico de Pessoas, em especial Mulheres e Crianças, conhecido como "Protocolo de Palermo" ou "Protocolo do tráfico de pessoas". Fruto de um amplo debate internacional, o Protocolo foi assinado em 2000 por mais de 80 países em Palermo, na Itália e promulgado no Brasil em Março de 2004.[208] Assim, o tráfico de pessoas foi definido como:

> o recrutamento, o transporte, a transferência, o alojamento ou o acolhimento de pessoas, recorrendo à ameaça ou uso da força ou a outras formas de coação, ao rapto, à fraude, ao engano, ao abuso de autoridade ou à situação de vulnerabilidade ou à entrega ou aceitação de pagamentos ou benefícios para obter o consentimento de uma pessoa que tenha autoridade sobre outra para fins de exploração. A exploração incluirá, no mínimo, a exploração da prostituição de outrem ou outras formas de exploração sexual, o trabalho ou serviços forçados, escravatura ou práticas similares à escravatura, a servidão ou a remoção de órgãos. O consentimento de uma vítima de tráfico de pessoas para a exploração pretendida deve ser irrelevante quando qualquer um dos meios previstos (acima) tiver sido utilizado.O recrutamento, transporte, transferência de uma criança para fins de exploração será considerado "tráfico de pessoas" mesmo que isso não envolva qualquer um dos meios previstos (acima). (BHABHA, 2005, tradução nossa).

Embora o Protocolo diga respeito ao tráfico de seres humanos para múltiplos fins (trabalho forçado, escravatura, remoção de órgãos, etc.), alguns autores (KEMPADOO, 2005; DOEZEMA, s/d; BHABHA, 2005)

[208] BRASIL, 2004.

salientam a grande proeminência e intensas controvérsias a respeito da finalidade relativa à exploração sexual.

Kamala Kempadoo (2005) identifica duas perspectivas de fundo que embasam a conceituação de tráfico de mulheres: 1) feminista radical e 2) feminista "transnacional" ou do "terceiro mundo". A primeira perspectiva liga o tráfico exclusivamente à prostituição, que é entendida como "assédio sexual, abuso sexual e violência sexual". Consequentemente supõe-se que as mulheres são sempre forçadas à prostituição, inclusive pela indústria global do sexo que as manteria em "escravidão sexual" violando seus direitos de integridade corporal, logo, todas as mulheres engajadas nessa indústria seriam "prostituídas" e "vítimas de tráfico".

Para a segunda abordagem, crítica da primeira, "são as condições de vida e de trabalho em que as mulheres podem se encontrar no trabalho do sexo, e a violência e terror que cercam esse trabalho num setor informal ou subterrâneo que são tidos como violadores dos direitos das mulheres e, portanto, considerados como 'tráfico'" (KEMPADOO, 2005, p. 8). Aqui claramente a prostituição é vista como uma atividade laboral, na qual, coerção e fraude são condições necessárias para definir o crime de tráfico. Logo, o tráfico para propósitos de exploração sexual não deveria ser tratado como categoria especial de crime, visto que homens, mulheres e crianças são traficados para as mais diversas formas de trabalho forçado, análogo à escravidão, inclusive o trabalho sexual. O foco do debate deveria ser a questão do consentimento. A redação final do protocolo parece ter refletido as tensões oriundas das perspectivas contrastantes:

> Se por um lado há a premissa clara de que o uso da força, coerção ou fraude é elemento essencial na definição de tráfico, por outro lado, o consentimento da vítima não terá valor quando houver evidência de coerção, o que deixa margem à interpretações contraditórias (ABIA, 2013, p. 19)

Ambas as concepções foram ambiguamente acomodadas na redação do "protocolo de tráfico" e em conceitos correlatos tais como o de "contrabando de migrantes", expresso no Protocolo contra o Crime Organizado Transnacional, Relativo ao Combate ao Contrabando de Migrantes por via Terrestre, Marítima e Aérea, ou "Protocolo de contrabando", outro dos Protocolos de Palermo também ratificado pelo Brasil, embora pouco citado quando se fala da migração laboral feminina

para os garimpos e muito menos quando o trabalho em questão seja o serviço sexual. O protocolo de contrabando define "contrabando de migrantes" como: (…) a aquisição, para obter, direta ou indiretamente, benefício financeiro ou outro material, da entrada ilegal de uma pessoa num Estado parte da qual a pessoa não é cidadã ou residente permanente (artigo 3, in BRASIL, 2013).[209]

Ao analisar esses dois protocolos, Jacqueline Bhabha (2005) salienta que a diferenciação entre serviços domésticos e serviços sexuais encontra-se expressa nos conceito de tráfico de pessoas e no de contrabando de migrantes a partir de uma dicotomia central entre coação e consentimento: "Enquanto pessoas que são traficadas são consideradas como não tendo consentido e vistas como "vítimas ou sobreviventes", pessoas que são contrabandeadas são consideradas engajadas voluntariamente em uma indústria criminosa" (ibidem).[210] Assim o contrabando se refere à "exploração de vantagens mútuas" entre os sujeitos envolvidos, tratando-se de "transações consensuais onde o transportador e o transportado consentem em driblar o controle migratório por razões mutuamente vantajosas" (ibidem).

Bhabha (2005) argumenta que enquanto no protocolo de tráfico, a definição expansiva de coerção carrega a marca de interesses de lobbies de direitos humanos e feministas, no protocolo de contrabando esses interesses estão menos evidentes. Por outro lado, neste último protocolo aparecem mais nítidas preocupações legais (como combate à migração irregular) responsáveis pela ênfase desse tema na agenda política internacional.

A existência de uma dimensão de gênero das distinções entre tráfico e contrabando de seres humanos também chama a atenção da autora, pois as pessoas contrabandeadas tendem a ser vistas como homens, enquanto que as traficados são tradicionalmente associadas com mulheres e crianças. Este ponto é especialmente interessante ao se comparar o deslocamento da mão-de-obra feminina para os garimpos especialmente aquela destinada à prostituição.

A definição de tráfico requer coerção e exploração, mas essas definições tornam-se extremamente ambíguas quando se analisa a prostituição e nela a dívida que esses trabalhadores muitas vezes contraem

---

[209] Pesquisa ENAFRON – Estratégia Nacional de Segurança Pública nas Fronteiras (BRASIL, 2013)

[210] Aqui "crime" de acordo com as leis estatais. Nem sempre os sujeitos envolvidos têm essa percepção.

com outras pessoas. De acordo com Bhabha (2005, p. 2, tradução livre): *"É agnóstico se prostituição em si mesma constitui exploração, refletindo as visões profundamente polarizadas junto aos estados-membros das Nações Unidas sobre o tópico"*.

Apesar de ratificar os dois protocolos e mesmo com mudanças legais recentes no Código Penal oriundas desses, no Brasil a legislação penal prevê o tráfico de pessoas exclusivamente em casos de exploração sexual, excluindo qualquer forma de consentimento (obtido ou não sob ameaça, violência ou fraude) como elemento para identificar uma situação de tráfico de pessoas. Basta a exploração e a finalidade de exploração (sem levar em conta os meios), o que nos termos originais do protocolo de Palermo referente ao tráfico aplica-se somente ao caso de crianças e adolescentes.

O artigo 231 que trata do tráfico de seres humano foi modificado recentemente[211] e inclui os homens na definição de "traficados", mas continua a não mencionar a questão da coerção. Essa maneira de encarar o tráfico de seres humanos, não levando em consideração a vontade de uma pessoa de migrar para trabalhar na indústria sexual e silenciando sobre a coerção e acaba vetando, na prática, a atividade voluntária de prostitutas no exterior e pouco contribui para a proteção de seus direitos. A orientação corrente é a de que *"basta ser prostituta e cruzar a fronteira para ser rotulada de 'vítima'"* (DAVIDA, 2005, p. 183).

Como vimos até aqui, perspectivas polarizadas nas maneiras de conceber a prostituição (enquanto trabalho ou abuso) é, na maior parte das vezes, o pano de fundo sub-reptício dos debates acerca da circulação transnacional de mulheres para a indústria do sexo.

Os acirrados debates em torno dos quais se organizaram as definições de tráfico de pessoas e contrabando de migrantes, mesmo com todos os limites colocados pelos autores supracitados, ainda colocavam a possibilidade de pensar a atividade sexual enquanto um trabalho, deixando os "estados livres para reconhecer o trabalho sexual como atividade laboral e regulá-lo em conformidade com suas normas trabalhistas" (ABIA, 2013, p. 19). Mas no Brasil, a ratificação dos protocolos e as mudanças inspiradas

---

[211] A partir da Lei nº 11.106 (BRASIL, 2005), a redação do artigo 231 que passa a figurar com o seguinte texto: "Promover, intermediar ou facilitar a entrada, no território nacional, de pessoa que venha exercer a prostituição ou a saída de pessoa para exercê-la no estrangeiro". Na nova lei, substitui-se a palavra "mulher" por "pessoa" e inclui-se a definição de tráfico interno de pessoas (artigo 231-A): Promover, intermediar ou facilitar o deslocamento de alguém dentro do território nacional para o exercício da prostituição ou outra forma de exploração sexual:

por eles na legislação penal, não se refletiram em nenhuma alteração nesse sentido, mantendo-se a prostituição vagamente caracterizada como uma "ocupação reconhecida por lei"[212] mas para a qual nada se tem a dizer sobre relações de trabalho enquanto ainda prevaleça uma abordagem "isolada" do trabalhador sexual frente a seus espaços de trabalho possíveis e demais agentes envolvidos na indústria sexual.[213]

5.2 A ida para os garimpos e boates: a dívida com a rede, a rede de dívidas

Tanto nos conceito de tráfico de pessoas quanto no de contrabando de migrantes, há um elemento em comum que é a presença de um agente externo responsável pelo recrutamento/aliciamento e com o qual se mantém relações econômicas seja através do pagamento de uma quantia para o auxílio no cruzamento de fronteiras nacionais em um acordo que supostamente cessaria ao final da travessia (contrabando), seja a partir da aquisição de uma dívida que em geral começa antes da partida e que pode perdurar no local de destino devendo ser paga através do trabalho ou da exploração da pessoa "traficada"[214] no local de destino. No entanto,

> Vale notar aqui, contudo, que uma situação, a princípio, de contrabando de migrantes pode se transformar em tráfico de pessoas se, no local de destino, houver exploração por parte dos agentes do contrabando ou de suas redes. (...) Além disso, "Em

[212] A atividade de profissional do sexo já consta, desde 2002, na Classificação Brasileira de Ocupações (CBO) como contribuinte facultativo ao INSS. Número de inscrição: 1406. Código da atividade: 5198-05. Tal inserção constitui-se em uma das principais conquistas do movimento organizado de profissionais do sexo no Brasil, sendo um primeiro passo na regularização da atividade. Mesmo assim, apenas 34.2% (ABIA, 2013, p. 8) desses trabalhadores sabem desse direito.

[213] O Código Penal brasileiro ainda criminaliza os demais atores envolvidos na prostituição, bem como não permite a manutenção de espaços exclusivamente destinados para o trabalho sexual, como se pode observar nos seguintes artigos: Art. 228 - Induzir ou atrair alguém à prostituição, facilitá-la ou impedir que alguém a abandone (Favorecimento da prostituição); Art. 229 - Manter, por conta própria ou de terceiro, casa de prostituição ou lugar destinado a encontros para fim libidinoso, haja, ou não, intuito de lucro ou mediação direta do proprietário ou gerente (Casa de prostituição); Art. 230 - Tirar proveito da prostituição alheia, participando diretamente de seus lucros ou fazendo-se sustentar, no todo ou em parte, por quem a exerça (Rufianismo).

[214] Obviamente aqui se exclui os casos de rapto.

> ambas as figuras existe a possibilidade da violação de direitos humanos destas pessoas durante o trajeto, se houver por exemplo, condições precárias de transporte, sujeição a condições indignas de alojamento, falta de bebida ou comida, prática de violência, entre outras possibilidades.[215] (BRASIL, 2013, p. 35).

A questão é que a dívida contraída no deslocamento, raramente problematizada nas discussões sobre tráfico[216] - embora bastante presente nos relatos de pessoas passíveis de serem consideradas vítimas deste crime - tanto pode ser lida como uma espécie de coerção (que imobilizaria o devedor) como quando parte do processo migratório daqueles que não têm recursos próprios para sair de seu local de origem. No Protocolo de tráfico a expressão "abuso de poder ou de uma posição de vulnerabilidade", enquanto um dos meios para caracterizar o tráfico, é ambígua e há ainda um amplo debate sobre o conteúdo dessa expressão especialmente se isso inclui pobreza.

Muitos autores que trabalham com migração destacam o papel das redes sociais e nos garimpos da região amazônica esta parece ser a forma predominante do deslocamento ou recrutamento de pessoas. Assim, autores como Ana Paulina Soares (1995), Anaclan Pereira Lopes da Silva *et al.* (1997) e Maria Rita Rodrigues (1994) chamam a atenção para as formas como os homens e mulheres chegam aos garimpos.

---

[215] Nesta direção, Bhabha ressalta que a maior parte dos dados divulgados sobre tráfico e contrabando *"mascaram as complexas e variadas experiências de homens, mulheres e crianças envolvidas em tais* processos (BHABHA, 2005, p. 2, tradução livre).

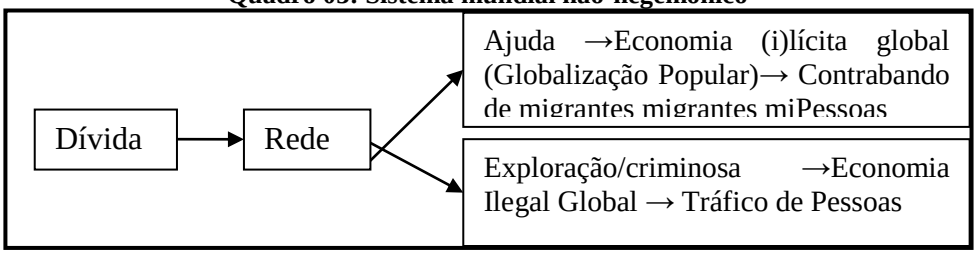
[216] Lembramos que no Protocolo de tráfico, uma das modalidades de exploração, além da exploração sexual ou da exploração da prostituição de outrem, é o trabalho ou serviços forçados, escravatura ou práticas similares à escravatura. A pesquisa ENAFRON - Estratégia Nacional de Segurança Pública nas Fronteiras (2013) conceitua "trabalho escravo ou análogo à condição de escravo", considerando que "*toda a forma de trabalho escravo é trabalho degradante, mas o recíproco nem sempre é verdadeiro. O que diferencia um conceito do outro é a liberdade. Quando falamos de trabalho escravo, falamos de um crime que cerceia a liberdade dos trabalhadores. Essa falta de liberdade se dá por meio de quatro fatores: apreensão de documentos, presença de guardas armados e "gatos" de comportamento ameaçador, por dívidas ilegalmente impostas ou pelas características geográficas do local, que impedem a fuga"* (ibidem, p.8). Outro conceito correlato a este utilizado pela pesquisa é o de "trabalho forçado ou exploração laboral", definido como "*todo trabalho ou serviço exigido de um indivíduo sob ameaça de qualquer penalidade e para o qual ele não se ofereceu de espontânea vontade"* (ibidem, p.8).

Primeiramente é importante lembrar que a dívida adquirida por um trabalhador em seu transporte e manutenção em um novo local de trabalho, seja dentro ou fora de seu país, não faz "distinção de sexo ou gênero", dito de outra forma, tanto homens como mulheres podem contrair dívidas com pessoas que podem ser vistas como parte de uma rede que tanto pode ser percebida como uma rede de suporte, apoio e mesmo proteção no novo ambiente de trabalho (que Piscitelli denomina *redes de ajuda*), ou alternativamente como *rede criminosa e exploradora.*

Em ambos os casos essas redes são informais e quando cruzam fronteiras nacionais poderiam ser enquadradas como parte do que Gustavo Lins Ribeiro (2007) chamou de "sistema mundial não-hegemônico", no qual fluxos de produtos, informações e pessoas se fazem através de certa ilicitude ou ilegalidade do ponto das regulações dos Estados Nacionais.

O sistema mundial não-hegemônico pode ser dividido em "economia ilegal global", que envolve atividades de crime organizado transnacional (em que a ilegalidade aparece mais nítida) e em "economia (i)lícita global" ou "globalização popular" que inclui atividades muitas vezes consideradas ilegais pelo Estado e lícitas pela sociedade, como por exemplo, o contrabando de cigarros, a pirataria ou emprestar dinheiro para um prostituta comprar uma passagem internacional. Esquematicamente teríamos:

Quadro 03: Sistema mundial não-hegemônico



Fonte: Elaborado a partir de Ribeiro (2007) e Bhabha (2005).

Para Ribeiro (2007), na chamada "globalização popular", as redes sociais (i)lícitas operam de forma descentralizada e horizontal, em relações baseadas na confiança (diferentemente das redes ilegais, estruturadas hierarquicamente e baseadas em relações de poder, normalmente utilizando coerção ou violência). Esta diferenciação entre economia ilegal global e economia ilícita global pode ser correlacionada com o que se define como tráfico de seres humanos e contrabando de seres humanos, respectivamente.

Embora a distinção entre tráfico e contrabando seja difícil de implementar na prática, pois "raramente existem casos puros de um ou de outro e a definição pode mudar de acordo com as etapas do deslocamento" (BHABHA, 2005, p. 4), a tabela acima representa um esforço analítico inicial em uma arena tão pródiga em confusões conceituais e perspectivas morais. Nesse sentido, Piscitelli (2008; 2007) sugere que se perceba a distinção entre crime, violência e violação de direitos nos casos abordados, levando-se em conta o ponto de vista dos agentes envolvidos cujos direitos se procuram garantir. Essa orientação epistemológica, essencialmente antropológica em sua busca de entendimento do outro, pretende nortear este capítulo.

> A ideia de escravidão, vinculada ao trabalho forçado e à prisão, faz parte importante da ideia de tráfico. Mas, o fato de alguém não saber que deve devolver com juros a passagem recebida não é necessariamente considerada indício de tráfico, nem de um engano equivalente a prometer outro tipo de emprego. De maneira análoga, ser vigiada enquanto se paga a dívida não é necessariamente associado à prisão. (PISCITELLI, 2007).

De forma semelhante, também encontrei uma variedade de pontos de vista sobre quais práticas seriam passíveis de ser classificadas como tráfico de mulheres, do ponto de vista de mulheres que exerciam ou não a prostituição na cidade de Belém e no interior do Estado do Pará, e que emigraram, com o auxílio de outras pessoas, para trabalhar em garimpos ou na zona urbana de países como o Suriname e/ou na Guiana Francesa. No início de meu trabalho de campo, na cidade de Belém/PA, durante uma reunião do GEMPAC, cuja pauta era outra, o tema inesperadamente veio à baila:

> *Uma mulher começa a falar de tráfico de mulheres se referindo ao trabalho que uma ONG local faz sobre este tema e em cuja pesquisa Mina, Lua e Ciana participam dando entrevistas, frequentando oficinas, etc. Lourdes a interrompe dizendo que nem tudo é tráfico. A mulher da área da saúde responde que a ONG entrevista mulheres que já emigraram para outros países, e que nesta emigração podem ou não ter sido vítimas de tráfico. As três mulheres começam então a dizer o que elas acham que é tráfico: "mulher que foi traficada é mulher que não sabe para*

> *onde vai. Eu não me considero traficada, eu to lá porque eu migrei". Outra diz que tráfico é quando tem cárcere privado, quando confiscam os teus documentos, etc. (Diário de campo, Belém/PA, 10/08/2010).*

Nesse pequeno trecho do diário e de forma rápida, já podemos visualizar noções como a de engano ("*mulher que não sabe para onde vai*" – e no qual possivelmente está subentendido que não sabe que vai trabalhar como prostituta), a situação de migrantes indocumentados, o crime de cárcere privado, o confisco dos documentos, etc. Vê-se dessa forma como caracterizar o que é (ou o que deveria ser) considerado tráfico, não é tarefa fácil nem da parte das pessoas diretamente envolvidas na migração internacional para exercer a prostituição em outro país. Para além do debate legal, institucional ou acadêmico, as polêmicas e discussões se manifestam na vida cotidiana dos sujeitos que migram e em suas negociações com diversas instâncias, como por exemplo com organismos governamentais e organizações não governamentais, como pretende mostrar o trecho do diário de campo acima.

5.3 Dinheiro para viajar: a dívida que liberta e aprisiona

Gostaria de apresentar agora trechos de entrevistas realizadas por mim na cidade de Belém, com duas mulheres que já exerceram a prostituição em garimpos dentro e fora do Brasil (Naná e Rosa) e com homens que já estiveram em garimpos do Brasil e/ou do exterior trabalhando como garimpeiro ou como militar (Paulo e Lucídio, respectivamente).

Penso que essa sobreposição de relatos e histórias nos ajudará a ter um quadro mais amplo, que não se pretende, obviamente, definitivo. Nesses relatos, de Naná, Rosa, Paulo e Lucídio, os trechos se referem em grande medida à questão da dívida adquirida pela mulher no seu trânsito e durante o trabalho no garimpo, pois essa dívida pode ser lida de múltiplas maneiras, sendo "trabalho forçado por dívida", "imobilização através da dívida" e "trabalho escravo mediante dívida", as formas mais comuns de classificar esse endividamento proveniente, como já vimos de "redes de ajuda", ou de "redes criminosas".

Ao ser questionada sobre alguma forma de exploração em boates dos garimpos que Naná esteve, ela responde fazendo alusão à sua forma de trabalhar na prostituição:

> *L: e na boate do garimpo como é que era? Eles exploravam vocês?*
> Naná: Olha. Cada pessoa é uma pessoa, cada vivência é uma vivência, eu não tenho do que me queixar, mas eu via, eu via mulher ser explorada, mas se eu disser que eu fui explorada assim eu tô mentindo. Porque quando eu ia morar numa boate eu ia logo dizendo. "Olha, eu não bebo e eu não fumo, mas eu tenho como fazer o homem dar lucro pra casa". E eu morei numa boate pelo nome Veneza e quando eu saí de lá pra ir pra outra a mulher não queria que eu saísse porque ela disse que eu, a Renata e a Débora nós três que não bebia eram as que mais davam lucro pra casa. Por quê? Porque a gente ficava tomando refrigerante, mas os cara ficavam bebendo, e as menina que bebiam logo se embriagavam e iam dormir, e a gente amanhecia com os cara. Aí quando nós quisemos sair de lá ela não queria. Não. Nós temos direito de morar onde a gente quer.
> *L: E tu não te endividaste?*
> Naná: Não me endividava não. Foi com o meu próprio dinheiro e voltei com o meu próprio dinheiro. Foi! Comprei a minha casa com dinheiro do garimpo**.**

Naná conta ter ido para o garimpo com mais duas amigas prostitutas, de forma autônoma, com seus próprios recursos ("foi com meu próprio dinheiro") sem intermediários e sem dívida inicial com deslocamento e/ou dinheiro adiantado (como um empréstimo) para pagar eventuais contas já adquiridas fora da prostituição. Nesse ponto ela está se referindo a uma possível exploração pelo uso abusivo de uma dívida, que no caso ela não chegou a contrair, mesmo morando na boate (o que poderia talvez, facilitar algum tipo de exploração). O inusitado aqui é que Naná parece associar a dívida e a exploração a uma maneira de trabalhar na prostituição. No seu caso (e de acordo com sua própria percepção), a sua maneira (não beber/fumar, mas dar dinheiro para a boate e ir com seu próprio dinheiro) não permitiu que ela fosse explorada. Fica subjacente a reivindicação de uma postura "profissional" da parte de Naná, que "ia logo avisando", ou seja, estabelecendo um acordo com a dona da boate, negociando, assim, sua estadia e condições de serviço. Soma-se a isso o fato de Naná não beber e

nem fumar, ou seja, não usar drogas (nem lícitas), o que só faz aumentar seu profissionalismo que a defenderia de tentativas de exploração. De forma semelhante, Rosa argumenta:

> *L: E a questão da dívida no garimpo, tu nunca te endividaste?*
> Rosa: Não, não, na questão da dívida, nunca me endividei.
> *L: Nunca ficou presa?*
> Rosa: Nunca fiquei presa por dívida não. Até mesmo porque eu sempre fui por conta própria né, nunca foi levada, eu sempre foi por conta própria, e eu sempre fui gaiata.
> *L: Tu ias sozinha?*
> Rosa: Eu ia sozinha, às vezes arrumava uma amiga, ia com mais uma amiga. E eu sempre fui gaiata, enxerida, sabe? Tinha uns caras assim, e eu chegava e já pedia pra botar uma comida: "Ah tô com fome". "Toma uma comida". Aí assim, a maior parte das divida de garimpo é quando a mulher se mete com negócio de droga né e nessa época eu não usava droga, só bebia, bebia, bebia, e era bonitinha, cliente não me faltava, mulher bonitinha, novinha, tinha filas de clientes, então não dava pra ficar endividada. Não me envolvia com ninguém, não tinha xodó. Geralmente mulher que fica assim é que tem xodó, tem vício, droga, essas coisas.

Rosa também não nega a existência de endividamento na prostituição, mas diz nunca ter se endividado porque não usava drogas, não tinha *xodó* e porque sempre "foi gaiata". Assim como Naná, Rosa fala das drogas como espécie de porta para o endividamento, mas diferente dessa, faz distinção entre drogas lícitas (bebida, cigarro, que sempre usou) e ilícitas (que ainda não utilizava). Rosa relata que evitava ter um "xodó", ou seja, predileção por um garimpeiro específico a ponto de não mais cobrar para sair ou estar com ele, ficar relapsa no serviço (não ter mais tanta dedicação de fazer programas) e nem ela (porque já não arrecada tanto dinheiro) e nem ele, conseguir pagar a dívida.

Se não usar drogas e não ter xodó denota uma postura bastante profissional (e até mesmo rígida), "*ser gaiata*" vai além, configurando-se como uma postura mais flexível, de esperteza e senso de oportunidade, que extrapola os limites da troca mecânica de sexo por dinheiro. Rosa utiliza algumas táticas e estratégias, como por exemplo, dizer que está com fome para algum homem lhe dar comida e talvez dinheiro. Isso significa utilizar

estrategicamente a pouca idade e a boa aparência ("*ser bonitinha e novinha*") para auferir lucros e conseguir as coisas de modo que sempre consiga pagar algum eventual débito que não se prolongará no tempo ("*não tem como se endividar"*). Rosa também traz outros elementos:

> Quando é dono de casa (*de prostituição*) que já não é lá essas coisas, a mulher já chega e já quer mandar, dar uma de bacana, aí acaba devendo lá. Eu não. Eu sempre fui uma pessoa que me dei com todo mundo, eu chego, o que eu puder ajudar eu faço. Eu cansei de ir pra casa, assim chega lá o dono da casa tem uma cozinheira e a cozinheira tá aperreada na cozinha e tudo, aí eu vou lá e eu cozinho. Aí não tem roupa de cama (*limpa*), tem roupa pra lavar eu vou lá e lavo, não quero nem saber, não tô cobrando nada e vou fazendo. E isso fez com que eu adquirisse uma certa amizade das pessoas, não antipatia, mas amizade e isso é ótimo Você tem que saber entrar e sair de qualquer lugar que você ande né. E eu já andei tudo por aí.

Rosa fala de uma indiferenciação e transitoriedade entre diferentes funções dentro do que se pode enquadrar como "serviço de cuidados", como estratégia de inserção e aceitação em um novo ambiente. Primeiro, mostra-se o que se sabe fazer e que tem disponibilidade em fazê-lo, mesmo sem inicialmente cobrar, para depois conseguir um trabalho/emprego. Rosa está falando de batalhar, fazer a oportunidade, ganhar a confiança para depois obter ganhos, direitos e possivelmente até privilégios. Essa parece ser uma lógica distante da valorização da especialização da mão-de-obra e do contrato de trabalho formal. Parece ser antes de tudo uma lógica baseada na pessoalidade, em que é preciso tornar-se pessoa[217] (além do indivíduo indiferenciado que se é quando ainda não se têm relações com as pessoas do novo meio), jogando o jogo da pessoalidade e sujeitando-se a suas regras, tais como o respeito à hierarquia ("não mandar no/a dono/a do estabelecimento", por exemplo).

Paulo, que foi ex-garimpeiro, dá a sua opinião sobre a dívida:

> *L: e sobre as mulheres e dívida nas boates dos garimpos.*

[217] Refiro-me aqui à pessoa/pessoalidade e indivíduo/individualismo de modo correlato ao de Louis Dumont (1997).

> Paulo: Esse contexto aí já é um contexto que eu não tenho muito conhecimento na prática né. Mas posso dizer que, como qualquer pessoa as pessoas (*prostitutas*) acabam fazendo dívida e sempre existem os aproveitadores, não diferente da área do garimpo. Com certeza poderia acontecer sim. Hoje em dia se tem estratégia pra tudo, se é pra obter lucro fácil (*através de uma dívida abusiva*) se dá um jeito né.

Em sua resposta, bastante genérica, Paulo descola a questão da dívida do ambiente do garimpo e do universo da prostituição. Se a dívida não é específica desses espaços, ela é então geral, afinal "sempre existem os aproveitadores" *e* "as pessoas sempre acabam fazendo dívida". A dívida é vista como forma do credor aproveitador obter lucro fácil, a partir do uso desonesto de uma coisa que, para Paulo, todo mundo faz, ou seja, dívidas. Nesse sentido, a dívida aparece como constituinte das relações econômicas, das quais as relações de trabalho fazem parte. Lucídio, militar aposentado que já esteve em muitos garimpos amazônicos (do Brasil, do Suriname e da Guiana Francesa) por motivos de estratégia política e militar, relata:

> Então era muito generalizada essa situação de prostituição, aqui pra nós era muito generalizada, essa importação de mulheres pra Suriname, essa importação de mulheres para Caiena[218], é uma coisa horrível até. Os elementos na verdade na maioria são brasileiros. Quando você vê uma prostituta falar mal de um surinamês ou de um francês negro da Guiana Francesa, elas estão mentindo. Se eles pegam o passaporte da brasileira que é pra não deixar no quarto onde ela recebe os homens ficar violado a ser roubado, primeiro. Até o dinheiro delas eles prendem pra elas não serem roubadas, por segurança. Quando elas vão pra lá a pessoa que manda daqui cobra uma importância por elas, vamos dizer, 2 mil dólares. Então elas já chegam lá devendo 2 mil dólares. Então elas tem que pagar do programa delas uma importância de 20 a 30% pra eles tiraram os 2 mil dólares deles. Agora não é justo chegaram lá elas beberem cachaça, arranjarem um homem qualquer e querer simplesmente ir embora com o homem e não pagar nada pra pessoa que bancou pra elas irem viverem a vida e sustentarem seus filhos aqui. Algumas têm se saído bem lá. Eu conheço muitas delas. Teve uma aqui que hoje tá casada com um japonês e mora em Tóquio. Aí no outro dia

[218] Caiena ou Cayenne: capital da Guiana Francesa.

> chegou uma outra aqui que mora no Canadá, tudo foi que ela conheceu lá, na vida dela né, conheceu nas Guianas.

Lucídio se esforça para explicar o que sabe sobre o trânsito internacional de brasileiras para a indústria transnacional do sexo entre esses três países. Seu relato aproxima-se do que agentes e instituições locais têm chamado de "tráfico de mulheres" e o que Lucídio denomina "*importação de mulheres*". Para Lucídio os "elementos" (agenciadores) são na maioria brasileiros e por isso talvez o mais correto fosse denominar "exportação de mulheres", mas se pensarmos do ponto de vista da demanda, "importação" é uma palavra que também faz sentido. Além disso, falar em "importação e exportação" faz pensar não apenas em "tráfico", mas em "contrabando" de pessoas. Lucídio explica que os agenciadores brasileiros cobram "*uma importância por elas*", que provavelmente (pelo que se retira de outros relatos e da pesquisa da ONG SODIREITOS, referida na introdução desse trabalho) inclui os gastos do agenciador com a passagem, com a feitura/regularização de documentos, tais como o passaporte e possivelmente uma porcentagem de lucro (que algumas mulheres consideram abusiva).

Chegando ao país de destino, uma porcentagem de 20% a 30% seria, de acordo com nosso informante, retirada dos programas realizados pela mulher para cobrir esses gastos iniciais, mas pelos relatos de mulheres que já passaram por esse processo, algumas vezes o dinheiro dos primeiros programas fica integralmente com o/a dono/a da boate até que se pague essa dívida inicial. Isto é complicado porque sem dinheiro disponível para seu próprio uso a pessoa se vê obrigada a fazer mais dívidas.

O relato de Lucídio chama a atenção por ser algo ambíguo, pois se inicialmente ele afirma que essa importação de mulheres é "*uma coisa horrível até*", por outro lado, afirma que algumas mulheres "*têm se saído bem*". Outro ponto de ambiguidade diz respeito à apreensão de documentos. Se inicialmente Lucídio a considera uma simples medida de segurança ("*para não serem roubados*" – pelos clientes), posteriormente a associa à garantia do pagamento da dívida.

A afirmação de que "*não é justo chegaram lá elas beberem cachaça, arranjarem um homem qualquer e querer simplesmente ir embora com o homem e não pagar nada pra pessoa que bancou pra elas irem viverem a vida e sustentarem seus filhos aqui"* é rica em significados, pois além de

evocar uma ideia de justiça, coloca o agenciador enquanto um auxiliar de um projeto pessoal da mulher (viver a vida e sustar seus filhos) e esta como sujeito de deveres (cujos direitos estariam intrinsecamente vinculados aos deveres, ou seja, primeiro pagar a dívida para depois ter o passaporte à sua disposição). Este entendimento de Lucídio também foi encontrado por mim entre algumas mulheres contatadas, e alguma margem de ambiguidade predominou em quase todos os relatos, tanto de mulheres que se diziam traficadas ou não. Vejo isso como um sintoma, entre outras coisas, da complexidade do tema.

A hipótese aqui é que a leitura mecânica da dívida enquanto fator necessário de exploração não permite visualizar as estratégias acionadas pelas mulheres que também se utilizam da dívida (e porque não dizer, os diferentes discursos e representações sobre o tráfico/migração de mulheres e sobre a prostituição) para obter vantagens (de acesso a bens, deslocamentos, medidas de proteção, etc.) e escapar de sanções legais e morais.

Gostaria agora de retroceder um pouco nessa discussão que envolve instâncias institucionais diversas, tais como as ONGs de prostitutas e de combate e prevenção ao tráfico de seres humanos, presentes em contextos citadinos como a grande Belém/PA, para o ambiente dos garimpos tapajônicos, trazendo as falas de mulheres lá contatadas e seus relatos sobre a maneira como ali chegaram e suas reflexões sobre as dificuldades e facilidades, não apenas dessa travessia, mas também das condições de vida e de trabalho feminino nos garimpos. Dito de outra forma motivou-me aqui saber quais os riscos e formas de proteger-se deles concebidos pelos próprios atores ("quais os riscos e formas de proteção acionados e concebidos pelas mulheres que se deslocam pela primeira vez aos garimpos e se demoram neles?"). Para tanto, partiremos de uma classificação tradicional apontada pela bibliografia entre "mulheres de boate" e "cozinheiras", buscando evidenciar o que há de produtivo e problemático nessa classificação em relação à discussão sobre tráfico de mulheres em sua interface com pânicos morais atrelados ao discurso da prostituição.

5.4 A Transitividade das mulheres, a pobreza e o discurso da prostituição.

Rita Maria Rodrigues (1994) foi uma das primeiras pesquisadoras no Brasil a pesquisar sobre o tema das mulheres na garimpagem. Sua pesquisa,

realizada em garimpos do Vale do Tapajós/PA no início da década de 1990 em parceria com um programa executado pela Secretaria de Estado de Indústria, Comércio e Mineração (SEICOM), tornou-se referência para muitos trabalhos posteriores interessados em abarcar a dimensão de gênero e sexualidade na mineração amazônica, seja nos garimpos (FREITAS, 2006)[219], seja nos grandes projetos (SILVA *et al.*,1997).[220]

Com foco nas relações de trabalho complementares na extração/produção e circulação do ouro, a autora parte do recorte espacial entre currutelas e baixões para estabelecer uma divisão entre as mulheres que trabalham na garimpagem: as chamadas "mulheres de boate" e as "cozinheiras". Enquanto as primeiras encontrar-se-iam nas casas de prostituição das currutelas, realizando serviços sexuais; as segundas estariam ligadas ao próprio processo produtivo de extração do ouro, responsáveis por serviços domésticos nos baixões, integrando a equipe de garimpeiros nesse espaço. Apesar de encontrar índices que afirmavam essa separação laboral e espacial entre as mulheres no garimpo, a autora traz um dado com potencial de reembaralhar essas classificações: que a cozinheira, além de suas tarefas rotineiras, também poderia realizar trabalho sexual nos baixões.

Analisando a trajetória temporal de algumas mulheres nas boates ou nos baixões, Rodrigues percebeu que a maioria delas acumulava experiência de trabalho em atividades diversas em seus constantes deslocamentos entre seus locais de origem, cidades e garimpos. Isto faz com que autora postule a transitoriedade de posições/funções desempenhadas pelas mulheres nos garimpos, cujas atividades são marcadas por uma rotatividade muito intensa. Para Rodrigues (1994) isso se deve ao próprio processo de trabalho nos garimpos, não-permanente, cujo fluxo de pessoas seria marcado não apenas pela sazonalidade mas pela movimentações constante e pendular de pessoas com idas e vindas frequentes mesmo dentro uma mesma Estação do ano.

Desta forma, uma mesma mulher pode ter sido vendedora, mulher de boate e proprietária de máquinas em períodos diferentes de tempo com idas e vindas ao garimpo. Para a autora: "A categoria que melhor expressa essa questão de transitividade ou temporalidade das posições dentro do garimpo

---

[219] Em trabalho que trata das vulnerabilidades ao HIV/Aids de mulheres trabalhadoras no garimpo.

[220] Esses autores focalizam a prostituição de mulheres e adolescentes em áreas de garimpo e de grandes projetos no interior do Estado do Pará

é a que se refere às chamadas mulheres de boate" (RODRIGUES, 1994, p. 47).

Quanto à forma de entrada dessas mulheres nos garimpos, a autora afirma que elas mulheres entram nos garimpos quase sempre através de "convites" e acompanhadas. No entanto a autora faz uma distinção na forma de recrutamento das chamadas "mulheres de boate" e das chamadas "cozinheiras"[221]: "enquanto o acompanhante da mulher cozinheira está vinculado ao trabalho extrativo no baixão e, sobretudo ao grupo familiar, o recrutador da mulher de boate transita nas currutelas, ou seja, no comércio, nos bares, nos hotéis e nas boates, e nada tem a ver com o processo produtivo imediato" (ibidem, p.101).

Assim, enquanto o acompanhante das cozinheiras seria normalmente uma pessoa conhecida e mesmo familiar, o acompanhante das mulheres de boate não manteria com essas relações necessariamente estreitas embora normalmente se conheçam (são, por exemplo, colegas de trabalho, vizinhos, conhecidos, etc.). Assim, haveria um maior grau de impessoalidade nesta relação e por poderem eles ser caracterizados como "aliciadores" "jamais são mencionados nesse contexto quaisquer membros do grupo familiar" (ibidem, p. 99), mesmo que não exista coerção.

Este é um dado interessante para problematizar a questão da dívida que essas mulheres podem contrair em seu deslocamento e permanência no garimpo e a categorização dessa dívida como fator de imobilidade dessas mulheres na prostituição, que é em certas análises visto como escravidão e tráfico de mulheres.

A dívida, sempre mencionada para a prostituição, é adquirida pelo transporte até o garimpo e às vezes por um adiantamento financeiro dado à mulher para esta pagar suas contas na cidade ou deixar com sua família. Muitas vezes este adiantamento é exigido pela própria mulher. Na boate a dívida caracteriza-se pelo pagamento efetuado pelo proprietário ou gerente pela aquisição de produtos pela mulher, tais como roupas, remédios e cosméticos.

As despesas com viagem quando pagas pelo/a dono/a do estabelecimento constituem-se no início de uma dívida que imobiliza a

[221] Essa função também pode ser exercida por homens, embora no Brasil (pelo menos atualmente) seja mais comum seu desempenho por mulheres.

mulher no local de trabalho, pois a ela não é permitido que saia da boate até que esta seja paga, por ela (através do lucro que dá para a casa), por amigos ou (como veremos mais à frente nos relatos e na literatura de garimpo) por algum garimpeiro com o qual ela se amigue. Vemos então, que a liberdade de ir e vir da mulher está condicionada ao pagamento da dívida. Isso é importante para a discussão posterior sobre o início de um endividamento que começa com a ida até o garimpo (seja ele no Brasil ou fora) e pela possível caracterização dessa dívida no crime de "tráfico de mulheres" que envolve a rede de deslocamento de mulheres para fins de exploração sexual através de fronteiras regionais/nacionais.

Para além de interpretações que correlacionam a presença da dívida com exploração, o trabalho de Rodrigues é fértil para pensar o "agenciamento" da dívida por parte da própria mulher prostituta, que muitas vezes exige um adiantamento em dinheiro para deixar com a família ou para quitar outras dívidas (não oriundas da prostituição) antes mesmo de deslocar-se até o garimpo. Assim, o começo da dívida é desencadeado/acionado pela mulher e não pelo aliciador. Isto não quer dizer que a dívida não seja utilizada mais tarde para imobilizar a mulher na boate (até que ela seja quitada).

Apesar do valor de sua etnografia ao visibilizar a presença e o trabalho das mulheres que cozinham no baixão e mesmo advertindo sobre a artificialidade das categorias "cozinheira" e "mulher de boate" enquanto fixamente postuladas (afinal as mulheres transitam entre elas e outras), a autora acaba por reafirmar/congelar essa divisão quando analisa os modos de recrutamento de umas e outras em seu deslocamento para os garimpos.

É sintomático como a autora descreve a forma como as mulheres de boate chegam às currutelas e o endividamento dessas com seus recrutadores (seja no adiantamento em dinheiro deixado com a família, seja através dos gastos com o deslocamento ou com os gastos na aquisição de roupas e acessórios para trabalhar na prostituição), mas o mesmo nível de detalhe não é trazido na análise da chegada das cozinheiras aos baixões, mesmo sendo a análise do trabalho dessas o grande diferencial e novidade de seu trabalho. Ao que se depreende de sua análise, as cozinheiras, se não pedem adiantamento para deixar com a família, nem tem gastos com roupas e acessórios para a prostituição, ao menos poderiam ter gastos com o deslocamento quando não acompanhadas de um familiar (do marido com o qual ela vai trabalhar junto no baixão, por exemplo). Além disso, podem

estar sujeitas à violências e violação de direitos, como veremos a partir dos riscos arrolados pelas entrevistas que trabalham em baixões.

Assim, apesar de suas significativas contribuições para o desvelamento das relações de trabalho das mulheres na garimpagem, a reafirmação da rígida divisão entre cozinheiras e mulheres de boate nos parece oriunda de uma análise em separado do que se passa nos baixões e nas currutelas como se fossem universos distintos com agentes incomunicáveis. Essa divisão entre currutelas e baixões origina-se de uma separação bastante esquemática entre espaço do trabalho, unidade produtiva, atrelado à produção/extração do ouro; e espaço de lazer, ligado à reprodução da força de trabalho e infraestrutura do garimpo (pista de voo, comércios, casas de prostituição, etc.). Não obstante, o trabalho sexual realizado pela cozinheira no baixão traz elementos do espaço da currutela para o baixão. Como já vimos em capítulos anteriores, a divisão entre currutelas e baixões pode inspirar outra: entre trabalhadores e comerciantes, isto é, entre os "verdadeiros garimpeiros" e "os que estão lá apenas para colher", como referido por uma entrevistada prostituta. Levando às últimas consequências essa divisão, seriamos obrigados a imobilizar antagonicamente categorias tais como "trabalhadores garimpeiros" e "patrões donos de máquinas ou de baixões", e cozinheiras e mulheres de boate, sendo que estas não poderiam ser vistas como trabalhadoras no garimpo. Contraposto a isso, nossa análise vai na direção inversa: de que um garimpo é um espaço de relações diversas sim, mas complementares e transponíveis (na trajetória de vida dos agentes) entre baixão e currutela, sendo o somatório dessas o que permite falar de uma "comunidade garimpeira".

A reafirmação da rígida divisão entre cozinheiras e mulheres de boate acaba por espelhar o que Laura Maria Augustín (2007) já havia observado para mulheres que se deslocam para trabalhar na indústria do sexo ou na indústria de cuidados: a aplicabilidade de categorias puras e dicotômicas que rotulam a diversidade de experiências envolvidas no deslocamento de mulheres migrantes.

Não podemos esquecer que Rodrigues (1994) escreve em um momento próximo a blitz policial realizada no garimpo do Cuiú-Cuiú,[222] um

[222] No livro "Meninas da Noite" do jornalista Gilberto Dimenstein (1993) há uma breve e imprecisa referência sobre essa autora: "'Duas prostitutas, uma nova e outra mais velha, me pediram para tentar soltar elas, pediram que levasse no avião"'. "Mais uma vez confirma-se a experiência vivida por pessoas que passaram por aqui, como a geóloga Maria Rita e o sociólogo Scartezini". (DIMENSTEIN, 1993, p. 143). Mesmo fruto de uma investigação

dos mais antigos da região do Vale do Tapajós. Uma ação das polícias federais e estaduais desencadeadas pela série de reportagens sobre prostituição infanto-juvenil publicada pelo Jornal Folha de São Paulo, baseada em pesquisa do repórter Gilberto Dimenstein em regiões do norte e nordeste brasileiro e que culminou em seu livro Meninas da Noite, lançado em 1992.

Leandro Feitosa Andrade (2004), psicólogo social e um dos principais críticos do tratamento dado à questão da prostituição infanto-juvenil por Dimenstein, sinaliza a enorme repercussão dessas reportagens, cujo caso "crianças escravizadas", foco do referido livro, obteve maior destaque:

> (...) os eventos narrados pelo caso [crianças escravizadas] foram comentados pelo então presidente da república Fernando Collor de Melo, pelo então ministro da Justiça, Jarbas Passarinho, pelo diretor da Polícia Federal, Romeu Tuma, pelo então governador do Pará, Jader Barbalho, e por personalidades várias, representações não governamentais nacionais e internacionais. O destaque mobilizou, então a opinião pública (...) nacional e internacional: pessoas prontificaram-se a saldar a dívida de meninas e moças que estariam sendo escravizadas na região do garimpo dos estados do Amazonas e Pará (...); o diretor do Unicef no Brasil pronunciou-se sobre a questão, bem como o Movimento Nacional de Meninos e Meninas de Rua e a Comissão de Justiça e Paz do Distrito Federal. As matérias tiveram repercussão na mídia internacional. A Polícia Federal interveio, "liberando as escravas", e a Procuradoria Geral da República acusou o então governador do Pará, Jader Barbalho, de omissão, pois teria tido conhecimento dos casos de "escravidão" desde o final de 1991. (ANDRADE, 2004, p. 142-143).

Leandro Feitosa Andrade, em um livro infinitamente menos publicizado, aborda o tratamento dado à prostituição infanto-juvenil na mídia brasileira a partir dos conceitos de estigma e ideologia. Para tanto se debruça extensiva e detalhadamente à análise discursiva de reportagens como as da Folha, levando em conta o contexto institucional da produção jornalística sobre o tema. Assim, as reportagens produzidas por Dimenstein

---

jornalística, o livro de Dimenstein não apresenta nenhuma referência bibliográfica, o que dificulta a localização da fonte da referida "experiência vivida" pela autora.

e em parceria com ele, constituem-se em uma espécie de caso exemplar para o autor, não apenas pela enorme repercussão em diferentes instâncias, mas pela capacidade de condensar uma série de elementos estigmatizadores que, a despeito da boa vontade explicitada por seus porta-vozes em discursos denunciatórios, acabariam por reforçar relações de dominação entre adultos e criança, homens e mulheres, ricos e pobres. Tendo por referencial o conceito de estigma de Erving Goffman e o de ideologia de John B. Thompson, Andrade propõe "a estigmatização como um modo de operação da fragmentação[223] constituindo um tipo especial de diferenciação e expurgo do outro" (ANDRADE, 2004, p. 98). Desta forma:

> A estigmatização pode ser construída para um indivíduo ou grupo e utilizada na permanência das relações de dominação através de formas simbólicas que classificam indivíduos ou grupos estigmatizados como desprovidos de autonomia, discernimento, autodeterminação, sugerindo muitas vezes, com pesar e desculpas, uma subumanidade a ser guiada, corrigida ou salva". (ibidem, p. 99).

Assim, o alvo das reportagens seria, mais do que meninas pobres, uma "pobreza suscetível de se prostituir" (ibidem, 138) e o enfoque do tema parte de um triângulo em cujo vértice encontra-se a menina/adolescente e nas extremidades o aliciador e a família. Enquanto os primeiros são elaborados a partir dos polos vítima-algoz, a família é responsabilizada pelo destino das personagens a partir de noções como desestruturação familiar e desinformação. Assim o estigma contra a pobreza é o componente fundamental e as reportagens tomam ares de campanha ou cruzada moral[224] na qual

[223] Um dos modos de operação da ideologia elaborados por Thompson, ao lado de outros como legitimação, dissimulação, reificação e unificação (este oposto ao de fragmentação). Sobre a fragmentação Andrade cita: "Relações de dominação podem ser mantidas não unificando as pessoas numa coletividade, mas segmentando aqueles indivíduos e grupos que possam ser capazes de se transformar num desafio real aos grupos dominantes, ou dirigindo forças de oposição potencial em direção a um alvo que é projetado como mau, perigoso, ou ameaçador" (THOMPSON *apud* ANDRADE, 2004, p. 98).

[224] Conceito chave de Howard Becker (1977) para a teoria do desvio e do comportamento desviante, utilizado pelo autor.

> a moral da história é a 'sociedade covarde'; mães que negociam suas filhas que, grávidas adolescentes (...) têm filhos e não sabem onde estão. (...). É, então "natural" para a "miséria" praticar atos considerados antinaturais, não humanos. A pobreza constitui uma ameaça para a moral. (ANDRADE, 2004, p. 164).

Além disso, o autor aponta uma série de problemas metodológicos e éticos na elaboração dessas reportagens[225], tais como a falta de referência de dados estatísticos alarmantes sobre o número de meninas na prostituição, reproduzidos à exaustão e a exposição das identidades (com fotos e uso de nomes verdadeiros) das menores que se buscava proteger. Ao final do livro, Andrade se diz tentado a "procurar os fios" que costuram interesses de diversas organizações envolvidas na produção, financiamento e publicidade da pesquisa que deu origem ao livro Meninas da Noite. Mesmo não seguindo essa "tentação", o autor parece querer fazer lembrar seus leitores de que o tema da prostituição infanto-juvenil e suas retóricas inserem-se, como não podia deixar de ser, em uma ampla arena política ofuscada pelo forte apelo emocional das reportagens.

Finalmente, e apesar de todas as críticas, o livro de Gilberto Dimenstein tornou-se uma das principais referências na produção especializada sobre a prostituição infanto-juvenil no Brasil (ANDRADE, 2004), servindo de base, anos mais tarde para o filme Anjos do Sol, primeiro longa-metragem ficcional do gaúcho Rudi Lagemann, pelo que se depreende do site oficial do filme[226] célebre por uma das cenas que considero das mais brutais do cinema brasileiro em que uma menina de 12

---

[225] Talvez o caso mais paradigmático citado por Andrade (2004) seja o da foto de uma mulher que dorme no mercado Ver-o-Peso em Belém/PA com um cartaz escrito "vende-se" às costas. A foto foi utilizada como símbolo da série "meninas escravas", estampando diversas reportagens e foi alvo (e estopim) de uma grande polêmica (e troca de acusações) entre os jornais Diário do Pará e Folha de São Paulo. Jornalistas paraenses, após pesquisa no mercado, afirmaram tratar-se de uma moradora da rua embriagada, alvo de uma brincadeira entre feirantes (e não uma prostituta à venda), ao que mais tarde a própria Folha, na voz de seu *ombudsman* admitiu certa imprecisão no uso foto, que teria sido tirada por outro jornalista, em outro momento e em um contexto onde ele próprio pode ter sido alvo de uma brincadeira dos feirantes. A referida foto obteve destaque a partir de reportagem que anunciava "Prostituta é exposta na calçada de mercado em Belém, capital do Pará, com placa onde está escrito à caneta: 'Vendo''. Acima da foto o título: Amazônia é rota do Tráfico de Escravas" (ROSEMBERG e ANDRADE, *apud* ANDRADE, 2004, p. 153).

[226] Mais detalhes em <*www.scriptorio.com.br/clientes/anjosdosol*>, *acesso em 20/06/2013.*

anos, oriunda do Maranhão, vendida pelos pais e prostituída em algum garimpo da Amazônia brasileira, assiste a uma colega igualmente menor de idade ser arrastada viva amarrada ao carro do dono de uma boate de garimpo.

Para se ter alguma ideia do quanto Anjos do Sol marca a imagem que algumas pessoas, em geral "sulistas e estudadas" têm dos garimpos, o filme foi-me recomendado inúmeras vezes por conhecidos e amigos ao saber de meu interesse sobre o trabalho e a mobilidade de mulheres nesses espaços. Para muitas pessoas, "eu tinha que ver o filme" e claro, tomar muito cuidado ao entrar nesse "faroreste", afinal era um lugar onde coisas daquele tipo *aconteceram*, *aconteciam* ou *poderiam acontecer*.

5.5 Cuiú-Cuiú: suspiros de liberdade no garimpo-prisão

Obviamente, tanta repercussão acirrou minha curiosidade sobre esse garimpo em especial, sendo o Cuiú-Cuiú a última (mas também a mais breve) etapa do trabalho de campo. Em Itaituba encontrei uma ex-moradora deste garimpo, que, recém casada, lá demorou-se com seu marido uns dois ou três anos trabalhando com serviços de rádio quando tinha apenas 16 anos. Thaís me colocou em contato com um casal de moradores, igualmente comerciantes na pequena currutela de apenas 2 ruas, e a partir deles fui apresentada aos poucos moradores atuais do local.

Ao chegar, minha primeira impressão sobre o Cuiú era a de que aquele era de fato, um "garimpo fracassado", como os garimpeiros se referem aos garimpos onde o ouro "fracassou", isto é, ficou escasso: a rua principal, antiga pista de pouso, de chão batido, encontrava-se quase todo o dia praticamente deserta, não fossem as vacas e porcos, abandonadas por um antigo proprietário, que por ali transitavam livremente, dormindo e defecando às portas dos poucos comércios para a ira dos comerciantes que à noite costumavam soltar rojões para espantá-las. A outra rua, antiga via principal, estava praticamente abandonada, com muitas construções em ruínas. Não havia escola, posto de saúde[227] ou posto policial, apenas uma igreja evangélica, que dividia a mesma construção com a sede da associação de moradores.

Tudo ali parecia girar ao redor de uma empresa de mineração, que ocupava um grande galpão e havia há pouco tempo adquirido o espaço (hoje

[227] Havia um pequeno espaço destinado à Saúde, mas encontrava-se fechado possivelmente pela falta de equipamentos e/ou profissionais da área.

totalmente em ruínas) onde funcionava, durante a década de 1980, a maior boate e casa de shows desse garimpo, a boate "Carobá", da qual antigos moradores guardavam saudosas recordações de apresentações de artistas famosos nacionalmente. Não obstante, ainda existiam alguns garimpeiros neste garimpo, que extraiam ouro em baixões próximos tais como "Carneirinho", independentes ou em parceria (e em relações de cooperação ou de tensão) com a empresa.

Figura 22 - Atual rua principal do garimpo Cuiú-Cuiú e antiga pista de pouso de pequenas aeronaves.

Fonte: Acervo pessoal.

Mas o que mais me chamou a atenção, e que contrasta com o passado do Cuiú e sua "má fama",[228] foi a ausência de qualquer boate ou estabelecimento de prostituição. Mesmo bares, havia poucos (pude contabilizar apenas três, entre bares e restaurantes) e nenhum lugar de festas ou serestas. O que havia eram ruínas, muitas fachadas de antigos bares e boates, alguns dos quais ainda se podiam ver os nomes na pintura gasta das fachadas decadentes.

[228] Dimenstein (1993) aponta para a data de sua chegada neste garimpo, 32 boates em funcionamento, com 72 "meninas e mulheres prostitutas", embora não diferencie a quantidade de umas e outras.

Figura 23 - Fachada de antiga boate garimpeira no Cuiú, onde ainda se pode ler "Dama Di Ouro".

Fonte: Acervo pessoal.

Obviamente, isso não quer dizer que não havia por ali alguma prostituição, mas ela certamente não passava por espaços como as boates e as serestas e era praticamente invisível, sendo-me relata por moradores e funcionários da firma. Inclusive, de acordo com esses relatos, isto era motivo de "ciúme" de garimpeiros com trabalhadores da firma, pois muitas dessas mulheres prefeririam esses àqueles.

Nos poucos dias em que fiquei ali, procurei, com bastante cuidado[229], saber algo da "má fama" do lugar e conversei com três mulheres que trabalharam em boates naquela época, todas atualmente amigadas com pequenos comerciantes locais. Em comum, essas mulheres têm sua inserção

[229] Thaís me disse que havia alguns moradores da época da ação policial nos anos 90, e que por certo, muitos deles travaram relações (diversas) com os rufiões presos à época. Sabendo que o repórter Dimenstein realizou sua pesquisa em segredo e ciente do quanto meu trabalho tantas vezes levantou suspeitas de que eu era uma "agente infiltrada da Polícia Federal", procurei ser cuidadosa e não tocar diretamente no assunto.

inicial nesse garimpo[230] através de uma rápida passagem pelas boates, mas vieram de lugares diferentes (uma do Piauí e duas de Alenquer/PA[231]). Duas delas (Tânia e Lúcia), solteiras na época, chegaram com amigas através das "avionadas" e a outra (Julinha), viúva há dois anos de um garimpeiro, foi convidada a vir pra o Cuiú, em Alenquer/PA, por um vizinha, esposa de um dono de boate. As três sabiam que viriam trabalhar na prostituição e apenas uma amigou-se com um homem com o qual manteve na época um xodó (namoro) na boate, embora esse homem não tenha pagado sua dívida para tirá-la da boate, pois ela, recém-saída, já estava em sua cidade natal quando ele a chamou para retornar e passar uma temporada com ele no garimpo (uma temporada que resultou em um amigamento que perdura até os dias de hoje). As outras duas, egressas da boate, já estavam cozinhando em baixões, quando amigaram-se pela primeira vez (ambas tiveram mais de um amigamento e encontram-se atualmente amigadas). Sobre a "má fama" deste garimpo relatam:

> Tinha pessoas que traziam menores pras boate, chegou a Federal e levou tudo, as velha e as nova, e ainda prendeu um bocado de gente daqui. Só um pouco reergueu, mas nunca mais voltou a ser o que era. As boate começaram a fechar as portas, ninguém queria mais trazer mulher, elas não queriam vir. O garimpo do Cuiú-Cuiú ficou considerado como sendo uma monstruosidade. Quem tá fora acha que era, mas eu não acho que era. Dizem que muitos traziam dizendo que ia pra farmácia, pra cozinha e era pra boate. Virgem para descabaçar. Não era do meu tempo. Eu cheguei aqui eu achei essa conversa, faz muitos anos, no tempo do carrancismo, hoje não, melhorou 100%. (*Tânia, 47 anos, moradora do Cuiú*)

> Cheguei uma Quinta-feira, Segunda-feira me deu um pânico, não sei, eu fui obrigada a comprar aquela água de flor de laranjeira [*calmante natural*]. Tomei não sei quantos litros. Eu saía do meu quarto não olhava pra lado nenhum. Tinha medo. Ouvia as histórias e tinha medo. Ai meu deus, será que é assim? E os peão 'psiu, psiu' Eu não olhava de jeito nenhum! Quando eu via um

[230] O que não quer dizer que não haviam passado por outros garimpos antes, como foi o caso de Julinha, que anos antes já havia andado pela região com seu marido garimpeiro, tendo ido para uma boate no Cuiú depois de ficar viúva.

[231] Fora essas três mulheres, encontrei também mais uma mulher natural de Alenquer/PA, mas esta veio com sua mãe a fim de reencontrar uma tia, que trabalhou em boates nesse garimpo. A relativa recorrência dessa cidade nos leva a pensar que existia alguma rede de relações entre ela e esse garimpo.

> peão chegando do baixão com espingarda[232], facão, eu tinha medo demais! E os coitados chegando do serviço. Depois fui me acostumando, fazendo as minhas amizades. (*Tânia, 47 anos, moradora do Cuiú*)

Tânia não nega que havia menores de idade trabalhando nas boates, mas não confirma o engano sofrido pelas mulheres no seu deslocamento até as boates ("dizem que traziam dizendo que era pra trabalhar na farmácia..."), nem o "leilão de virgens" nesses espaços, uma "conversa" que circulava, mas que ela diz não ter testemunhado porque, sendo de um tempo passado marcado por essas violências (o tempo do "carrancismo") não era do "seu tempo". Não obstante Tânia diz ter chegado ao Cuiú em 1990 quando tinha então 25 anos, mesmo período da pesquisa de Dimenstein, no início de 1992.

Lúcia, outra moradora que chegou ao Cuiú em 1994, relata como chegou e por que veio para esse garimpo, mesmo depois da ação policial desencadeada pelas reportagens jornalísticas, ainda no ano de 1992.

> *L: Por que você veio para o garimpo?*
> Lúcia: Sempre tive muita curiosidade. Alenquer é pequeno, muito carente, minha família também. As amigas falavam que era bom [o garimpo]. Aí apareceu uma senhora lá trazendo. Falei com a minha mãe, ela não aceitou, mas como eu já era de maior ela aceitou no final. A experiência foi boa. Encontrei pessoas excelentes comigo sempre. Me trataram muito bem, só que eu me envolvi com ele [atual marido], ele me aconselhou muito: "sai daqui, essa vida [na prostituição] não é boa". E aí foi que ele me ajudou, aí eu economizei e fui embora [retornou para Alenquer/PA e em seguida voltou para o Cuiú para amigar-se com seu "xodó" que a convidou para passar uma temporada junto com ele]. Não pensava em voltar mais, mas não sofri nenhum tipo de violência, nada aqui. Na boate, conheci vários tipos de homens, só que nenhum me maltratou. Tem pessoas e pessoas. Assim como tinha homens, tinha mulheres abusadas também. (...) Quando eu via que alguém era abusado eu

[232] Nessa noite eu também observaria um peão chegando do baixão com uma espingarda que ele acomodou calmamente na parede do bar onde eu e Tânia conversávamos. No dia seguinte ali teria uma rodada de jogo de cartas que durou pelos próximos dois dias.

me afastava. Eu também me impus, qualquer coisa eu denuncio, porque também tinha polícia.

L: (...) A senhora que veio buscar é maranhense, tinha uma boate aqui?
Lúcia: já tinha sido de boate, se amigou com um rapaz aí, aí comprou essa boate. Eu via falar muita coisa ruim dela aqui, mas comigo foi diferente. Em qualquer lugar que você vive você tem que saber viver com as pessoas, tem que seguir regras, mas tem que também impor os seus limites, as suas regras também. Ela mora no [outro garimpo próximo], acho. Foi uma ótima pessoa pra mim. Não me trouxe enganada porque muitas disseram que vieram enganadas. Mas muitas tinham vergonha recalcada, não queriam dizer, eu assumi o que eu fiz. Foram tantas que vieram por livre e espontânea vontade e quando a Federal chegou contaram outra história e eu via que não era verdade, mas você ia se meter por quê? Mas não foi do jeito que falaram. Tinha coisa errada, mas não era todos não. Não eram seguras de si. Porque eu acho que se a pessoa é segura de si ela assume. O que realmente é vergonhoso é, mas nunca é tarde para voltar atrás. Minhas amigas chegavam lá com coisas boas: calçados, roupas, "pôxa! Esse lugar é bom pra mim também! Eu também vou conseguir. E eu consegui!". A não ser que eu tenha tido mais sorte do que elas, mas a gente também faz por onde! Quando a polícia veio, levou, muitas voltaram depois! Impulso, Maria vai com as outras.

Não é difícil pressupor que Lúcia não sofreu nenhum tipo de violência ou exploração nas boates porque teria chegado em um momento imediatamente posterior a ação policial nesse garimpo e que portanto, os donos de boate acusados de crimes estariam já estaria presos ou ao menos foragidos. Lúcia cita a presença do posto policial no garimpo, como instância a que poderia recorrer no caso de sofrer alguma violência, mas o posto policial já existia e os policiais presentes na época da reportagem jornalística foram acusados por Dimenstein (1993) de serem coniventes com a "escravidão" de mulheres e meninas. É de se imaginar que após a denúncia o corpo policial tenha sido renovado e que o controle social sobre as atividades das polícias militares nesse e em outros garimpos tenha se acirrado, o que contribuiria para a segurança dessas mulheres. Embora não correlacione sua vivência na boate a esses fatos, Lúcia não ignora que possa ter tido "mais sorte" do que outras mulheres e nem nega que havia "coisas ou pessoas erradas".

Note-se que Lúcia não menciona nenhuma dívida com os donos da boate, nem seu atual marido, com o qual tinha um "xodó" na época, parece ter pagado nenhum valor para tirá-la da boate. Ela já estava em sua cidade natal, quando foi convidada para passar uma temporada com ele no garimpo. Isto significa que sua dívida não trocou de mãos (ela não parece ter "trocado de dono"), nem ela estava imobilizada pelo pagamento desta. Mesmo sendo comum o empréstimo de dinheiro para chegar até o garimpo, Lúcia não a menciona explicitamente, como se isso não fosse um problema para ela.

Em seu relato, também aparece uma questão moral muito comum quando se fala em prostituição, a vergonha de se admitir ser ou ter sido prostituta. Ligada ao estigma social persistente dessa atividade, aparece também, no garimpo, uma concepção de que a prostituição é um "não trabalho", ou ao menos um trabalho menos digno do que os outros, como já tivemos inúmeras oportunidades de visualizar nos relatos de mulheres moradoras dos garimpos, dentro e fora da prostituição. Tal sentimento de vergonha, segundo Lúcia, motivaria algumas mulheres a justificarem suas atividades nas boates, como oriundas de um engano. A repercussão midiática do "caso Cuiú" na época e a total falta de preocupação com a preservação de suas identidades (com a foto de algumas delas estampadas em jornais do Brasil e do mundo) pode muito bem ter potencializado essa vergonha frente a familiares e conhecidos que não sabiam, ao menos não até aquele momento, o que essas mulheres faziam no garimpo[233]. Frente à possibilidade de culpabilização moral, melhor seria a vitimização social.

Além disso, para além das possíveis violências sofridas por algumas dessas mulheres, uma batida policial, com a "libertação do cativeiro" era uma maneira de escapar, à despeito de ter sido ou não vítima de alguma violação de direitos, do pagamento de e das responsabilidades pessoais com uma dívida concreta, seja ela vista como justa ou injusta pelos mais diferentes atores.

Julinha casou aos 14 anos com um próspero garimpeiro que trabalhou com seus irmãos na Guiana Francesa. Conheceu-o através dos

[233] Thaís, que trabalhou no garimpo do Cuiú-Cuiú como operadora de rádio, me conta que escutava muitas dessas mulheres em suas ligações via rádio para a família, dizerem que estavam trabalhando em outras atividades que não em casas de prostituição. Segundo Taís, essas ligações eram em geral para fornecer e receber notícias e avisar que estavam enviando dinheiro para casa. Thaís conta que nunca viu nenhuma dessas mulheres queixando-se de maus-tratos nas boates para as famílias, mesmo porque, essa não era uma possibilidade colocada para mulheres que escondiam de seus familiares suas atividades na prostituição.

irmãos em sua cidade natal, Alenquer/PA e ficou viúva aos 16 anos ("mataram ele lá na Guiana"). Algum tempo depois, já tendo se desfeito dos bens do casal, e depois de um período de mais ou menos dois anos trabalhando em um restaurante de uma irmã em Manaus/AM, Julinha retorna para a casa de seus pais em Alenquer, quando a convite de uma vizinha, casada com um dono de boate do Cuiú, resolve trabalhar em uma boate garimpeira. Sobre a negociação de sua ida e condições de trabalho, Julinha detalha:

> Em 88 quando eu vim eu vim só né [isto é, sem marido], com o dono, o menino, o Bené, que eu vim lá pra boate dele, só que ele me explicou: "Julinha, na hora que tu quiser ir pro baixão tu vai, não vai devendo nada" Aí eu digo: "não, a única coisa que eu vou devendo assim é..". Porque o dinheiro pras minhas passagem eu tinha, eu não tinha era o dinheiro pra deixar pros meus filhos, porque se eu fosse tirar das minhas passagens... Aí ele foi e emprestou o dinheiro pra mim "se tu quiser o dinheiro emprestado pros teus filhos, eu tenho, eu deixo o dinheiro". Aí foi. Aí cheguei aqui, rapidinho, nas primeiras noites eu já paguei.
> *L: E conheceu ele lá em Alenquer?*
> J: Foi, lá em Alenquer, que ele foi lá, que ele tinha família lá né. A mulher dele era minha conhecida, vizinha minha.
> *L: Ela que te convidou?*
> J: Foi. Aí ela foi lá em casa com ele, que ela vinha da rua, "ah vamo aqui passar na casa da Julinha". Aí ela passou lá em casa mais ele, aí ela ficou conversando comigo: "Julinha, esse aqui é o meu marido, o Bené". Aí ele perguntou pra mim: "Cê já andou em garimpo?" "Já". Aí eu mesmo que disse pra ele assim: "não quer me levar pra lá? Mas eu quero ir pra trabalhar no baixão" "Vaga tem muito mesmo, realmente que até a menina que trabalha comigo no baixão, ela vai sair agora, se tu quiser ir" "Não, primeiro eu vou dar um tempo lá na tua boate, aí depois que ela sair eu vou lá pro baixão". Aí nós sentemo, conversemos, conversei com a minha mãe, a minha mãe: "se tu quiser ir minha filha, vai, dar uma volta, já tá doida pra andar mesmo". Eu não parava muié! Não parava não. Porque eu pensava só nos meus filhos. Aí foi de tarde ele veio "ó tá aqui o dinheiro pros teus filhos". Aí eu fui deixei pra mãe. Quando foi de noite nós peguemo um barco pra Santarém/PA, dali a Itaituba e um voo pra cá. Aí achei bom.

Note-se que sua ida para a boate foi negociada dentro de sua própria casa (assim como a de Pâmela do Creporizão), em um diálogo bastante franco, pois Julinha expressou sua vontade inicial de trabalhar em um baixão e ao saber que o casal de vizinhos tinha uma boate, aceitou trabalhar nesta até conseguir uma vaga de cozinheira no baixão. A dívida também foi pauta dessa conversa. O dono da boate sugestivamente disse que ela poderia sair da boate quando quisesse, pois "não ia devendo nada", ao que Julinha, antevendo a possibilidade de obter dinheiro emprestado, pediu um adiantamento para deixar com sua mãe e seus filhos mostrando-se consciente da responsabilidade pelo seu pagamento ("a única coisa que eu vou devendo é..."). Obtendo o dinheiro e saldando a dívida em poucos dias, ela não encontrou empecilhos para sair da boate e ir trabalhar no baixão, sua intenção inicial. Podemos dizer que o acordo informal firmado entre eles parece ter sido satisfatoriamente cumprido por ambos. Podemos imaginar que a visita desses vizinhos não tenha sido tão casual quanto o relato de Julinha faz aparentar, mesmo porque ela própria traz uma amiga com ela, mas a amiga, que já queria conhecer algum garimpo, foi igualmente informada sobre o trabalho que viria a exercer, tanto por Julinha quanto pelo dono da boate:

> *L: E você tinha me falado de uma amiga que veio também, você trouxe uma amiga?*
> J: Foi, veio uma amiga junto comigo, Que ela queria vim né, não conhecia, eu digo "muié, a muié sabendo andar no trecho, ela se sai bem!"
> *L: como é a mulher saber andar no trecho, me fala mais disso*
> J: Aí ela disse: "eu quero vim". "Mulher, basta só eu pra mim vim, que eu já conheço região de garimpo, sei como é". Aí o dono da boate explicou tudinho pra ela, como era, que mulher não podia ser violenta, rodar peão, ir dormir com outro. Aí às vezes o peão já tá acompanhado com a pessoa, aí gasta com a mulher né aí se ela dormir com outro aí peão arroxa a muié né, mata. Ele explicou mesmo pra ela. Ela "tá bom".
> *L: Ele foi bem didático, quem era esse dono de boate?*
> J: Ele era do Maranhão, já foi embora faz muitos anos. Aí a muié dele ela era de Alenquer também. Ai a gente veio com ele. Aí foi e depois de um tempo eu disse assim, "tá com mês e dois dia, eu vou sair, arrumar uma vaga no baixão, vou procurar uma vaga no baixão pra mim trabalhar, essa vida de cabaré pra mim não deu não".
> *L: você não gostou?*

> J: Não gostei não, porque ali a gente tá sujeito a tudo né. Aí ela [a amiga que veio com Julinha] disse: "eu vou ainda ficar". "Olha o teu dinheiro, o teu ouro que peão vão te dando, te pagando, dá na mão do Bené pra ele guardar" que ele guardava né. Quando a gente queria ir embora e queria comprar alguma coisa tinha. E ele foi um de dono de boate muito bom que foi aqui foi ele, não espancavam muié no cabaré dele, não que nem muitos aí que até matava e enterravam aí mesmo.

Quando Julinha informou sua amiga de sua saída da boate, esta disse que queria ficar e obteve novas "dicas" da amiga, isto é, que deveria entregar o dinheiro obtido nos programas para o dono da boate, a fim de que ele o gerenciasse. Mesmo que motivação explícita fosse deixar o dinheiro com outra pessoa pra evitar gastá-lo com supérfluos, esse controle dos ganhos da mulher pelos donos de boate, certamente assegurava-os do pagamento de possíveis dívidas contraídas, além de fomentar um poder excessivo, sujeito a abusos, do dono sobre o gerenciamento da dívida. Uma das soluções, igualmente informal, dessa questão, parece ser o que os entrevistados chamam de "pagar a chave" em uma boate, através da qual o cliente paga um valor diretamente ao dono, uma quantia independente do valor que ele negocia diretamente com a mulher pelo programa, ficando este último (valor do programa) de posse da mulher.

Assim, o pagamento da chave, seria equivalente ao valor pago pelo uso de um espaço físico para a realização do programa[234] (daí o nome "chave": "pagar a chave" é ter o direito de utilizar o quarto) semelhante ao uso de um quarto em um motel, desvinculado do valor acertado entre a mulher e o cliente, um valor variável e negociável sem a interferência de terceiros. Esse foi o sistema mais citado pelos entrevistados, especialmente por mulheres que recentemente trabalharam em boates nas currutelas. É possível que deixar todo o dinheiro sob o controle do dono da boate, seja um sistema mais antigo nesses garimpos ou característico de uma etapa inicial

[234] No capítulo anterior, Pâmela se referiu ao pagamento da chave por parte da mulher de boate. Embora se chame da mesma maneira "pagar a chave", o pagamento da chave pela mulher não se dá no contexto da realização de um programa (quando a chave é paga pelo cliente), mas em uma situação em que a mulher se ausenta da boate (para ir a uma festa, ou para o baixão com algum garimpeiro, por exemplo). Pagar a chave, nesses casos, seria quase como pagar por sua estadia ou alimentação, em geral não cobrada da mulher que vive no mesmo espaço da boate, mas embutida nas "chaves" pagas pelos clientes quando realizam programas com as mulheres nesses espaços.

na boate, quando a mulher ainda mantém uma dívida com seu transporte e empréstimo deixado com seus familiares.

Meses depois, a amiga de Júlia conta que queria sair da boate para visitar sua família em Alenquer. Nas perguntas que Júlia faz à amiga, fica patente a preocupação dessas mulheres com o gerenciamento de seus ganhos e suas dívidas e o quanto eles se atrelam a sua mobilidade, ora permitindo-a, ora restringindo-a. As perguntas de Júlia também apresentam um caráter normativo e de conselho: para viajar (movimentar-se livremente, sem expectativa de retorno) é preciso ter dinheiro próprio, não dever nada a ninguém.

> Aí ela passou aqui bem uns 8 meses [*na boate*] aí eu fui em Alenquer e vim, ela ainda ficou aqui, aí quando eu vim ela foi. ”Julinha agora eu quero ir em Alenquer” “tu já tem ouro bastante pra tu ir?” ela disse “Já. Tenho dinheiro”. “Pois então pega, tu não tá devendo nada né?” “Não”. Assim nas loja, pegando roupa. Aí ela foi, passou uns 15 dia [em casa] lá e voltou de novo. Aí quando ela veio passou um bocado de tempo, aí se amigou, mas começou a fazer pilantragem [*infidelidade conjugal*] com o marido, aí o marido foi e lascou uma faca nela né, uma faca de mesa, furou ela, mas não morreu não. Aí dessa vez ela foi e não voltou mais. Parece que ela tava aí num outro garimpo, no Porto Rico. Mas ela tá com o marido dela agora, um dono de máquina. Nunca mais eu vi ela. Ela ligou pra mim aqui, depois não ligou mais.

Nas idas e vindas entre cidade e garimpo, a amiga de Júlia amigou-se com um garimpeiro e aí sim sofreu violência, uma violência dentro de uma relação conjugal que pode ser caracterizada formal e estritamente como violência doméstica, pois este amigamento não parece relacionado ao pagamento por parte do homem da dívida da mulher com o dono da boate, pois ela já havia saído desta, quitando todos seus débitos, inclusive em lojas da currutela[235]. É necessário destacar que o dono dessa boate citado por Julinha também tinha máquinas, isto é, era dono de serviço. Essa situação, bastante comum como pude observar em outros garimpos (e não apenas para donos de boate como para comerciantes em geral) constitui-se em um dado a mais para questionar o argumento de Rodrigues (1994), de “que o

[235] Veremos mais adiante como os amigamentos podem estar relacionados ao pagamento de uma dívida inicial contraída pela mulher de boate em seu deslocamento.

agenciador das mulheres de boate transita pelas currutelas enquanto o das cozinheiras transita pelos baixões". Tal argumento, como vimos, é parte de uma orientação que acaba por separar radicalmente as mulheres em "cozinheiras" e "de boate", impossibilitando a visão de seus trânsitos.

Até aqui, apresentei relatos de três mulheres moradoras atuais do garimpo do Cuiú e contemporâneas da grande ação policial desencadeada pelas reportagens citadas. Elas, como outros moradores com os quais tive a oportunidade de tocar no assunto, refletem sobre tal situação a partir de suas próprias experiências e o que chama a atenção nesses relatos é diversidade, mas também o tom vago das opiniões, que não negam ter acontecido "coisas erradas", e donos de boate que "espancavam e até matavam mulheres", mas que ou dizem não terem presenciado tais fatos ("não era do meu tempo") ou contrapõe a eles seus próprios relacionamentos (vistos por elas como bons e tranquilos) com os donos das boates nas quais foram trabalhar. Veremos como a forma como essas três mulheres chegaram até o garimpo do Cuiú aproxima-se do relato de outras mulheres em outros garimpos da região do Vale do Tapajós, assim como nesses outros garimpos também é possível encontrar casos de engano e violação de direitos.

Por tudo isso é difícil concluir sobre se o garimpo do Cuiú-Cuiú teria sido um caso exemplar de exploração e violência (uma exceção à regra) ou se, por outro lado, essas situações estariam amplamente presentes em todos os outros garimpos, isto é, que a escravidão seria a regra. Dar um veredito final a essas perguntas parece simplista frente à complexidade das questões envolvidas na migração de mulheres para o trabalho sexual nos garimpos e isso os próprios moradores da região dos garimpos do Tapajós parecem saber quando relatam voluntariamente violência e abusos nessas relações, mas negam-se a aceitar o estigma (igualmente violento e abusivo) de que o garimpo e todos seus habitantes se resumem a isto. Nesse contexto, acusações de conivência, ignorância e banalização da violência, em suma, discursos que patologizam e infantilizam a pobreza, vista como causa única e centrípeta de todos esses males, certamente mais mistificam do que cooperam com as vítimas que buscam proteger.

Thaís, ex-moradora que facilitou minha ida até o Cuiú, apresenta uma imagem real, mas que também pode ser lida como uma metáfora das batalhas morais que se travam nesse campo, uma imagem persistente.

> T: Uma coisa marcante é em relação aos cavalos quando passavam na frente do local que eu trabalhava, que eu te contei ontem mais ou menos, as mulheres que fugiam (*da boate*). Então quando eu via

toda aquela família, que era o sobrenome que eu te dei ontem, montado, 4 ou 5 homens, em burros ou cavalos passando correndo no sentido que era a pista do Carneirinho, alguma coisa que era uma varação, então o meu coração apertava, porque sempre alguém me dizia: 'se eles encontrarem vão matar'. Então eu ficava curiosa pra saber, no retorno, se eles tinham encontrado. E se eles estavam falando a verdade ou não. Eu ficava me perguntando muito, mas eu nunca soube. Então isso ficou marcante pra mim naquela época, aqueles cavalo correndo...

5.6 Amigamento no trecho: a polissemia da proteção e dos riscos

L: eu vejo que as mulheres se amigam muito aqui no garimpo, será que é para ter proteção? O que vocês acham? Envolve isso, porque a mulher se sente insegura estando sozinha no garimpo?
B: É. Aqui a gente não pode dizer que é solteira não, apesar que eu sempre falei que eu sou solteira, pego umas cantada e ...
C: mas às vezes não fia, às vezes não é nem isso (se amigar por proteção), a gente gosta mesmo né e convéve (sic.) com a pessoa. Eu com meu marido, a gente se conhece desde criança, desde os meus 15 anos. Agora em Dezembro ele vai fazer 31 anos. Ele mexeu comigo eu tinha 17 anos.
L: E ele tinha quantos anos?
C: 17 também. E até hoje a gente véve (sic.) junto. Tem 15 anos, vai fazer 16 anos juntos.
L: Tem uns amigamentos que viram casamento no sentido de viver muito tempo junto
C: Na convivência, no tempo da gente morar. E até hoje a gente véve junto, 16 anos que a gente mora junto. Um ano de namoro e os outros morando junto. (*Entrevista com Alice, Bruna e Claudia, hotel, Creporizão, Novembro de 2012*).

Bruna, que está pela segunda vez nos garimpos, em um *tour* vendendo lingeries pelos baixões, se refere ao fato de não poder dizer que é "solteira" sob pena de "pegar umas cantadas". Claudia, camareira de hotel e moradora do Creporizão desde a infância quando chegou do Nordeste com os pais, me fala de sua união de 15 anos com o marido do qual diz gostar, embora não pareça negar o amigamento de outras mulheres por motivo de

proteção. Se “às vezes não é nem isso (...)” podemos pressupor que outras vezes pode ser, embora este não seja o seu caso.

Isso coloca uma pergunta que me fiz algumas vezes durante o trabalho de campo: as mulheres seriam compelidas a se amigar para obter algum tipo de proteção? Vimos no capítulo anterior, como o “acompanhamento”, nem que seja momentâneo, é quase um imperativo no garimpo, sendo quase todas as interações entre homens e mulheres “desacompanhadas” passíveis de serem lidas sob essa ótica. Nesse sentido poderíamos dizer que o “acompanhamento” é uma linguagem das relações entre os gêneros no garimpo. Se pensarmos na possibilidade de levar “cantadas” e mesmo receber propostas de “ploc” ou “esquemas”, sim, uma mulher acompanhada e no limite, amigada (coabitando com um homem) estaria mais “protegida” desse tipo de assédio.

Tendo observado no capítulo anterior algo da dinâmica dos relacionamentos entre homens e mulheres no garimpo expressa pelo que chamei de lógica do acompanhamento e neles a centralidade dos amigamentos, interessou-me aqui saber como os relacionamentos conjugais ligam-se de forma ampla à mobilidade (espacial, social, laboral) das mulheres.

Há algumas interpretações correntes provenientes de diversas fontes (orais, literárias, acadêmicas, jornalísticas), que dizem respeito aos amigamentos realizados pelas mulheres de boate em regiões de garimpo. De acordo com essas interpretações, o amigamento seria 1) uma forma delas obterem a proteção de um homem frente a outros homens, 2) “alforria” da prostituição, ou então 3) uma outra forma de aprisionamento, no qual estariam submetidas não mais aos desmandos do/a dono/a da boate, mas às vontades de seu novo marido.

Não obstante, há aqui alguns desdobramentos, em geral pouco considerados, tais como: quando há ou não o pagamento de uma dívida com a boate, quando a mulher toma ou não partido dessa decisão, quando há o cálculo por parte do dono da boate do “passe” da mulher, etc. que precisam ser cuidadosamente analisados a fim de se evitar cair em generalizações fáceis que não levam em conta o contexto específico desses amigamentos (um contexto de garimpo e nele o de mulheres de boate ou que flertam com a prostituição através dos plocs/esquemas), nem o lugar de onde partem esses enunciados (pessoas de dentro ou de fora dos garimpos, mulheres que tiveram ou não alguma experiência com a prostituição nos garimpos).

O que parece ser ponto pacífico e que diz respeito mais às regras de saída (temporária) de uma mulher da boate, do que um amigamento definitivo (ao menos inicialmente) é o costume em regiões de garimpo, da mulher "dar um tempo" com algum garimpeiro no baixão. Assim, me foi relatado por mulheres de boate que, quando "queriam ver como se tirava o ouro" iam para o baixão com algum garimpeiro passar o final de semana e isto se dava mediante o pagamento de uma quantia paga pelo cliente para o dono da boate.

O relato de Rosa me ajudou a entender como funcionava este tipo de *amigamento*:

> Quando era com homem tinha que pagar pra sair (da boate) né, o garimpeiro, era geralmente o homem pagava pra sair, tantas gramas de ouro, por exemplo pra mim ir pro quarto dele, lá pro barraco dele que dizem, ele pagava. Aí ia passar final de semana no barraco, lá no baixão. Toda vez que eu queria ver como tirava o ouro, aí eu ia passar final de semana sabe? Então era assim, o cara pagava pra mim sair e eu saía. Quando eu vinha, eu vinha com dinheiro. Às vezes saía no Domingo, ou vinha no sábado, vinha na Segunda-Feira. Sempre fui assim. (*Rosa*).

Rosa esta se referindo do pagamento que o garimpeiro tinha que efetuar para o/a dono/a da boate para liberá-la para passar o final de semana com ele no baixão. Essa ida não era definitiva, mas já apresentava um maior envolvimento entre as partes, representado pela menor quantificação do tempo (em relação ao tempo do programa na boate) e pela relativa indiferenciação do pagamento dado à mulher, não diretamente atrelado ao programa, mas devido ao tempo e atenção dispensada por ela ao garimpeiro, afinal Rosa retornava à boate sempre com dinheiro.

No romance realista de Letra também é mencionada essa prática de pagar uma quantia para o/a dono/a da boate para este liberar a saída da mulher, só que não apenas por um final de semana, mas para um *amigamento* definitivo que resulte em coabitação da mulher com o garimpeiro:

> "Bigode", pelo que sei, é um cabarezeiro experimentado que não recusa a liberação de uma mulher, desde que o peão pese o passe estipulado. No flutuante dele cada puta tem um preço de liberação. "Bigode" determina o valor em função dos dotes da mulher,

> somando com as despesas de viagem e eventual consumo de medicamentos. (LESTRA; NARDI; CARDOSO, 2002, p. 21).

Embora aqui se fale em termos de "preço de uma mulher" querendo se referir ao "*passe* da mulher", fica implícito (mas de forma clara) que a mulher tem escolha e toma partido na negociação de seu "passe" ou de "seu preço". Nesse romance, a personagem central (cujo passe ajudou a negociar) é o pivô de uma série de conflitos entre homens apaixonados por ela, que no fim está por trás de toda uma trama que ela mesmo tece segundo sua vontade. Saindo da ficção para o relato, Rosa afirma que toda a vez que ela queria ver "como se tirava ouro", ela ia passar final de semana com algum garimpeiro. No trecho acima aparece como é calculado, do ponto de vista do "cabarezeiro" o "passe" de uma mulher: pelos dotes físicos e pelas despesas com viagem e/ou consumo de medicamentos. Avaliar o valor do passe de uma mulher por seus dotes físicos pressupõe um cálculo do rendimento (lucro) médio que tal mulher dá para seu estabelecimento, medido pelo número de programas que ela faz (dos quais o "cabarezeiro" geralmente retira um valor fixo) e pela quantidade de bebida que faz o garimpeiro consumir.

Fora essa referência literária, que associa a saída definitiva de uma mulher de boate à venda de seu "passe" no qual a personagem toma partido, encontrei no livro-denúncia de Dimenstein (1993) a menção a uma mulher (esta, maior de idade) vendida pelo dono da boate a um garimpeiro no garimpo do Cuiú por 20g de ouro, como "castigo por ter conversado com o repórter". Por terem sido todas as mulheres de boate deste garimpo consideradas "escravas", certamente alguma margem de escolha desta, se existiu, não foi sequer considerada.

Mas para prosseguir com nossa pergunta e tentar escapar de uma concepção um tanto etnocêntrica, que associa *a priori* proteção feminina à amigamento no (trecho dos) garimpo(s), é preciso entender o que as mulheres ali entendem por uma e outra dessas categorias e como seus pontos de vista relacionam-se com a posição que ocupam no momento (se estão ou não amigadas, se foram ou não mulheres de boate, etc.) e a trajetórias pessoais e experiências de vida e trabalho particulares.

Apresento a seguir algumas dessas respostas, às quais considero mais elucidativas quanto mais destoem uma das outras, dando voz a própria trajetória de cada uma delas. Essa é uma maneira também encontrada por

mim de trazer outras vozes que não apenas as das mulheres com alguma experiência na prostituição (seja através das boates ou dos "plocs e esquemas"), embora nem todas as mulheres que compartilhem dessa experiência tenham a mesma opinião. Além disso, é possível perceber em algumas falas um corte temporal entre o que se diz que era o garimpo no tempo da grande febre do ouro e o que se diz ser o garimpo hoje.

Escolhi dividir os relatos a seguir entre "mulheres solteiras", "donas de boate" e "mulheres casadas". Essa divisão, embora me pareça analiticamente válida, é um tanto arbitrária, pois a trajetória de vida de uma mesma mulher em geral não se encerra em uma única dessas categorias. É assim que dentre as cinco "mulheres solteiras" apresentadas todas têm experiência de passagem por boates de garimpo, embora quase a totalidade delas no momento da entrevista estivesse fora desses espaços, somando em geral atividades laborais diversas (venda de roupas, empregos no comércio das currutelas, serviços de manicure e beleza, cozinha de baixão) com a realização de plocs/esquemas "quando pintam". Quanto aos amigamentos, duas se disseram atual e recentemente "amigadas", com companheiros que trabalham nos baixões enquanto elas moram e trabalham nas currutelas.

Entre essas, uma (tal como Baixinha) admitiu fazer plocs/esquemas sem o conhecimento do companheiro, enquanto outra (Anita), ao ser provocada jocosamente pelas amigas, disse que não estava mais fazendo. Mesmo assim, optei por não colocar Anita entre as "mulheres casadas" em função de sua experiência anterior com a prostituição (boates e plocs). Longe de representar um conteúdo moral nessa divisão, meu recorte busca deixar mais claro o papel da prostituição na trajetória dessas mulheres, e como essa atividade (ou sua ausência) se reflete nas maneiras como as mulheres pensam proteção, amigamento e humilhação (essas duas últimas, categorias nativas) no contexto da garimpagem e em sua ida e trânsito pelos garimpos.

Não é por outro motivo que há uma subdivisão com "donas de boate", mesmo que essas mulheres também já tenham sido mulheres solteiras, mulheres casadas, mulheres amigadas ou mulheres de boate no garimpo, e que nem todas, tal como Sônia, tenham atualmente uma boate. Além disso, as falas dessas mulheres que gerenciam (ou gerenciavam) casas de prostituição na região garimpeira do Tapajós, nos ajudam a entender não apenas o significado da prostituição em uma "cultura de garimpo", mas também o entrelaçamento da prostituição com os amigamentos e as estratégias de mobilidade (espacial, social) das mulheres que ao correr o

trecho dos garimpos, deparam-se com diferentes riscos e maneiras de protegerem-se desses.

Ou, dito de outra forma, buscamos compreender como prostituição e amigamento, enquanto diferentes modalidades de relação entre homens e mulheres no garimpo que encerram diversos usos do corpo e da sexualidade feminina, se entrelaçam nas estratégias de mobilidade física e ascensão social de mulheres que, da mesma forma que os homens, partem, sozinhas ou com seus maridos, para os garimpos em busca do ouro, mas que nessa travessia manejam situações de subordinação[236] e autonomia fortemente marcadas por um componente de papéis de gênero, indissociável de sua percepção dos riscos e das maneiras de protegerem-se deles.

Assim, o próprio fato de amigamento e prostituição aparecerem misturadas aqui (em nossa discussão, mas também muitas vezes nas falas das entrevistadas) indicam não apenas diferentes visões de subordinação e autonomia, ou aprisionamento e liberdade, mas também constituem-se como um indício da relativa porosidade dessas fronteiras. .

5.6.1 Mulheres solteiras: Pâmela, Anita, Jéssica, Fátima, Patrícia.

Pâmela: a "benção da mãe" e os "namoros no Real"

Pâmela foi a primeira mulher das que tive contato nos garimpos do Tapajós a me falar abertamente que já havia trabalhado em uma boate. Também foi a partir dela que comecei a entender o que eram os *plocs* e *esquemas* realizados fora dos espaços destinados à prostituição nos garimpos. Frente ao constante fluxo de pessoas entre os garimpos da região e entre esses e as cidades de origem ou de moradia fixa de parentes de seus *de-moradores*, tive a sorte de reencontrá-la em minha segunda viagem ao Creporizão, mais de 6 meses depois de nosso primeiro contato. Quando a conheci, ela acabara de assumir um posto de atendente em um hotel da currutela. Meses depois, ela já estava trabalhando em outro lugar, como garçonete de um bar, tendo nesse ínterim, trabalhado também como

[236] Para ser mais fiel à fala das entrevistadas, o correto seria chamar essas formas de subordinação, de formas de "humilhação", pois é em geral assim que elas se referem a suas diferentes formas. Já vimos, a partir de Raimundo, em capítulos anteriores, que os homens também utilizam a mesma palavra, mas a associam exclusivamente ao universo do trabalho, enquanto as mulheres, além desse uso que também fazem, a expandem para o domínio doméstico e das relações pessoais.

cozinheira de baixão. Além disso, seguia "namorando no Real" e fazendo *plocs* e *esquemas*.

Nesse nosso segundo contato, Pâmela me contou como chegou até os garimpos: suas motivações, estratégias de entrada e permanência, sua vida aqui e acolá, no trânsito intermitente entre o mato e a rua.

> *L: Como ficou sabendo do garimpo?*
> PA: Eu tava separada do pai dos meus filhos, aí eu tinha ido pro Anapú/PA, aí lá eu passei 3 meses.
> *L: É garimpo?*
> PA: Não, é uma cidadezinha. Aí quando eu voltei o pai dos meus filho começou a me perturbar. Aí um amigo do meu pai, de infância, é irmão da muié que me trouxe pra cá. Ela só chegou lá dizendo que queria muié pra levar pro garimpo. Aí ele foi e falou assim: "Óia, eu conheço uma moça, bonita! E ela é danada pra ganhar dinheiro!" "Cadê ela"? "Ela trabaia num bar". Aí ela pegou e foi lá comigo. Aí minha mãe ficou com medo, porque minha mãe já andou aqui nessa região, mas no tempo que minha mãe andou aqui só pousava de avião, e a mãe diz que aqui tudo era mato e os barzinho era só de barraco de lona, e que era mais perigoso, qualquer coisinha peão metia faca em mulher, e peão se matava muito. Naquela época era muito perigoso pra muié andar. Aí a mãe ficou com medo, porque eu não sou uma menina feia né, eu sou uma menina bonita. Aí a mãe tinha medo dos cara querer se apaixonar ou querer me bater, me matar até mesmo né.... Disse que eu só ia pro garimpo se eu quisesse, mas que era bom de ganhar dinheiro e tal. Aí eu falei: "mãe, quer saber?! Eu vou!" "mas minha fia (sic.)....".
> *L: mas ela sabia no que você ia trabalhar?*
> PA: Sabia! Eu não escondo nada. "Minha filha faz o que você quiser, você é de maior, tem dois filho pra criar. Vê o que é melhor pra tua vida". Eu vim me embora, e eu não me arrependo nem um pingo! Óia, eu vou pra cidade eu não saio, eu fico presa dentro de casa. Eu vim, passei quatro meses, fui em Altamira, voltei, quando foi em abril do ano passado a minha irmã ligou pra mim dizendo que queria vim. Eu fui e mandei buscar ela pra cá. Ela veio. Agora quando foi final do ano passado nós fomos junto (*para Altamira*). Ela ficou sete meses aqui dentro, eu passei um ano, a gente fomos. Aí a minha mãe diz assim pra ela: "minha filha, como é a Pâmela lá (no garimpo)?". "Mãe ela lá é toda hora na rua, ela não pára dentro do quarto dela!" "Mas porque aqui (na cidade) ela não sai?"

> Mas é porque lá (em Altamira) você não conhece ninguém, se anda a pé tu não vê ninguém. Aqui tu bebe muito, aqui tu fica com um e com outro. Chega lá tu quer descansar, ficar de boa, quer descansar o corpo inteiro né! *(Entrevista com Pâmela, restaurante de uma amiga sua, Creporizão, Abril de 2012)*

Em Altamira, sua cidade natal, Pâmela estava sem emprego, separada, morando na casa da mãe e com dois filhos para criar. Brigava muito com o pai das crianças, que a "perseguia" querendo retomar a relação. Nessa situação foi convidada para trabalhar em uma boate no garimpo. Pâmela nunca havia "andado em região de garimpo" e nem trabalhado em nenhum espaço de prostituição. Falou de seus planos para sua mãe, que mesmo com medo de que pudesse acontecer alguma coisa de ruim à filha, acabou aceitando. Sua mãe, amazonense moradora de Altamira, já havia, muitos anos atrás, "andado em região de garimpo", tendo inclusive "feito" Pâmela no garimpo com um militar paraense. Embora Pâmela não diga no quê sua mãe trabalhava naquele tempo, o receio de sua mãe mostra o quanto ela conhecia desses espaços e das maneiras de inserção das mulheres.

A mãe de Pâmela andou no garimpo em um tempo que era "mais perigoso muié andar". Esse tempo passado é muitas vezes descrito como "o tempo do carrancismo" e parece intimamente ligado às "febres do ouro", ou seja, a descoberta de um novo garimpo isolado onde a mobilidade das pessoas está restrita ao uso do avião, portanto locais onde é mais difícil entrar e sair e cujo controle aparece concentrado nas mãos de quem monopoliza as relações comerciais.

Não pretendo aqui retomar a discussão sobre garimpos fechados e garimpos abertos, o interessante a destacar nesse ínterim é a visão muito comum das pessoas que ali vivem (homens e mulheres) de que o garimpo hoje está "manso" em comparação a um passado violento. É como se toda a violência estivesse concentrada em um tempo pretérito, permeado de causos e histórias de mortes trágicas e conflitos generalizados (os quais na maior parte das vezes apenas "se ouviu falar") que acabam por referendar um imaginário do garimpo como um espaço violento. O inusitado é que os conflitos e mortes que ocorrem hoje em dia no garimpo, embora não pareçam ser demasiados, não são lidos dentro dessa ótica: "'a rua' (a cidade) é sempre mais violenta".

Observe-se como a ida de Pâmela para o garimpo foi negociada dentro da própria casa, com o conhecimento de seus familiares e convite de

conhecidos destes. Seu "agenciamento" se deu dentro de uma rede muito próxima: a irmã de um amigo do pai a convidou e mais tarde a própria Pâmela traria sua irmã mais nova para o garimpo. Veremos a partir de outros relatos de mulheres que chegaram aos garimpos para trabalhar em boates, como isso nem sempre se dá dessa maneira. O importante a destacar aqui é a diversidade das formas de agenciamento e suas diferentes possibilidades de leitura pelos próprios entrevistados.

E se a ida inicial das mulheres para o garimpo apresenta diferentes meios, agenciamentos e interpretações, o mesmo ocorre com a percepção dos riscos que as mulheres correm em seu trânsito e suas vidas nos garimpos:

Pâmela e sua patroa atual, D. Tânia citam algumas motivações para o amigamento hoje e ontem:

> *L: Outra pergunta que eu iria fazer: se a mulher seria meio que obrigada a casar, se amigar pra ter alguma proteção e quando que isso acontece e quando não...*
> PA: Se ela achar que ela vai se dar bem com ele né!
> DT: às vezes faz um carqueado gostoso[237] né! Que aí a mulher vai por causa do carqueado né! [*risos*]
> PA: Muitas não se amiga não, porque hoje em dia o garimpo tá muito diferente, tem proteção, eles tem gerente (no baixão). Se ela ficar num garimpo e ficar com um homem e ela não quiser mais ficar com ele, aí já tem o gerente que já protege, dono do garimpo, do serviço, entendeu?!
> *L: Não é obrigado mais...*
> PA: Não é obrigado mais. Tem proteção.
> *L: Antigamente era mais...*
> PA: Hoje tem proteção, antigamente não tinha. Antigamente mulher era obrigada a morar com homem sem querer. (*Entrevista com Pâmela e D. Tânia, bar de D. Tânia, Creporizão, Dezembro de 2012*).

Entre um motivo mais sexual-afetivo para o amigamento, semelhante ao apresentado por Claudia, Pâmela, que hoje diz só "namorar no Real" cita um genérico "se dar bem". A partir de outras conversas que tive com Pâmela, acredito que esse "se dar bem" envolva benesses gerais e de muitas

[237] Relação sexual satisfatória.

ordens: afetivo-sexuais, mas, também financeiras. O interessante aqui é a colocação de que "hoje o garimpo está diferente, que tem mais proteção", e que por isso as mulheres não precisariam mais ficar e nem morar com algum homem contra a própria vontade. Pâmela parece inverter nossa proposição inicial, mostrando como o próprio amigamento podia ser usado, no passado, não para proteger as mulheres de uma violência genérica, mas para perpetrar a própria violência e violação de direitos.

Ela cita o contexto do baixão, dando ênfase a figura do dono do garimpo, ou de seu gerente e dono do serviço, como árbitro das relações (e desentendimentos) entre cozinheira e peões. Vimos em capítulos anteriores como essa figura hierarquicamente superior aos trabalhadores (mesmo que, às vezes, apenas ligeiramente) é responsável pela mediação das regras que irão reger as relações entre a cozinheira e os peões. Em outro momento Pâmela me confessaria sua insegurança ao ter cozinhado em um baixão onde a responsável pela extração (uma mulher) pouco aparecia. Sendo a única mulher presente na unidade produtiva e movida por histórias que ouvia sobre a violência do garimpo no passado (e pelo próprio receio de sua mãe que já havia "andado naqueles tempos pelos garimpos"), ela temia que algum peão se "evacorasse"[238] demasiadamente por ela e causasse confusão com algum outro, o que felizmente, não aconteceu.

Anita: fuga da boate, assédio no baixão

Anita tem aproximadamente 32 anos e atualmente é maquiadora e manicure, embora já tenha cozinhado em baixões e trabalhado em uma boate logo que chegou aos garimpos da região na década de 1990. Anita foi uma das interlocutoras mais eloquentes ao falar sobre os perigos sofridos pelas mulheres em seus trânsitos e suas vidas no garimpo, não apenas em boates, mas também nos baixões Sobre seu trabalho como cozinheira nos baixões, ela relata o caso de um ex-patrão, gerente de uma draga, que "tinha o costume de querer que toda a cozinheira fosse mulher para ele", isto é, que a cozinheira se relacionasse sexualmente com ele:

> Eu cozinhei numa draga bem aqui no rio [*Crepori*]. Eu cozinhava aí o grente falou que as cozinheira que trabalhavam lá tinham o

[238] *Evacorar*: verbo que significa "apaixonar-se", na linguagem garimpeira. De forma correlata o substantivo *vacora* significa "paixão" e do sujeito apaixonado se diz que está *evacorado*, como veremos mais à frente.

> costume de ficar com ele. No lugar dele pagar uma grama por dia ele dava três ou quatro gramas por dia, que tava sendo cozinheira e tipo servindo de mulher pra ele né. Aí porque eu não quis ele me mandou embora. Eu nunca gostei de misturar o meu trabalho com essas coisas né. Aí ele veio falar que não dava mais certo de eu ficar lá trabalhando porque os trabalhadores tinham reclamado que eu tava fazendo a comida muito tarde. Aí peguei e chamei eles tudinho: 'Seus menino, me digam uma coisa: eu tô fazendo comida tarde?' Aí os rapaz falou assim: 'não, tu faz comida tudo no horário certo'. Aí eles: 'Não, isso aí tu sabe o que é? É por causa que ele tá querendo é ficar contigo. 'É por isso, toda a mulher que vem aqui serve de mulher pra ele, pra continuar trabalhando, ganha bem, sai daqui com ouro, mas tem que ficar com ele. Aí se não aceitar ficar com ele pois também ele não quer pra trabalhar'. Eu vou tá pegando o beco! Trabalhei 8 dias foi 8g de ouro que eu ganhei. Eu saí com umas 15g de ouro porque (...) eu saí com malária também, peguei malária, aí eu vim pra me tratar e já aproveitei e não fui mais, que um outro rapaz lá me deu lá sabe?! Eles se juntaram lá e fizeram uma vaquinha porque era muito longe e eu passei poucos dias e ganhei pouco ouro e esse cara fez isso sabe?! De querer tá de frescura comigo e por eu não aceitar ele preferiu me dar as conta. Aí eles: 'não, bóra fazer uma vaquinha, dar um orinho a mais pra ela que ela merece!' Aí eles fizeram um vaquinha, um dava 2g, outro dava 1g outro dava meia grama. (eles foram legais) mas também não tinha esse negócio pra eles falar assim: 'não, eu quero comer tal coisa' pra mim não inventar! Se não saía igual, mas eu fazia, procurava fazer, era bolo, eu comprava as coisa com o meu dinheiro e fazia merenda pra eles. Então eles era bacana sabe?! Que quando eu desci (pra balsa) eu levei um bocado de besteirinha pra mim fazer pra mim né, aí eu pegava e fazia era pra todo mundo! Só que quando a cozinheira é daquelas que fica dando liberdade pra um e pra outro, fica com um e com outro é rapidinho que dá até morte no barraco.

Além de marcar claramente sua opção de "não misturar trabalho com essas coisas", isto é, com relações sexuais ou amigamento nem com membros da equipe de trabalho nem com o gerente, Anita mostra outra face do poder de arbitragem dos gerentes ou donos de serviço e de máquinas: o abuso desse poder que, ao invés de mediar conflitos entre trabalhadores e cozinheiras (face apontada por Pâmela), adquire um caráter autoritário e

abusivo configurando-se como uma espécie de assédio sexual no trabalho da cozinheira que exerce seu ofício nos baixões, semelhante ao sofrido por outras trabalhadoras em outras funções laborais na cidade. Assim, ao invés de oferecer proteção frente a abusos de outros trabalhadores, é o próprio chefe da equipe o perpetrador da insegurança, dos abusos, e possivelmente o precipitador de potenciais situações de conflito na unidade produtiva, afinal, como vimos, os trabalhadores consideraram injusta a atitude do gerente, e procuraram por eles próprios recompensar a colega, dando-lhe ouro suficiente para que ela pudesse retornar a currutela e tratar-se da malária.

Não é improvável imaginar que a percepção de tal abuso tenha causado descontentamento e revolta entre os trabalhadores com seu chefe imediato, desonrando-o frente a eles. Ao tentar forçar a cozinheira a ter relações sexuais com ele desconsiderando a vontade da mulher e utilizando falsos argumentos para demiti-la (o preparo tardio das refeições), esse gerente parece ter transgredido as três possibilidades (vistas no capítulo anterior) que envolvem troca de sexo por dinheiro entre cozinheira e equipe: a troca com todos, com nenhum, ou o amigamento com algum membro da equipe (podendo esse ser o gerente ou não). Todas essas são possibilidades tradicionalmente colocadas *pelas* e *para* as cozinheiras, que podem negociar com os patrões, mas nunca são dadas sem o consentimento da mulher.

Sobre sua vida antes de pegar o trecho dos garimpos, Anita relata que nasceu no Paraná e com 6 anos de idade migrou para Sinop/MT com seus pais. O pai trabalhava com serraria e madeireira. Ela ficou órfã cedo tendo ido morar primeiramente com um irmão e a cunhada, tendo saído de casa em função de brigas com a cunhada que a "judiava" muito. Foi então com umas amigas para Alta Floresta/MT, mas como essas começaram a "fazer coisas erradas"[239], procurou uma "casa de família" para trabalhar e então foi morar com uma prima enfermeira, em seguida na casa de um médico, e por último na residência de uma professora, todos lugares onde realizou serviços domésticos, mesmo sendo menor de idade na época.

Ao ser questionada sobre como chegou aos garimpos, Anita conta que aos 14 anos trabalhava em uma lanchonete em Alta Floresta/MT, na mesma época em que trabalhava e morava na casa de uma professora, quando uma dona de cantina e boate apareceu atrás de mulheres para levar para um garimpo do Tapajós. Anita sabia que algumas trabalhariam na boate e para ela foi dito que trabalharia no atendimento do restaurante da cantina,

[239] Anita não explica o que seriam essas coisas, mas pelo contexto de seu relato, imagino que seja algo relacionado ao uso e/ou venda de drogas.

mas não foi isso o que aconteceu. A cantineira providenciou tudo para a viagem do grupo, no qual apenas Anita era menor de idade: passagens de avião e compras em um mercado em Alta Floresta, dando início a dívida que mais tarde deveria ser paga pelas mulheres. A tal mulher embarcou-as no avião e ficou na cidade ainda mais um tempo, por isso Anita só foi saber do engano quando chegou ao seu local de destino e foi informada pelo marido da cantineira que trabalharia junto das outras mulheres na boate e que se quisesse sair, deveria primeiro pagar sua dívida. Anita então se recusou a fazer programas e em seguida pegou malária, o que só aumentou sua dívida: gastos com remédios além do valor a pagar semanalmente pela alimentação fornecida.

Anita conta que não sofreu violência física, nem foi forçada a fazer programas, mas que recebia um tratamento diferente das outras mulheres que faziam programa e davam dinheiro para a boate: enquanto elas tinham regalias ela era tratada com desprezo e impedida de ir embora. Sua dívida chegou a um valor bastante alto, praticamente impagável por ela que não obtinha nenhuma renda. Essa situação durou uns três meses, e nesse meio tempo uma dona de restaurante no garimpo quis tirar Anita de lá, mas para isso teria que pagar sua dívida. Além disso, circulavam boatos sobre possíveis batidas da Polícia Federal no garimpo e havia uma "fofoca de ouro" em um garimpo próximo, onde uma ex-funcionária da cantineira tinha montado uma boate:

> A: Tinha um outro garimpo perto que tava dando ouro. Inclusive a dona dessa boate nesse outro garimpo era uma das mulher que morava lá nessa boate na época, aí ela se amigou com um homem nesse garimpo e foi morar com ele, aí lá eles colocaram uma boate. Aí ela foi e ligou pra esse outro garimpo e falou pra mulher lá que lá tava dando muito ouro, que se ela quisesse mandar umas mulher de lá.
> *L: E você era amiga dela já, conhecia ela?*
> A: Aí ela escolheu eu e uma outra menina que tava devendo mais pra ela, só que a outra gostava né [de fazer programas]. Aí eu pensei assim: o meu jeito de sair desse lugar é fazer do jeito que ela tá querendo fazer, quando eu tiver uma oportunidade eu caio fora. Aí eu fui aprendendo mais as pilantragem né. Aí eu peguei e vim pra esse outro garimpo, aí ganhei um dinheiro, aí quando foi no dia de voltar, eu pensei 'eu não volto mais pra lá'. Aí essa minha amiga falou bem assim: 'eu já vou. Hoje vai vim avião pra cá e a X. já ligou e vai ficar esperando nós na pista'. Então eu falei bem

> assim: ‘eu acho que eu vou ficar mais uns 2 dias’ ‘pois então tu fica eu vou’. ‘tá bom’. Só que daí de lá eu peguei e vim pra cá,
> *L: E aí você saiu, ficou livre*
> A: Foi, eu peguei o barco e fugi. Eu ganhei um ouro lá nesse outro garimpo de lá pra cá eu vim. Aí daqui eu não saí mais. Aí quando eu saio pra cidade é só pra ganhar menino e volto.

Chegando ao Creporizão, Anita diz que alugou um quarto para morar e começou a trabalhar em serviços diversos (cozinheira em baixão, atendente em comércios na currutela, maquiadora, manicure) e que depois de um ano amigou-se com seu primeiro marido (pedreiro na currutela) com o qual ficou no mínimo 7 anos e teve 2 filhos, separando-se dele porque “ele bebia muito, me judiava muito”. Atualmente está amigada com outro (garimpeiro no baixão), há pelo menos um ano.

Anita ainda teria a oportunidade de reencontrar a cantineira no Creporizão tempos depois, ocasião na qual ela ameaçou Anita de ir até a delegacia tentar reaver sua dívida. Nesse momento Anita revidou afirmando que ela contaria à polícia que “eles mentiram para ela, que ela era de menor e que eles queriam obrigá-la a fazer o que não queria”. Então “ela resolveu deixar essa conta pra lá”. Na verdade ambas resolveram deixar seu acerto de contas pra lá, e a história relatada por Anita a mim nunca foi ouvida no posto policial da currutela, embora estivéssemos nesse dia a não mais que 100m de distância dele, na mesa de um bar do outro lado da rua.

Jéssica: amigamento na boate, plocs *quando pintam*

Junto de Anita, Jéssica foi a outra mulher com quem conversei no Tapajós, que me disse ter sido enganada em sua ida inicial para trabalhar nos garimpos. Em seu relato, muito menos detalhado que o de Anita, ela conta que uma mulher foi até a sua casa oferecendo uma vaga de cozinheira no baixão, mas que quando desceu do avião, viu que o local de trabalho era uma boate.

> J: Aí eu falei pra ela: ‘porque você não me falou a verdade, que eu vinha prum cabaré?!’ Ela devia ter me falado, não é?! Aí tá, aí depois eu não podia mais voltar porque eu engravidei, depois pra voltar pra casa... Saí sem filho aí chegar com filho em casa no caso. Aí eu fiquei aqui e tô aqui até hoje né. Aí eu tenho meu marido, tenho 2 filhos e tô vivendo aqui, eu cozinho no baixão

agora. De primeiro eu trabalhava aqui no restaurante do [*fulano*] depois eu saí.
L: Vc tá morando com o pai do seu filho?
J: Isso. Tô morando com o pai do meu filho. Ele tá no baixão agora.
L: E quando você engravidou você estava morando no brega?
J: Não. Depois que eu saí do brega que eu engravidei dele. Ele me tirou de lá. Eu passei só 2 meses só no brega. Aí eu conheci ele e ele me tirou de lá.
L: Como ele te tirou de lá? Como o homem tira a mulher do brega?
J: É assim: eu não sabia que quando a gente vinha assim, de um lugar, eu não sabia que se a gente tivesse algum transporte a gente tinha que pagar aquela passagem sabe? Porque a primeira vez né, que a gente sai, não sabe
L: Você não sabia que tinha que pagar a passagem?
J: Não. Aí [*depois de um tempo*] eu falei que eu ia embora aí ela: 'Jéssica tu tá me devendo uma conta' Eu falei: 'eu tô te devendo uma conta?! Eu nunca peguei nada contigo!'. 'Não, da tua passagem que tu veio' 'E eu tenho que pagar a passagem?' Ela falou assim: 'lógico tu paga a passagem, tu pensa que tu veio de graça?!' 'Tudo bem, eu vou arranjar um jeito de te pagar'. Aí eu falei pra ele aí ele pegou e arranjou. Aí pegou dei pra ela. Aí foi como eu saí de lá. Ela falou que enquanto eu não pagasse a passagem eu não podia sair de lá. Mas eu fiz programa lá, muitas vezes.
L: Aí seu futuro marido pagou
J: Aí ele pagou e agora a gente véve (*sic*) junto e até hoje vai fazer uns 3 anos que a gente tá junto.

Sobre sua vida antes de ir aos garimpos, só pude saber que Jéssica morava em Santarém/PA com seus avós e que passava dificuldades financeiras, pois o avô, caminhoneiro, "um dia trazia dinheiro para casa, outro dia não". Ela tinha 17 para 18 anos quando foi para o garimpo e hoje está com 21 anos.

Apesar do engano, Jéssica começou a fazer programas e quando quis sair da boate, foi informada de sua dívida com a passagem de avião, a qual foi paga por seu futuro companheiro. Não fica claro se ela queria sair da boate para se amigar com ele ou se o amigamento foi uma estratégia para sair da boate (ou ambos). O que chama a atenção aqui é que Jéssica diz não

poder retornar para a casa não porque estava presa à boate, mas porque, tendo saído da boate para morar com o garimpeiro que pagou sua dívida, ficou grávida desse homem, como se sua família não fosse aceitar que ela voltasse sozinha com uma criança nos braços. Nesses quase três anos desde que saiu da boate, Jéssica e seu companheiro já se separaram e reataram o relacionamento diversas vezes, tendo ela se desentendido com a família dele, motivo pelo qual saíram do garimpo para morar na cidade por um tempo. Atualmente ele trabalha em um baixão e Jéssica em outro. Ela conta que durante algumas dessas brigas, e quando ele a deixa muito tempo sozinha, ela faz "esquemas" com outros homens e em relação a esses "flertes com a prostituição" comenta:

> J: Eu digo pra todas as pessoas assim: se for preciso eu fazer eu faço mesmo [*esquemas/plocs*], eu faço, porque eu não sei o dia de amanhã né. Eu não vou dizer que eu nunca vou fazer isso, eu já fiz. Um dia desse mesmo eu fiquei com vários homens aí, por dinheiro. Um tempinho atrás aí, uns 8 meses atrás, eu fiz, fiquei com um cara [*inaudível*], mas não é uma vida assim... [*de prostituição*]
> *L: Mas agora você está mais independente, não está dentro de um espaço – da boate.*
> J: Sim. E tem gente que: 'ai eu não faço isso' não sei o quê. Pra quê negar, se eu faço, né?!. Eu não minto, eu falo a verdade, porque senão depois 'ai aquela fulana ali falou que não fazia, [*agora*] olha lá'. Eu falo logo: eu faço mesmo! Se for preciso eu faço!
> *L: Mas aí quando você fez, você estava com seu marido?*
> J: Não, a gente tava separado. Ah ele me deixa aqui, aí a gente cai em tentação, sabe? Mulher é assim. Ela parece que tem uma tentação assim, sabe? Se ela ficar sozinha assim um pouco, aí a tentação vem pra ela. Aí é assim. Olha agora mesmo assim, eu vim pra cá né, aí aparece um gatinho aí de bobeira, assim, se pintar né, aí eu fico.

Sobre a vida na boate, Jéssica cita como desvantagem o fato de não poder escolher os homens com quem ficar, mas também relembra pontos positivos: "É legal, assim, olha, quando eu morava lá no cabaré, eu não tinha ninguém, eu vivia de livre e espontânea vontade. Saía, chegava a hora que queria né, ia pra festa..."

Fátima: boates como pontos de apoio temporários e gosto por ser sozinha

Fátima tem 35 anos e já andou por muitos garimpos da região (Creporizão, Sudário, Água Branca, Tocantinzinho, etc.), trabalhando em boates e cozinhando nos baixões. Atualmente está no Creporizão e diz fazer "esquemas" sempre que aparece. Já se amigou duas vezes e seu segundo companheiro é sobrinho de uma dona de boate em um garimpo próximo, mas ela no momento não estava morando com ele (talvez não estivesse mais amigada) e parecia estar de passagem na boate de D. Deja, enquanto se preparava para ir cozinhar no garimpo do Tocantinzinho, que já conhecia. Fátima parece conhecer muito bem a região e andar com desenvoltura por muitos de seus garimpos onde já conhece muitas pessoas que se constituem enquanto "pontos de apoio" para conseguir estadia temporária e serviços variados, não apenas nas boates, mas nos baixões, que ela diz preferir.

> *L: Porque acontece muito isso das mulheres no garimpo se amigar, mesmo as mulheres de boate. Tenho a impressão que acontece mais aqui no garimpo do que na cidade, por que será?*
> F: Agora eu assim, eu morei com o pai dos menino oito anos eu não... e me amiguei com esse outro agora, mas assim, eu não gosto de ficar amigada não. Eu gosto de ser sozinha assim por conta, eu faço o que eu quero, a hora que eu quero. Eu saí da casa da minha mãe (adotiva) eu tinha 17 anos porque eu não gostava de ser mandada por ninguém entendeu? Ninguém interferir na minha vida. É por isso que eu saí (de casa) eu gosto de ser livre, durmo até na hora que eu quero, quando eu não tô trabalhando né.
> *L: E não é perigoso uma mulher sem um homem no garimpo?*
> F: Eu nunca tive problema não...
> *L: Para ter proteção?*
> F: Não, eu não. No garimpo tem muito homem que eles são encrenqueiro. É. Mas tem muito homem que eles são bacana entendeu? Até vira amizade né. Que nem esse cara aí, que eu cheguei agora fiquei no bar da tia dele. Eu conheci ele pra cá, nessa região né. Ele era marido de uma amiga, colega minha né, e aí eu conheci ele assim, a gente faz amizade não tem?! Só que tem uns que é difícil mesmo! Quer bater nas mulher, quer obrigar as mulher, só porque está pagando, na boate é mais assim. Ichi!! Mas comigo não aconteceu, graças a deus! (*Entrevista com Fátima, boate de D. Deja, Creporizão, Novembro de 2012*).

Fátima foi adotada em Santarém/PA com alguns dias de vida, tendo ido morar em Itaituba ainda criança. Na adolescência já realizava serviços domésticos em "casa de família" e sua mãe adotiva, que tinha "raiva de bar" (leia-se, boates), é irmã de uma antiga ex-dona de boate no Creporizão, logo, sua família sempre teve algum contato com os garimpos da região. Esse contato pode ter facilitado sua ida para os garimpos. Fátima já está "andando" por eles há pelo menos 12 anos, embora tenha ido para uma boate pela primeira vez há apenas 4 anos atrás, na companhia de uma amiga quando separou-se do primeiro marido. Em sua fala, Fátima destaca seu gosto por ser sozinha e livre, e por isso não gosta de estar amigada. Mais que as boates, que ela parece utilizar de tempos em tempos (para morar e ganhar de dinheiro) entre um serviço e outro no baixão, o amigamento aparece aqui como a restrição de uma liberdade de movimentos que Fátima não apenas valoriza como parece conhecer muito bem, transitando muito e facilmente pelos garimpos.

Quanto à violência, Fátima considera que, mais arriscado do que andar só, é estar em uma boate onde alguns "homens encrenqueiros" podem querer bater e forçar a mulher a realizar um programa porque "estão pagando". Isto é, não aceitam ser recusados (e muito menos preteridos por outros) estando com dinheiro, ou seja, não aceitam serem "rodados". Vimos como "rodar o peão" é ainda visto como o principal motivo de brigas nesses espaços e Fátima, ao mesmo tempo em que conhece esse código, procura desvencilhar-se dele, ao fazer "esquemas" fora das boates, quando e com quem desejar.

Patrícia: o luxo de ter um "agenciador" e os "garimpeiros safados"

Conheci Patrícia na currutela do garimpo Água Branca. Ela e uma amiga, vendedora de artigos eletrônicos e CDs "pirata", se aproximaram entusiasticamente de mim achando que eu estava fazendo um filme. Mesmo tendo sido informada de meus propósitos, ela logo interpretou que eu estava fazendo um livro, e então anunciou triunfal para a amiga que me contaria "toda a sua vida de prostituição". Muito performática naquele momento inicial, ela abusava de frases de efeito como essa, dando um tom dramático e grandiloquente para sua narrativa. Felizmente tive a oportunidade de conversar com ela mais vezes, momentos nos quais ela endossou algumas informações, trouxe outras e me confidenciou que mentiu a idade em nosso primeiro contato "porque minha amiga estava junto e eu não queria que ela

soubesse a minha idade, podia contar para os homens". Vaidosa, Patrícia tinha, na verdade, apenas 35 anos.

Pelo que pude reconstruir de seu relato Patrícia nasceu em Itaituba, é filha de mãe paraense e pai cearense, tem dois filhos: um deles mora com a avó paterna em Itaituba/PA e o outro com os parentes maternos em Araguaína/TO, lugar onde Patricia diz estar construindo uma casa com o dinheiro que envia do garimpo. Foi para o primeiro garimpo (Boca do Crepori) em 2001 para fugir da violência do pai de seu primeiro filho:

> P: A primeira vez que eu fui pra garimpo eu só fui porque eu me vi obrigada mesmo, pra mim me esconder de um ex-marido que eu queria me separar, eu queria me separar e não tinha apoio de parente, ele me batia muito, era usuário de droga.
> *L: isso em Itaituba?*
> P: Sim, morava em Itaituba, aí ele me batendo muito, aí eu quis me ver livre dele. A minha mãe vivia no garimpo, a gente já tinha ela como morta né, tava já com sete anos sem dar notícia. Aí eu fui pra boate, prum brega.
> *L: Como você ficou sabendo desse brega?*
> P: Foi uma amiga, ela tinha acabado de chegar de lá e me chamou pra ir, e como eu tinha medo de ir por não conhecer ninguém e não conhecer o sistema do brega, aí resolvi ir com ela né, dessa vez, pra ir com uma pessoa conhecida né. Aí eu fui, passei 8 meses lá sem ir na cidade. Aí já quando eu retornei na cidade, ele ainda me perseguiu uns dias, aí eu voltei de novo *(pro brega*). Aí depois eu resolvi sair mesmo do brega porque na época tava um garimpo falido
> *L: não tinha mais ouro*
> P: Sim, tava muito fraco. Aí depois (...) só que era flutuante, aí a gente andava pelo Tapajós.
> *L: era um brega num flutuante?*
> P: Era legal!
> *L: Você gostava do brega? O que tinha de bom?*
> P: Acho que de ruim mesmo era só o brefo! Era! Porque a gente se divertira muito! Eu gostava porque como era no rio, a gente ficava mais era no rio, então eu conheci muitos lugares do Tapajós através do flutuante, que a gente viajava muito. Aí o ouro ficou fraco e foi a época que eu resolvi sair de garimpo. Aí agora [*desde 2011*] eu me vi obrigada [*a voltar*] de novo. Eu caí na história do garimpeiro safado, que me iludiu disse que ia me dar uma casa, quem não quer comprar uma casa?!

Nesse intervalo de 9 anos entre uma ida e outra aos garimpos, Patrícia ficou 4 anos em Itaituba/PA, morando na casa de sua mãe e fazendo "esquemas" com garimpeiros que iam para cidade[240] e num desses esquemas conheceu o tal "garimpeiro safado" com o qual esteve amigada por 5 anos, na expectativa de obter uma casa própria prometida por ele.

> *L: Como você fazia esses esquemas na cidade?*
> P: Por telefone.
> *L: com clientes antigos ou você divulgava o telefone em algum lugar?*
> P: Não, eu tinha um agenciador (e frisa a palavra rindo. Parece achar "chique"). Era um amigo meu, veado. Veado gosta né, porque ele ganha em cima também. Aí ele visitava os hotéis e vinha perguntar, principalmente garimpeiros né, quem queria uma companhia. Aí ele já ligava pra gente, pra mim e outras. Aí dali eu já formava os meus próprios clientes né.
> *L: E já ficava sabendo de outros garimpos né, caso quisesse voltar.*
> P: É. E aí eu ganhava amizade, confiança dos caras, os caras já pegavam meu telefone e quando chegavam já procuravam diretamente a mim, não ao veado.
> *L: Não tinha mais agenciador, não tinha que pagar porcentagem pra ninguém.*
> P: É, exatamente, sendo assim eu ganhava mais (*e ri*). Aí foi a época que eu conheci esse garimpeiro, aí ele me iludiu com uma casa, aí eu já queria sair da casa da minha mãe mesmo.

Patrícia contou-me longa e detalhadamente seu envolvimento com esse garimpeiro, que prometeu dar uma casa para ela e seus filhos, mas que, segundo ela, a "enganou", não cumprindo o prometido. Ela saiu da currutela com esse homem, que a deixou sozinha em um apartamento alugado na cidade enquanto ele próprio ia trabalhar no garimpo, mal deixando, quando retornava de tempos em tempos, o "dinheiro do rancho", ou seja, dos itens

[240] Durante esse tempo teve seu segundo filho, de um "relacionamento de final de festa", como ela definiu. Mesmo sendo "sem compromisso", o pai da criança não era seu cliente e Patrícia estava apaixonada por ele, que só assumiu a criança depois de um exame de DNA. Atualmente a criança mora com parentes dela em Araguaína/TO.

básicos de alimentação. Somado a problemas de ordem familiar (a família dele não gostava dela e interferia na relação), esta promessa não cumprida fez Patrícia retornar sozinha ao garimpo, mas desta vez, já conhecendo a região e tendo percorrido anos atrás o trecho dos garimpos, ela foi não para trabalhar em uma boate, como a do flutuante, mas para vender roupas que traz da cidade e realizar esquemas na currutela do garimpo Água Branca:

> Aí eu penhorei minhas joias no banco, só pelo dinheiro da passagem, foi quando eu trouxe mercadoria também, comecei a vender confecções. Aí com dois meses fui pra rua, comprei minha moto, voltei e aí já dei início à construção da minha casa.

Mesmo que Patrícia tenha dito que a única coisa ruim que passou durante seu trabalho na boate, tenha sido o "blefo", ela parece mais satisfeita com os esquemas que realiza de forma independente na currutela, pois pode gerenciar seu tempo e escolher seus clientes: "eu não fico com quem eu não gosto, e no dia que eu quiser dormir acompanhada eu durmo, senão eu durmo sozinha". Hoje Patrícia mora em um quartinho alugado atrás do local onde se realizam as serestas, tendo com vizinhos mais próximos o casal de seresteiros. Conhece todo mundo na currutela e parece viver bem. Diz nunca ter sofrido violência de clientes nem no tempo do flutuante, nem durante os esquemas que realiza na currutela. Seu entendimento sobre o que seja "proteção" é bastante coerente com sua vivência nos garimpos:

> *L: As mulheres também se amigam por proteção?*
> P: Sim, na maioria das vezes.
> *L: Proteção porque tem medo de sofrer violência de outros homens, de ser abordada por outros?*
> P: Não, em relação a isso aí não, por esse tipo de proteção não.
> *L: Qual proteção?*
> P: Proteção assim, de ter um homem pra resolver os problemas dela, tá entendendo? Não questão de violência de outros homens não. É a questão de resolver a questão dela financeira, principalmente. Segundo, familiar, né. Foi-se o tempo! O garimpo já foi muito violento, eu só ouço falar né, as histórias.
> *L: Desde que você chegou em 2001 já não era assim?*
> P: Não. Mulher já não era obrigada a ficar assim (*com quem não queria*), se ela dissesse que não tava a fim, não tava a fim, sabe, o dono do brega, eu noto, pelo menos por onde eu andei né, já não

> obrigava. E antigamente não, dava até morte, se a mulher não fosse deitar com um homem, dava até morte. E se ela rodasse ou olhasse pra outro era morte também. (*Entrevista com Patrícia, currutela do Água Branca, Dezembro de 2012*).

Para Patrícia, a proteção que as mulheres buscam dos homens ao se amigar, não se relaciona com o risco de sofrerem violência por estarem sozinhas, desacompanhadas, mas com questões financeiras. Ao se amigar, mulheres como Patrícia buscariam proteção frente a problemas socioeconômicos: um companheiro que as ajudaria financeiramente no próprio sustento e no sustento e criação dos filhos (questão familiar). Visto sobre esse ângulo, poderíamos dizer que Patrícia buscou "proteção" no amigamento com o "garimpeiro safado", mas foi "enganada" obtendo insegurança financeira (e também emocional[241]) e por isso diz ter sido "obrigada" a retornar para os garimpos pela segunda vez: Patrícia agora está, sozinha, conseguindo comprar a casa que tanto queria.

Em sua fala também aparece um corte temporal entre o que teria sido o garimpo no passado (histórias de violência que Patrícia não viveu, mas de que apenas ouve falar) e o que seria o garimpo hoje, onde as mulheres teriam mais liberdade, mesmo nas boates, de não ficar com os homens se não quiserem. Pelo que se depreende de sua fala, mesmo o "rodar o peão" nas boates, não seria mais uma infração tão grave, como teria sido no passado.

5.6.2 Donas de boate: Deja, Pepita e Cila

> *D. Deja: "pois é, então é desse jeito.... a vida da mulher sozinha é bem fodida, mas é bem gozada"*

Levada pela esposa do líder comunitário do Creporizão, fui parar no bar de Dona Deja, uma mulher magra, de 40 anos e aspecto jovial, que não aparenta a idade que tem. Já havíamos sido apresentadas há algumas semanas atrás quando ela se mostrou um pouco desconfiada, disse que me procuraria no hotel onde eu estava hospedada, mas fiquei esperando em vão até esse dia. Apesar de receptiva e falante, ela manteria em muitos momentos, especialmente quando falava de sua própria vida, um tom

[241] Entre outras coisas, Patrícia diz ter sofrido uma forte depressão ao final de sua relação com esse garimpeiro, para a qual foi buscar auxílio momentâneo em uma Igreja evangélica.

evasivo, quase conclusivo em seu jeito característico de encerrar certas frases: “pois é, então é desse jeito”. Nossa conversa se deu em sua cozinha, enquanto Dona Deja preparava a “merenda”, em meio a muitos gatos e cachorros, um bebê de dois anos que ela cuidava (filho de uma das mulheres que trabalhava ali e estava no momento no baixão) e de interrupções constantes de fregueses e de seu atual companheiro com o qual está amigada há 6 anos, ou seja, desde que chegou neste garimpo, mesmo tempo em que tem o bar.

Sobre sua vida, me contou que é natural do Maranhão, mas que chegou em Itaituba/PA ainda bebê, sua mãe morreu cedo e seu pai a deu para uma conhecida quando ela tinha 11 anos, pois ela estava muito “danada na rua”. Essa mulher tinha uma boate em algum garimpo da região, mas D. Deja diz que nunca “ganhou dinheiro com o corpo”, e que nesse período apenas ficava na casa dela, “enfiando peido em cordão”, ou seja, fazendo nada, mas não é improvável que ela a auxiliasse nos cuidados doméstico da casa ou da boate.

Antes de ter esse bar com algumas mulheres que fazem programa, ela me conta que já teve uma boate, por pelo menos dois anos, maior e com mais mulheres em outro garimpo, próximo de Jacareacanga (também na região do Vale do Tapajós). D. Deja também já trabalhou muito tempo como cozinheira em baixão, tendo inclusive realizado “serviços de peão”, isto é, trabalhos geralmente masculinos na unidade produtiva: “às vezes faltava um peão, e então a gente pegava o serviço”. Nessa época D. Deja estava amigada com um garimpeiro do baixão e então conta que auxiliava seu companheiro e seus colegas de equipe na extração direta do ouro.

D. Deja tem uma visão um tanto ambígua sobre a prostituição, apesar de reconhecer ser um trabalho feminino extremamente necessário no garimpo: os garimpeiros *precisariam* das “mulheres solteiras”, ela diz que “o dinheiro do corpo da gente (mulher) não é uma coisa abençoada” e estende esse significado místico-religioso para sua própria tarefa enquanto dona de boate:

> *L: Porque a Sra. acha que [o dinheiro do corpo] não é abençoado?*
> D: Porque não é fia! Eu digo assim, uma comparação, eu mesma já mexi com boate, ás vezes eu saia com dinheiro de boate assim, de 80g, 100g de ouro, quando eu chegava na cidade que eu ia fazer compra, eu comprava eu não via...

> *L: Não via a "cor" do dinheiro*
> D: Via, mas só que eu não sabia o que eu fazia, parece se acabava em nada... Agora o dinheiro suado, trabalhado, ele rende e é valorizado, porque realmente esse dinheiro assim do corpo assim da gente... Olha, tem um dizer, diz que se você quer ver uma caveira, você faz uma simpatia de 6ª-feira santa: bota um espelho virgem e uma mulher solteira. Você vê só uma caveira, porque ela já vendeu as carne dela tudo! Dizem isso, o pessoal mais velho diz.

Entender o significado profundo de "dizeres" como esse, ultrapassam nossos objetivos imediatos. O importante aqui é sinalizar uma ligação entre o "ouro amaldiçoado" (lembremos que Raimundo, quando teve uma boate, também dizia que "o ouro assim obtido sumia") e os gastos mundanos expressos através de um consumo conspícuo, um gasto que, em última análise consumiria não apenas o ouro, mas o seu "agente" que, tautologicamente e por sua vez, sofre os efeitos da própria agência do ouro, enquanto ser animado que o faz consumir...

Mesmo que D. Deja não estivesse ganhando dinheiro do próprio corpo, obtinha seu sustendo de um "negócio do corpo", isto é, de uma casa de prostituição e assim era também afetada por essa "maldição" do dinheiro obtido fácil (não suado, não trabalhado) e gasto mais facilmente ainda (não valorizado).

D. Deja me brinda também com outro desses "dizeres" de fundo tradicional e popular, agora não uma simpatia, mas um ditado: "dizem que a vida da mulher sozinha é bem fodida, mas é bem gozada". Para além do caráter sexual implícito (que o faz adquirir comicidade), esse ditado também traz um significado dúbio que destaca os pontos negativos e positivos de se ser uma "mulher solteira" (o que, como já vimos, no garimpo é quase sinônimo para prostituta): mesmo sendo uma vida "fodida", isto é, difícil, é também uma vida "gozada", ou seja, de pleno gozo, bem vivida. Minha interlocutora me explica o que pensa disso:

> D: Pois é e graças a deus nunca gostei de tá hoje com um amanhã com outro, não. Eu sempre eu gostei de ter meu trabalho né, ter meu maridinho, porque é muito bom. Ruim com ele pior sem ele, que a vida da mulher sozinha, tem um dizer que diz que a vida da mulher sozinha é bem fodida mas é bem gozada. Mas eu acho que

não porque todo mundo quer se, como é que se diz, quer se... a pessoa não tem moral de nada
L: Ninguém dá moral pra mulher sozinha?
D: Porque realmente não dá mesmo né. Hoje em dia não, hoje em dia melhorou muito as coisas pras mulheres, mas de primeiro peão batia em mulher, peão cortava mulher.

Coerente com sua ideia (negativa) sobre o "ganhar dinheiro com o corpo", D. Deja parece discordar desse ditado que, apesar de trazer um lado negativo da vida da mulher solteira, acaba por reafirmar a possibilidade de obter prazer nesse tipo de vida. Para ela é melhor ter um marido, mesmo que a vida da mulher casada não seja totalmente boa: "ruim com ele, pior sem ele". Para Deja, o problema da vida levada pela mulher solteira, é que "ela não tem moral de nada". Tal concepção se relaciona ao que Shirley, uma dona de máquina casada, nos disse e em ultima análise diz respeito ao próprio fato da mulher solteira estar vinculada a um espaço de prostituição, isto é, ao estigma público de "mulher de boate", que como tal, não deve "rodar" um cliente, recusar ou escolher os homens, sob pena de sofrer violência. Fazendo coro com outras falas, D. Deja explica que "hoje melhorou muito as coisas para as mulheres" e em seguida começa a explicar como era o acompanhamento nas boates (pagar a chave, pernoitar no baixão, etc.). Nessa melhora, cita a presença da polícia na currutela e o "fracasso do ouro" em comparação com a grande febre dos anos 80, pois naquele tempo "peão pegava em muito ouro", logo, as farras eram maiores e a violência também. Mesmo denominando seu comércio como um "bar", ela tem atualmente uma ou duas mulheres que ali habitam e fazem programas, com regras semelhantes a de outras boates, como pagar a chave, por exemplo.

Quando fala sobre os amigamentos das mulheres que ali trabalham, aparece novamente a dimensão "gozada" da vida das mulheres solteiras:

L: E as mulheres se amigam por quê?
D: Tem delas que se amiga só mesmo pra dar um tempo, uns dias, da moagem, se amiga só pra dar um tempo da vida da moagem.
L: Tão cansada da vida da boate, querem dar um tempo. Mas elas também não se amigam por xodó? Ou é mais difícil se amigar por xodó?

> D: Nada! É também. Cê sabe como é que é né. Pra elas é um divertimento entendeu? "Vou curtir um pouco com o fulano e tal". Tem delas que passa só oito dias (risos)
> *L: Amigada oito dias?*
> D: Amigada oito dias. Aí volta tudo de novo (para a boate) aí chega aqui: "aí, tô no babado de novo". *(Entrevista com D. Deja em sua boate, Creporizão, Novembro de 2012).*

Para D. Deja as mulheres da boate se amigam, sobretudo para "dar um tempo" do cotidiano da boate, como se fossem "respirar outros ares", "curtir e divertir-se" fora dali, e em geral pouco tempo depois retornariam ao trabalho, mesmo que para um trabalho exercido em meio à "moagem", ou seja, em meio às "farras, festas, badalação".

Dona Pepita: "eu sou no trecho"

D. Pepita é uma antiga e bastante conhecida dona de boate em Itaituba/PA. Vaidosa, ela se veste com opulência e exibe uma dentadura dourada por dentes de ouro e de platina. Visitei-a durante minhas duas viagens pela região e tive a oportunidade de conversar não apenas com algumas de suas "funcionárias", mas também com alguns de seus filhos na cidade e nos garimpos.

No início dos anos 80 D. Pepita partiu do Maranhão junto de seu ex-marido para tentar a sorte nos garimpos da região, mas depois que seu casamento foi "destruído por uma prima", ela foi trabalhar como prostituta em boates garimpeiras e a partir daí amigou-se algumas vezes e teve seus próprios estabelecimentos de prostituição em alguns garimpos e na cidade de Itaituba/PA. É a partir de sua experiência acumulada nesses diferentes trânsitos (enquanto mulher casada, prostituta, amigada e dona de boate), que ela me ajuda a entender "o dar um tempo da boate" mencionado por D. Deja:

> *L: E nessas suas andanças, a Sra. nunca se amigou no garimpo?*
> P: Não, eu me amiguei várias vezes, pra pegar o carvão[242] né! (*risos*).
> *L: Isso eu quero saber: por que as mulheres se amigam tanto no garimpo? Elas precisam de um homem pra sobreviver?*

[242] *Carvão*: Ouro, dinheiro.

> P: Minha filha, elas se amigam porque o garimpeiro ele é um cara muito bom, sabendo lidar, o garimpeiro é muito bom. Então elas são livre através de quando elas querem varar pra cidade, o cara vai e tira um barranco, dois barranco, aí já vai dar condição do ouro pra ela né. Aí com aquele ouro que ela pega, ela cai fora. Se ela achar que deve voltar, se ela gosta dele, ela volta. Se ela não gostar, aquele (*ouro*) que ela trouxe ela já vai fazer de garantia dela né.
> *L: Então ela se amiga pra sair do garimpo?*
> P: Pra sair do garimpo, pra arrumar um meio de condição pra ela, porque ela quer ser independente.
> *L: Quando ela cansa da boate ela tenta se amigar pra poder sair, pra vir pra cidade, pra comprar as coisas para ela...*
> P: Logo esses homens, eu tiro por esses homens de Itaituba mesmo, e da região de garimpo, na hora que eles veem uma mulher simpática que eles se agradam, eles querem é tirar daquele local (*da boate*). Elas não querem sair, mas a história deles é tão agradável, que elas saem, mas elas já saem assim naquela aventura, que são aventureira mesmo, de ganhar o mais, entendeu?! Aí é isso que é o problema da garota se amigar. (*Entrevista com D. Pepita em sua boate, Itaituba, Outubro de 2012*).

Aqui o "dar um tempo da boate" através do amigamento com algum garimpeiro apresenta motivações bastante financeiras: D. Pepita mesmo se amigava para "pegar o carvão", ou seja, o ouro dado pelo homem e com esse ouro "fazia uma condição", isto é, o ouro se apresentava como um recurso não apenas enquanto poupança para futuros gastos que permitiriam à mulher ficar fora da boate por certo tempo, como também dava a ela a escolha de ficar ou não com o homem. Ela poderia pegar esse dinheiro, ir para a cidade e "sumir" ou então retornar para junto do mesmo homem no garimpo.

No capítulo II vimos como meu colega de viagem, Raimundo, ressentia-se de uma mulher que parece ter feito exatamente isso: pegou o ouro dado por ele, disse que iria ao Maranhão ver os filhos e desapareceu por um longo tempo até que se reencontraram anos mais tarde em algum trecho do caminho dos garimpos. A mulher apresentou algumas justificativas para não ter retornado que Raimundo, mesmo não tendo acreditado totalmente, aceitou, ficando novamente (embora dessa vez de modo esporádico) com sua antiga paixão (nesse momento já havia outro homem "evacorado" por ela e Raimundo temia que ele o matasse).

Interessante que D. Pepita diz ser o garimpeiro um “homem bom”, desde que se saiba “lidar” com ele. Dá para imaginar que esse “saber lidar” envolve saber transitar pelo código da honra masculina do garimpeiro, conhecendo os meios mais seguros de desvencilhar-se de algumas de suas regras, negociando entre motivações (financeiras, amorosas) que nem sempre ou todo o tempo se coadunam, em suma, sabendo jogar o jogo.

Quanto à questão da proteção ligada ao amigamento, D. Pepita vai na direção inversa dessa correlação:

> *L: A mulher no garimpo ela é obrigada a se amigar para ter proteção? Porque assim, eu vejo por mim que viajo sozinha, eu vejo que as pessoas acham estranho, eu fico imaginando que com um homem seria mais fácil...*
> P: Não, fica mais fácil é sozinha. Porque qualquer homem tem dó de você. Através dali fica mais fácil pra ti. Tu com um homem do lado fica mais difícil. Eu sei porque eu sou na estrada. Se tu não tem um homem do lado tu ganha um refrigerante, tu ganha um prato de comida. Tu com um homem do lado tu não ganha nada e o cara fica te olhando torto *[com ciúme]*. É. Eu te falo isso com sinceridade porque aqui mesmo *[na boate]* se o meu filho tiver na mesa sentado com a minha garçonete, a minha garçonete tiver ali, todos sentados na mesa ali, nenhum homem quer ficar lá por perto. Eu sou obrigada a falar pra ele se retirar, deixar a funcionaria livre, à vontade, aí pronto! Fica tudo mais fácil.
> *L: mesmo se não tivesse trabalhando com isso* (*prostituição*)
> P: Mesmo se não tivesse trabalhando com isso.
> *L: Oferecem ajuda... Eu vejo mesmo que os homens parecem ficar muito preocupados.*
> P: Ficam sim! Eu já tive companheiro, me amigava né. Aí eu tava com o marido no garimpo, lutando, aí as coisas ficava mais difícil pra mim. Às vezes eu chegava num barraco tinha vaga pra mim, mas pra ele não tinha, outro queria mulher, mas não queria com marido. Então isso é que eu te falo. *(Entrevista com D. Pepita em sua boate, Itaituba, Outubro de 2012)*

D. Joia invoca sua autoridade como “sendo da estrada”, isto é, mulher que já andou muito rodando o trecho dos garimpos, para afirmar o que tanto observei como vivenciei durante o trabalho de campo: a generosidade dos garimpeiros frente às mulheres sozinhas. “Sozinha, todo o homem tem dó de você”, sendo mais fácil para uma mulher

desacompanhada interagir com outros homens, ganhando deles pequenos préstimos e agrados e mesmo tendo mais facilidade para conseguir algum serviço. Como já discutimos, a troca de sexo por dinheiro é uma virtualidade sempre presente no horizonte dessas interações, mas isso não quer dizer que uma mulher nessa condição (desacompanhada e fora de uma boate) tenha a obrigação de retribuir a ajuda de um homem dessa maneira (lembremos do que disse Baixinha e Patrícia sobre as maneiras de colocar seus próprios interesses). Aliás, por tudo o que já foi dito pelas entrevistadas, tudo leva a crer que um homem que exija imediata retribuição do que tenha sido ofertado por ele, estará desonrando-se, desde, é claro, que não se sinta ofendido como nos casos em que se considera ter sido e é considerado pelos outros como tendo sido "rodado" por uma mulher fora das boates.

Diferente de D. Deja, Pepita tem uma visão bastante positiva do "ganhar dinheiro com o corpo", uma estratégia de que as mulheres poderiam lançar mão dentro ou fora de um espaço de prostituição e que inclusive facilitaria sua mobilidade e inserção no trecho dos garimpos. Pepita também apresenta uma concepção mais profissional da prostituição, pois a vê claramente como um trabalho (note-se inclusive que ela chama as mulheres que trabalham em sua boate de "funcionárias") mesmo que pleno de "aventura", no qual o amigamento apareceria como uma aposta "para ganhar o mais" e conquistar uma tão sonhada independência financeira. Possivelmente a mesma buscada por Patrícia e frustrada pela esperteza de seu "garimpeiro safado".

> *D. Cila: "eu me criei dentro de um cabaré e quando me entendi por gente foi sendo dona de um".*

Conheci D. Cila no Creporizão, mas soube dela quando eu estava em outro garimpo, quando, ao conhecer seu filho de criação, um rapaz de 20 anos, moto taxista, fui incumbida por ele de enviar um recado para sua mãe: *"manda notícias minha pra ela, conta que você me viu, diz para ela que eu estou bem"*. Cila "pegou esse rapaz pra criar" quando ele tinha 11 anos, sobrevivente do acidente de avião que matou sua mãe e "*o padrasto não quis ficar com ele*". Na casa de D. Cila também há outras crianças: um neto e a filha de uma amiga sua que se encontra trabalhando no baixão e paga Cila para "tomar conta" da criança. Cila é natural de Belém/PA, tem 44 anos

de idade e 29 anos de garimpo, desde que, partindo de Itaituba, foi trabalhar em uma boate garimpeira:

> C: Eu me criei dentro de um cabaré, aí quando eu me entendi de gente foi sendo dona de um cabaré!
> *L: E como foi isso Cila?*
> C: jovem demais né, sem experiência. A dona do cabaré: 'olha aquele cara ali vai te ajudar, ele tem'. Às vezes eu não queria, mas eu ia porque ia me ajudar. Deixei minha família precisando lá fora, eu tinha que mandar.
> *L: E a dona do cabaré era de onde?*
> C: É, aqui, aí vinha do Maranhão, trazia logo umas maranhense de lá pra cá, já trazia já umas paraense pelo meio.
> C: Ajudei muito minha família. Minha mãe chorou muito, que ela disse que era meu corpo que eles tavam comendo quando eu vivia assim243, mas tinha que ser assim pra ganhar dinheiro. A gente tinha uma conta, a gente ia ter que pagar mesmo né, aí adoecia ela [*dona da boate*] tinha que comprar o remédio, comprava por 10 ela botava pra 100, aí tinha que pagar.
> *L: Mas você sabia o que ia fazer ou veio enganada?*
> C: Não, eu não vim enganada. Só que eu vim assim, pra mim trabalhar de garçom, mas morando no cabaré, ela explicou tudo, tá entendendo? Só que quando a gente chega assim, garçom ganha muito pouco, e a gente corre na vantagem. Um cara dá 500, outro cara dá 1.000! Que de primeiro homem não tinha pena de dar dinheiro pra mulher não!
> *L: Você conheceu ela em Belém?*
> C: Conheci ela já em Itaituba.
> *L: Ela te convidou pra ser garçonete mesmo?*
> C: Foi, aí ela falou: 'to precisando de umas 4 menina, lá é bom pra ganhar dinheiro, lá vocês vão ganhar dinheiro, vou precisar de uma garçonete' Eu falei: 'é, então eu vou, se der certo eu fico trabalhando pra você lá de garçonete'. Novinha bonitinha né. E vim.
> *L: Você veio e quis ser mulher de boate porque dava mais dinheiro?*
> C: É, porque as minhas amigas tudo só produzida, com dinheiro e tudo, eu digo: "vou cair mesmo é na real também!" Aí eu falei pra ela, eu entreguei o bar e falei "ó eu quero só um quarto pra mim e

[243] Semelhante à simpatia popular relatada por Deja. Novamente aqui aparece a imagem da mulher solteira ou prostituta "sem carnes".

> vou me virar". E pronto! E olha que eu não me enrolo mais não ó! (*risos*).

Na primeira vez que foi para um garimpo, Cila inicialmente veio para trabalhar como garçonete, função que exerceu por um tempo na boate, até decidir "correr na vantagem", isto é, auferir mais ganhos como mulher de boate, pois "os homens não tinham pena de dar dinheiro para mulher". Em sua ida para a boate, não houve engano, mas uma cobrança excessiva por itens indispensáveis, tais como os remédios. O tom resignado, quase fatalista, de sua narrativa ("*tinha que mandar* [dinheiro]*", tinha que ser assim* [para ganhar dinheiro]", paulatinamente se esvanece e contrasta com sua atitude voluntaria, quase impetuosa (mas certamente bastante refletida), de decidir-se pela prostituição ("*vou cair mesmo é na real" "eu só quero um quarto pra mim e vou me virar", "e olha que eu não me enrolo mais não*"). "Correr na vantagem" é uma expressão muito comum no garimpo, e significa amplamente engajar-se com afinco na obtenção de recursos, dedicando-se ao que, ou onde, existe uma maior possibilidade de ganhos. No caso de Cila, "a vantagem" estava no salão e não na cozinha do cabaré, se espraiando para fora de suas portas, através dos amigamentos, mais uma maneira de "correr na vantagem" e também de ampliar os movimentos (e as opções) para fora da boate:

> *L: Porque as mulheres se amigam tanto no garimpo. É por proteção?*
> C: Acho também assim que mais é a carência, é o dinheiro também, que aqui tem muitas pessoas que investem alto nas mulher, muitos caras, porque aqui é poucas pessoas pra não ter dinheiro. A pessoa [*garimpeiro*] chega, necessitada, precisa, tanta menina bonitinha, aí seguram mesmo, pra fazer a vida. O que acontece mais aqui é isso.

E Cila segue me falando da mulher de um renomado comerciante na currutela, a qual teria vindo com Cila algum tempo depois para a mesma boate em que esta trabalhava. Em uma de suas idas e vindas entre Itaituba e o garimpo, Cila a teria convidado para vir junto, pois ela era muito "humilhada" pelo marido:

> Olha eu trusse [*sic*] uma que hoje em dia ela é esposa do [*fulano*], o marido dela, batia, humilhava. Eu falei: "Olha, eu não vou mentir pra ti, eu moro num cabaré". Ela disse: "Cila, eu não gosto" "mas tu fica comigo, eu pago a tua passagem, depois tu sai [*da boate*] e eu fico'. E assim nós fizemos. Hoje em dia só se tu vê, ela tem uma casa boa, o marido dela é [*fulano*]! Só que ela ficou no cabaré uns poucos dias, só que ela nunca gostou assim sabe [*de fazer programa*]. Aí eu paguei a passagem dela, aí ela ficando só com ele, só com ele, o pessoal fala, mas ainda assim ela não desistiu. Aí ele deu dinheiro pra ela, ela me deu, me pagou, aí pronto, ela saiu e eu fiquei, que eu já era acostumada e ela não. E ela tá de boa. Leticia, essas mulheres que tu vês aqui, as dona desses [*comércios prósperos*], é poucas, muito poucas pra não serem [*terem sido*] mulheres de programa.

Assim, a amiga de Cila foi parar em uma boate para escapar dos maus-tratos do marido em Itaituba e amiga-se com outro homem no garimpo para sair da boate, a qual não estava obrigada, mas que não gostava. Perceba-se que as relações conjugais podem ser vistas tanto como potencialmente aprisionadoras *em* ou libertadoras *de* situações indesejáveis.

Cila foi também, entre as entrevistadas, a que mais falou sobre as formas de violência de gênero que as mulheres sofrem no garimpo, possivelmente por ter perdido uma filha assassinada pelo companheiro, boa parte de nossa conversa gira em torno da passionalidade de "garimpeiros carentes" que "botam [ouro] nas mulheres", isto é, dão muito dinheiro para mulheres com a expectativa de que elas fiquem definitivamente com eles. Isso se dá mesmo fora de uma boate e cuja generosidade não se restringe ao pagamento de um serviço sexual pré-definido e rigidamente estabelecido, tal como um programa. Assim "botar nas mulheres" é como uma "aposta", ou um "investimento" masculino, cuja frustração pode se configurar em um "rodar o peão", um rodar fora da boate e extensivo ao que acontece nas serestas, como vimos no capítulo anterior. O perigo aqui seria a mulher "rodar" esse garimpeiro "evacorado", aceitando tudo o que ele a oferece, sem deixar claro seus próprios desejos e o limite e a extensão da relação. Segundo Cila:

> [*antigamente*] isso acontecia mais, era muito ouro e as mulher muito gananciosa, porque é pouca mulher pra não ter ganância pra ter as coisas! Aí ficava com um aqui, com outro ali. E os homem não entende. Às vezes tem homem que banca a mulher de dar de

> 50g, 100g (*de ouro*) e já quer [*a mulher*] pra ele, e a mulher não entende isso, ganha o dele mas quer sempre mais. É onde acontece as morte.

Tal situação se assemelha à uma fala de Lôra, quando diz que, por serem os garimpeiros "carentes", "as mulheres brincam muito com a situação delas no garimpo".Por isso, amigar-se definitivamente com um homem pode ser uma maneira de não correr mais esses riscos, mas também uma forma de cessar suas próprias apostas no "ganhar o mais", obtendo as "vantagens" de ser uma mulher solteira no garimpo

Cila hoje vende roupas e cosméticos, cuida de crianças e vende alimentos quando há grandes festas no garimpo, mas já teve por muito tempo uma boate e uma de suas irmãs possui atualmente um bar na currutela. Desde a morte de sua filha, ela parou com a boate, pois seu filho a ajudava com o negócio, tomando partido nas brigas "motivada por mulheres e bebidas" que ali aconteciam, e ela ficou receosa de perder mais um filho.

5.6.3 Mulheres casadas: Júlia e Silvia

Júlia veio do Ceará com os pais na década de 70 e é atualmente bibliotecária em Itaituba, mas já morou muitos anos no garimpo do Creporizinho para o qual se dirigiu com o ex-marido. Júlia me conta que seu marido na época bebia muito e se envolvia com outras mulheres, tendo por fim se amigado com uma mulher de boate, motivo pelo qual Júlia retornou à Itaituba. Sobre o amigamento no garimpo, Júlia me fala:

> *L: E o amigamento no garimpo, como é isso?*
> J: Se conheceu, se gostaram, deu química né, tá amigado.
> *L: Mas é como estar casado?*
> J: É, pra eles é. Só que é uma coisa muito rápida né, que eles se amigam, não tem essa coisa de... não tem muito compromisso. Porque deu certo, se gostaram, vamos se amigar, já diz que é meu marido. Então pronto.
> *L: E envolve coabitação, morar junto?*
> J: Eles moram junto. Agora eu não tinha coragem. Honestamente, eu não tinha coragem de conhecer um cara e conversar aqui e dizer "vamos se amigar". *(Entrevista com Júlia, Itaituba, Outubro de 2012)*

Durante todo o tempo Júlia parecia querer marcar uma distância entre o modo de vida do garimpo e suas próprias convicções. Sobre as perguntas relativas à vida das mulheres no garimpo foi bastante evasiva, dizendo que quando morava lá pouco saía à noite, o que me dava a impressão de que quando eu falava sobre as mulheres no garimpo em geral ela pensava quase sempre em prostituição (mulheres de boate em específico) e procurava marcar seu afastamento desse universo.

Situação um pouco diferente foi a que obtive com Silvia, diretora de uma escola no garimpo de Água Branca, que me falou longamente sobre o modo de vida das mulheres nesses espaços, contando muitas histórias pessoais marcadas pela interação não apenas entre ela e as mulheres de boate, como também entre ela e outros homens que não seu marido, interações entre uns e outros muitas vezes permeadas de galanteios, "cantadas", ofensas, solidariedades e tensões. Assim, mesmo ela, uma mulher casada não estava livre de "respirar o ar do garimpo", tomando conhecimento e jogando (de acordo com seus próprios interesses de mulher casada) com o código de honra garimpeiro, com a lógica do "acompanhamento", enfim, com a "lei do garimpo" no que ela se refere ao relacionamento entre os gêneros.[244]

Silvia está amigada pela terceira vez. O primeiro marido ia trabalhar nos garimpos e a deixava na cidade com os filhos, até que um dia, através de uma mensagem de rádio, disse que já tinha outra mulher e que não iria mais voltar. O segundo marido também era garimpeiro, mas dessa vez ela decidiu

[244] D. Edite é outra dessas mulheres casadas que parece interagir de perto com o modo de vida garimpeiro. Apesar de dizer que tem "raiva de rapariga" (neste contexto, o mesmo que prostituta), é amiga de algumas delas que "respeitam" seu marido. Sua raiva provém de que considera que as "raparigas não respeitam ninguém", uma generalização que faz não a partir de suas amigas raparigas, que poderiam ser consideradas boas exceções a esta regra, mas de uma rapariga em especial, a qual divide as atenções de seu marido que passa mais tempo no baixão (onde se encontra com a dita rapariga), do que em sua casa compartilhada com Edite e seus filhos em comum, na currutela. D. Edite lembra que quando chegou ao garimpo e ainda não estava amigada, um garimpeiro bamburrado chegou a oferecer um quilo de ouro para dormir com ela, ao qual ela diz ter recusado por "não ser mulher prostituta". Tive a oportunidade de ver uma dessas suas amigas "raparigas" em sua casa algumas vezes, dando conselho para D. Edite não largar seu marido, pois ele era um "homem bom pra ela, dava tudo o que ela queria" e que muito do que a amante de seu marido dizia era mentira, intentando unicamente separá-los a fim de ficar com ele. Este tipo de dado é interessante para, além de mostrar a interação entre mulheres "casadas" e mulheres "solteiras", contrapor à propalada disputa dos homens pelas mulheres no garimpo, mostrando como as mulheres também disputam os homens.

ir para o garimpo atrás dele e ficaram juntos até ele falecer. O terceiro e atual marido permanece na cidade enquanto Silvia trabalha no garimpo e eles se encontram com regularidade, de tempos em tempos. Além de diretora da escola, Silvia também é vendedora de Tacacá na currutela, e diz ganhar mais com essa atividade do que na escola. Enfim, sua trajetória está muito marcada pelos garimpos da região, onde ela exerceu muitas atividades ao longo de pelo menos 25 anos, embora nunca tenha trabalhado em uma boate nem feito "esquemas".

De forma semelhante à Júlia (e também à Shirley) Silvia considera a vida das mulheres de boate muito sofrida, acreditando estarem elas mais sujeitas à violência que outras mulheres:

> *L: e as mulheres se amigavam muito no garimpo, por quê? Para ter proteção?*
> S: Era, pra ter proteção. Quando elas (*mulheres de boate*) viviam muito perseguida né, que tavam naquela pressão, perseguição, aí elas já encontrava qualquer homem aí se envolvia pra ficar parada, pra sair principalmente daquela vida. E às vezes também as pessoas que traziam essas mulheres pra cá, logo que não tinha nenhum outro meio de transporte que não fosse o avião né, aí eles se aproveitavam das mulheres. Eles já traziam da cidade naquela época com uma conta na frente já esperando por elas, tá entendendo? Pagava passagem, comprava roupa, dava dinheiro lá pra família, e também era só isso que eles faziam. (*A mulher*) Tinha que aproveitar só nesse tempo, nesse momento. Aí quando chegasse aqui ia ganhar dinheiro só pra ele, meses e meses. E às vezes ele ainda cobrava até mesmo a comida, mesmo sabendo que elas tavam ali fazendo trabalho pra eles, ainda pagava a comida e ainda devendo. Isso era muito duro, muito difícil. *(Entrevista com Silvia, Água Branca, Dezembro de 2012).*

Entre essas formas de violência, Silvia cita o endividamento da mulher na boate e a falta de respeito e solidariedade das pessoas frente a elas, enfim o próprio estigma como causador da violência e por isso ela cita alguns momentos em que ajudou essas mulheres dando emprego para elas em serviços domésticos, no auxílio com as tarefas da casa (ajudar o limpar o barraco). Segundo Silvia, os homens (sejam clientes, sejam donos de boates) só ajudavam essas mulheres quando elas podiam oferecer sexo como moeda de troca, portanto essas relações estariam marcadas pela troca mecânica de

sexo e dinheiro, sem recurso a alguma forma de solidariedade e, portanto, fadadas a exploração. Em sua fala a prostituição em uma boate não é vista como um trabalho para si mediante um contrato informal, mas um trabalho "para eles", donos.

É interessante que Silvia acha que a mulher tinha que aproveitar o máximo possível para conseguir dinheiro dos donos da boate no momento inicial da negociação, na cidade, já que depois não iria ver dinheiro tão cedo. É curioso que ela não veja causalidade entre o endividamento e o pagamento da dívida, como se a mulher fosse ser explorada de qualquer forma, sendo cobrado dela sempre mais do que de fato ela devesse. Isso coloca a prostituição nas boates não como uma forma de trabalho, onde os acordos idealmente devam ser negociados e cumpridos pelas partes, mas sempre como uma forma de exploração. Vimos, através das falas de mulheres que já trabalharam em boates, como o trabalho nesses ambientes não é necessariamente visto dessa maneira, adquirindo diferentes significados na trajetória particular de cada mulher.

5.6.4 Questões gerais, trajetórias individuais: riscos e cuidados em espaços e relacionamentos para mulheres com passagem pelas boates e "flertes com a prostituição"

Apresento agora um quadro analítico com o resumo dos principais dados relativos às trajetórias individuais das mulheres apresentadas neste capítulo e que tem ou já tiveram contato com as boates, tais como local onde as contatei, tempo em região de garimpo, atividade atual, se trabalhou em algum momento como cozinheira de baixão ou como mulher de boate e se, caso tenha passado por alguma boate garimpeira, como chegou até aí e se sua família sabia de sua atividade na prostituição.

A partir da análise de dados contidos nesse quadro e adicionalmente provenientes de informações acima relatadas busco pontos de convergência entre os relatos apontando questões gerais que dialogam com a totalidade das falas femininas apresentadas no tópico anterior.

Todas as mulheres com quem conversei e que me disseram que faziam "ploc" atualmente, possuem algumas características em comum: são em geral mulheres jovens (de 21 a 35 anos) e com histórico de passagem por boates no momento inicial de sua entrada nos garimpos. Boa parte delas disse não ter exercido anteriormente prostituição nas cidades e algumas relatam que seus parentes (mães em especial) já haviam "andado em região

de garimpo” na época da febre do ouro. Contudo, em sua ida inicial (em geral com conhecimento, mas não necessariamente com autorização dos pais) elas vão quase sempre a partir do convite de conhecidas ou de amigas que já trabalhavam nesses espaços. A permanência dessas mulheres nas boates não é muito longa nem desejada enquanto um “projeto de vida” (VELHO, 2001). Elas saem das boates para se amigar, trabalhar em outra atividade e exercer a prostituição com mais autonomia.

Quadro 04 - Mulheres no trecho das boates

Nome, Idade	Local de contato	Tempo em região de G[1]	Ativ. atual	Cozinha no Baixão[2]	Programas em BG[3]	Como chegou em BG	Conhecimento da família sobre ativ. nas BG
Pâmela, 31 anos	Creporizão	2 anos	Atendente de bar + ploc	Sim	Sim (inicial)	Conhecido da família	Sim
Patrícia, 35 anos	Água Branca	11 anos	Vendedora roupas + ploc	Não	Sim (inicial)	Amiga	Sim
Anita	Creporizão	18 anos	Maquiadora/manicure	Sim	Sim (inicial)	Agenciada em bar	Não
Jéssica, 21 anos	Creporizão	4 anos	Ploc e cozinheira de baixão	Sim	Sim (inicial)	Agenciada em bar	Não
Fátima, 35 anos	Creporizão	12 anos (mín.)	Mulher de boate	Sim	Sim (posterior)	Por conta própria	Sim
Baixinha, 30 anos	Água Branca	10 anos (mín)	Atendente de bar + ploc	?	Sim (inicial)	Amiga	?
Lôra, 30 anos	Creporizão e Água Branca	10 anos (mín.)	Dona de bar, dona de máquina	Sim	Sim (inicial)	Conhecida da família	Sim
Tânia, 47 anos	Cuiú	22 anos	Dona de bar	Sim	Sim (inicial)	Amigas (avionada)	?

[1] G: Garimpo. Entre a 1ª ida e a última aos garimpos, isto é, tempo total em que perambula pelos garimpos, mesmo que o entrevistado tenha ficado muitos anos afastado, vivendo nas cidades.
[2] Se já trabalhou em algum momento como cozinheira em baixão.
[3] BG: Boates Garimpeiras. Se já trabalhou em algum momento como mulher de boate, realizando programas em boates garimpeiras.

Nome, Idade	Local de contato	Tempo em região de G[4]	Ativ. atual	Cozinha no Baixão[5]	Programas em BG[6]	Como chegou em BG	Conhecimento da família sobre ativ. nas BG
Lúcia	Cuiú	18 anos	Dona de cantina	?	Sim (inicial)	Agenciada na vizinhança + amigas	?
Julinha, 43 anos	Cuiú	29 anos	Dona de restaurante	Sim	Sim (posterior)	Vizinha	Sim
Pepita, 55 anos (aprox.)	Itaituba	32 anos	Dona de boate	Sim	Sim (posterior)	?	Sim
Deja, 40 anos	Creporizão	29 anos	Dona de boate	Sim	Não	-----	----
Cila, 44 anos	Creporizão	29 anos	Vendedora e ex-dona de boate	Sim	Sim	Agenciada	Sim
Naná, 55 anos	Belém	?	Profissional do sexo aposentada	Sim	Sim	Amigas	Sim
Rosa, 45 anos	Belém	?	Profissional do sexo	Não	Sim	Amigas	?

Fonte: Elaboração da autora a partir do trabalho de campo.

[4] G: Garimpo. Entre a 1ª ida e a última aos garimpos, isto é, tempo total em que perambula pelos garimpos, mesmo que o entrevistado tenha ficado muitos anos afastado, vivendo nas cidades.
[5] Se já trabalhou em algum momento como cozinheira em baixão.
[6] BG: Boates Garimpeiras. Se já trabalhou em algum momento como mulher de boate, realizando programas em boates garimpeiras.

Todas têm filhos que em geral vivem na cidade com algum parente materno ou paterno, metade já se amigou no garimpo e todas "namoram no Real", podendo ter mais de um namorado que as "ajudam" (com os quais começaram a namorar através dos "plocs"). Em suas falas os filhos, ao mesmo tempo em que aparecem como a justificativa para o "flerte com a prostituição", como estou chamando aqui, também constam como o motivo para evitar algum amigamento indesejado: elas não poderiam se amigar com qualquer um porque precisariam de dinheiro para sustentar os filhos, portanto, não poderiam prescindir das ofertas monetárias de outros homens. Tal argumento parece plenamente justificado para os garimpeiros cujo código de conduta local implicitamente dá preferência aos homens que têm ou estão com mais dinheiro, não apenas na abordagem das mulheres, mas no reconhecimento da preferência na escolha desses homens por estas.

Do total de mulheres contatadas no Tapajós, as que fazem "ploc" são as que apresentam maior mobilidade, com constantes idas para a cidade, seja sua cidade natal, seja a(s) cidade(s) onde moram seus filhos e parentes. Boa parte delas já "andou" por muitos garimpos da região do Tapajós, e não é incomum "darem um tempo dos garimpos" nas cidades, seja para procurar melhores serviços de saúde, fazer compras, rever familiares, ou em função de algum amigamento ou queda na produção do ouro no garimpo em que se encontram (caso de Patrícia e Jéssica).

Chama a atenção que as mulheres que se disseram vítimas de engano, apresentem menor mobilidade: Anita, em 18 anos desde que entrou em região de garimpo, relata ter passado por apenas dois ou três garimpos; e Jéssica por apenas dois. Ambas não relataram idas constantes para a cidade nem visita a parentes nesses locais, o que pode estar correlacionado de alguma maneira a falta de conhecimento de parentes ascendentes sobre suas atividades pretérita nas boates e atividades atuais na realização dos "plocs/esquemas". Nesses dois casos também seus filhos encontram-se com elas nos garimpos, o que não justificaria algum deslocamento para revê-los ou a remessa de dinheiro para algum parente ou conhecido responsável pelo cuidado deles. Essas duas mulheres também tiveram todos os seus filhos a partir de amigamentos nos garimpos. É possível então que de alguma maneira elas tenham rompido com seus locais e laços de origem, reiniciando suas vidas nos garimpos e por isso possam ser consideradas mais moradoras que de-moradoras.

Quando semelhante processo de fixação se dá com mulheres que fazem *ploc* e não foram enganadas em sua ida inicial para os garimpos, é comum que tenham trazido parentes (em geral irmãos) ou tenham vindo a

partir deles ou com algum conhecimento prévio a partir do contato (atual ou pretérito) de familiares com os garimpos (Fátima, Lôra, Pâmela, Patrícia), o que se reflete na maneira como chegaram pela primeira vez para o trabalho em alguma boate e na caracterização do agenciador como um conhecido da família, vizinho ou amigas que já trabalhavam em boates no garimpo.

Do total de mulheres contatadas, chama a atenção também o quanto a ida das mulheres para as boates garimpeiras é discutida e negociada dentro de seus lares, com familiares que podem ter tido experiências de trabalho em garimpos, em geral mães (biológicas ou adotivas). Diferente de interpretações sensacionalistas e preconceituosas, que acabam por patologizar a pobreza ("mães que vendem as próprias filhas"), há, não apenas preocupação e cuidado nesses trânsitos, como também uma espécie de rede feminina de cuidados e solidariedade que propicia e organiza a migração. É a partir dessa rede que filhos ficam com mães, tias, avós, amigas ou vizinhas para que a mulher vá trabalhar no garimpo, dentro e fora da prostituição. O cuidado dos filhos passa em geral por formas de cooperação (e trabalho remunerado) femininas, onde mulheres podem pagar outras para cuidarem (e mesmo às vezes ficarem responsáveis pela criação) de seus filhos. Ter um homem que ajuda na criação e sustento dos filhos seria mais um ideal perseguido por muitas do que uma realidade permanentemente vivida pela maioria delas.

É importante também mencionar o papel das donas de boate nessas redes. É digno de nota que todas as donas de boate entrevistadas (Pepita, Deja, Cila, Keila, Iva[1]) tenham ou tivessem tido filhos de criação ou que estivessem ou tenham estado em algum momento responsáveis pelo cuidado temporário de filhos de parentes ou conhecidos/as, seguindo a tendência geral observada para mulheres que desempenham outras funções na garimpagem.

A boate, em muitos casos, centraliza uma diversidade de relações femininas, marcadas não apenas por um caráter mais propriamente econômico, mas também por relações de cooperação entre as mulheres que ali trabalham, habitam ou transitam (tais como Fátima), constituindo-se para algumas mulheres em pontos ou bases de apoio onde podem morar e ganhar dinheiro por um tempo, até que arrumem outro emprego ou na qual possam deixar os filhos quando se encontram trabalhando nos baixões. Além disso, algumas boates se constituem enquanto uma espécie de negócio familiar, no qual não apenas outros elementos da família do/a dono/a ali trabalham e habitam, tais como esposos/as, irmãos/as e filhos/as, mas também um

[1] Estas duas últimas apresentadas no Capítulo IV.

negócio que pode ser herdado de mãe para filha, tal como foi o caso da boate de Keila.

Isto nos leva a questionar representações correntes de que as relações das mulheres de boate com seus agenciadores e patrões seriam necessariamente marcadas pela impessoalidade (Rodrigues, 1992), o que poderia se refletir no engano e em situações de violência ou exploração, fazendo dessas mulheres necessariamente mais vulneráveis a essas situações do que as mulheres que vão cozinhar no baixão, por exemplo. A presença por nós encontrada de relações familiares, de amizade e vizinhança, contesta essa interpretação unívoca e unilateral, o que não quer dizer que não possa haver tensões e conflitos nessas relações.

A boate também se constitui como a principal maneira de uma mulher entrar sozinha, sem marido ou parentes, no garimpo e ganhar dinheiro rápido. Constitui-se mesmo na principal forma de inserção inicial de mulheres no ambiente dos garimpos. Por outro lado, foram relatados aí abusos no pagamento da dívida, mesmo quando sua cobrança é considerada legítima pelas partes. Em casos extremos há a presença de engano, com cárcere privado, agressões físicas e/ou psicológicas e ameaças, o que constitui claramente o crime de tráfico de pessoas. A partir de um claro corte temporal, foram relatados no passado, durante a febre do ouro dos anos 1980, "avionadas de mulher" para trabalhar nas boates. Nesse período relata-se que os garimpos eram muito violentos em função da facilidade de encontrar ouro, do grande afluxo de pessoas e da falta de instituições estatais (especialmente da polícia) sendo "mais difícil para a mulher andar no garimpo". Contrastivamente hoje há poucas boates nos garimpos tapajônicos e a prostituição é realizada de forma mais autônoma.

Correlacionando o trabalho nas boates com o amigamento de mulheres que exercem ou exerceram aí prostituição, podemos dizer a partir das falas dessas, que o amigamento constitui-se em uma (mas não a única) maneira de sair da boate, tanto de forma temporária através do pagamento de um valor pré-estabelecido (a chave) a partir do qual a mulher ausenta-se da boate para ficar temporariamente com um garimpeiro quanto definitiva, podendo aí o homem pagar a dívida da mulher caso ela a tenha. Esse caso, citado, mas não experienciado por nenhuma interlocura, envolve coabitação (e não apenas breve estadia no baixão), e podemos pressupor uma margem maior de abusos e/ou cobranças, podendo estar relacionado ao que Pâmela relatou: "antigamente as mulheres eram obrigadas a ficar com homem sem querer". Comparativamente, hoje as mulheres teriam mais liberdade de

escolha para se acompanhar, tendo o “rodar peão” escapado das portas das boates para os bares e as serestas.

Quanto ao trabalho de cozinheira no baixão, expressivamente realizado pelas mulheres que tem ou já tiveram contato com as boates (pelo menos 11 de 15 delas) foi relatado um caso de assédio moral/sexual (Anita) e temor de que isso acontecesse (Pâmela). Cuidados e preocupações para adequar-se às três possibilidades (troca sexo por ouro com todos da equipe, com nenhum ou amigar-se com um deles) a fim de evitar “rodar o peão no baixão” estão bastante presente nas falas. Elas optam então pela opção que julgam mais conveniente, tendo em vista não apenas suas possibilidades de ganho extra com os “favores sexuais” no baixão, mas principalmente a fim de evitar conflitos entre os trabalhadores e violência contra elas mesmas. Embora muitas afirmem que em um tempo passado as mulheres corriam mais riscos no baixão e que hoje tem mais segurança, especialmente através da presença de gerentes na unidade extrativa, há uma ambiguidade quanto a essa figura, que tanto pode assumir as funções de mediador, quanto de causador ou precipitador de conflitos entre a cozinheira e os demais trabalhadores. De forma intrigante, receios e precauções das mulheres frente à possibilidade de sofrer violência nos baixões, embora não pareçam ser um dado novo, não foram referidos em trabalhos acadêmicos anteriores, embora brigas e mortes entre garimpeiros no baixão motivados por ciúme sejam citados algumas vezes na literatura e em reportagens encontradas no Jornal do Ouro.

Assim, para as mulheres que estão cozinhando no baixão, o amigamento, enquanto exclusividade das trocas econômico-sexuais com um dos membros da equipe, mesmo que dure apenas durante o tempo do serviço, apresenta-se também como uma forma de proteção frente ao assédio de outros trabalhadores ou do gerente. Neste tipo de amigamento não estão excluídos conflitos conjugais que podem desembocar em violência, tendo-me sido relatado casos de mulheres que foram feridas nos baixões por “não quererem ficar mais” com um companheiro. Este tipo de violência (dentro de uma relação conjugal), passível de afetar qualquer mulher no garimpo (e não apenas as mulheres de boate) não apenas é invisibilizada em muitas análises, mas também nos faz questionar a rígida divisão entre mulheres de boate e cozinheiras. Talvez exatamente por isso, algumas mulheres disseram preferir “andar sozinhas” pelos garimpos, evitando amigar-se e flertando esporadicamente com a prostituição através dos plocs/esquemas, isto é, usufruindo da generosidade de homens que “tem

dó de mulher sozinha no trecho e não tem dó de gastar com elas", sem, no entanto, comprometerem-se em uma relação exclusiva.

A partir das falas de todas as mulheres trazidas nesse capítulo, podemos dizer que as mulheres se amigam no garimpo por uma multiplicidade de motivos: 1) Para protegerem-se do assédio de outros homens, 2) com finalidades financeiras ("pegar o carvão", "fazer uma condição"), 3) afetivas e sexuais ("carqueado gostoso", "vacora", "xodó"), 4) por divertimento/entretenimento e aventura ("dar um tempo da boate", "curtir com o peão"). Mesmo que dificilmente separáveis na prática, eles vocalizam sobre a situação atual e a trajetória individual pregressa de cada mulher que corre o trecho dos garimpos. Sem negar as particularidades do serviço sexual realizado numa boate – na qual a existência de regras que buscam separar as esferas do dinheiro e da afetividade alude a uma caracterização (mesmo que incipiente) das trocas econômico-sexuais enquanto um "trabalho" – o que chama a atenção nos relatos das mulheres, quando observados através de uma linha diacrônica, é o trânsito entre funções desempenhadas que parecem não se sustentar em rígidas categorias, como as expressas pela "mulher de boate" e "cozinheira de baixão" e através das quais se têm em geral analisado em separado – apenas para as primeiras - formas de exploração e violação de direitos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

> Todos nós sabemos que o barco no porto é mais seguro. Mas eu pergunto: para que servem os barcos? Se não são para navegarem até se acabarem. É certo que barco parado não chega a lugar nenhum. É certo também, que barco em alto mar corre mais perigo que em rios calmos, mas pena que é só o mar agitado e não o rio calmo que leva longe para a realização dos sonhos mais audaciosos. Em prol da felicidade e das grandes realizações do destemido garimpeiro, temos o mar agitado que são os barrancos. O ouro traz sonhos, embora quase sempre impossíveis, mas o ouro é bom. (Atiana Gomes, *Pepita I*, s/ data, p. 12).

Já na reta final dessa nossa (minha e do leitor) andança pelo "trecho dos garimpos", gostaria de caminhar um pouco mais rumo a um agrupamento de nossos principais "achados" (mas também os "perdidos") nesse longo percurso a fim de problematizar o quanto até aqui pudemos contribuir para trazer luz (mas também sombras) no que nos propomos no início desse trabalho, isto é, compreender o lugar do feminino a partir dos aspectos das atividades que as mulheres desempenham nos garimpos, a normatividade que rege as relações sociais entre os gêneros nesses espaços e a mobilidade das mulheres através dos garimpos amazônicos.

Proponho então que inicialmente peguemos "o trecho dos capítulos", mostrando de onde partimos e para onde chegamos em cada um deles para posteriormente determo-nos em três pontos que, acredito, possam tanto nos permitir aclarar (e até mesmo por vezes problematizar) nossas pequenas conclusões feitas ao longo dos capítulos, quanto alinhavar os vínculos entre as questões de gênero trazidas na metade final da tese e o contexto social e simbólico da garimpagem da parte inicial do texto.

Pegando o trecho dos capítulos: de onde partimos para onde chegamos

No primeiro capitulo “Jogos de sorte e azar na floresta: os garimpos na Amazônia brasileira” partimos de dois episódios paraenses da chamada segunda corrida do ouro no Brasil ou corrida do ouro amazônica, isto é, o garimpo de Serra Pelada e os garimpos do Vale do Tapajós, a fim de compreender 1) a definição de garimpagem e garimpeiros por parte do Estado e das pessoas envolvidas nessa atividade econômica. 2) a especificidade da garimpagem frente ao setor mineral formal e frente a outras economias extrativas amazônicas, especialmente com a economia do látex, da qual muitos antigos garimpeiros parecem ter advindo, e 3) o relacionamento entre os garimpos e a sociedade abrangente a partir do envolvimento da garimpagem com economias locais e da relação capital/trabalho aí presente.

Observamos como a expansão da fronteira econômica na Amazônia a partir de uma crescente intervenção estatal nos anos 70, modificou o padrão de ocupação territorial, fazendo a cidade de Itaituba despontar como centro dos garimpos, especialmente após a corrida do ouro de Serra Pelada. Observamos também como o somatório dessas modificações afetou as relações de produção e trabalho na garimpagem, complexificando a definição de garimpo e de garimpeiros por parte do Estado e das próprias pessoas envolvidas com essa atividade econômica. A atualização, a partir do relato de um antigo garimpeiro-empresário, da relação entre a garimpagem e o Estado brasileiro, historicamente marcada pela ambiguidade, trouxe novos elementos para pensarmos as noções de interioridade/exterioridade na questão econômica, mas também política, do garimpo. Nisso ressaltou-se o descompasso entre as concepções oficiais e nativas do que seja “garimpo” e as possibilidades de diálogo e tensões entre os garimpeiros e as políticas públicas.

Sob a luz da questão política (e não estritamente econômica) tornou-se mais fácil compreender o significado do modelo Tapajós elaborado por Salomão (1984) tendo em vista as críticas de Lima (1994) a esse modelo. Se as comunidades garimpeiras do Tapajós nunca foram totalmente isoladas economicamente da sociedade abrangente, isso não parece negar a existência de um “pacto garimpeiro” a nível político de auto-organização, mesmo que em contato e influenciado em grande parte, pelas leis do mercado.

Vimos como viver o contexto do garimpo, em sua singularidade que faz de sua população uma população única, é compartilhar sentidos e valores, como se transitar e socializar-se nas currutelas (“amansando-se” na

produção e no trato do ouro, isto é, construindo-se social e subjetivamente, no trabalho coletivo de produzir ouro no qual elementos aparentemente tão díspares, mas intrinsecamente relacionados, empenham-se e constroem sua especificidade enquanto "população garimpeira"), desse a própria identidade do garimpeiro e o sentido de solidariedade do grupo. Isso não significa que não existam e conflitos e tensões práticas nas quais as imagens recorrentes sobre garimpo e garimpeiros sejam manipuladas em um ou outro sentido, isto é, entre a imagem do trabalhador pobre explorado e a retórica da marginalidade (enquanto "desclassificação social") deste espaço e de seus ocupantes.

A ambiguidade referente a uma identidade garimpeira e o tratamento de seus sujeitos pelo Estado tem raízes profundas, remonta, como vimos, à mineração colonial no Brasil, onde um sistema escravista em transformação deu origem a uma camada de "desclassificados sociais": homens pobres "livres" que representavam ao mesmo tempo utilidade e ônus para as autoridades, fazendo o que os escravos não poderiam ou deveriam fazer, mas nunca alcançando o status de "verdadeiros homens livres", permanecendo às margens do sistema (BARROZO 2007, MELLO E SOUZA, 1986).

A própria garimpagem, nascida clandestinamente nos interstícios da mineração colonial, carrega a marca desta "desclassificação", não apenas de seus personagens, homens livres e pobres, escravos fugidos e contrabandistas, mas no seu tratamento pelas autoridades: não era classificada nem como mineração estatal da Colônia, nem foi abarcada por uma posterior mineração empresarial (CLEARY, 1992). Não por acaso, a segunda corrida do ouro no Brasil, cujo emblema é Serra Pelada, é o exemplo mais recentemente dramático dessas contradições.

Enfim, vimos como o garimpo no Brasil nasceu como alternativa (mesmo que necessária e marginal) à escravidão e só teve a possibilidade de sair da ilegalidade a partir da criação posterior de um setor capitalista de mineração, do qual ele se distingue por características próprias que nos permitem falar de uma cultura garimpeira não (e talvez nunca) isolada, mas em diálogo com influências diversas ao longo do tempo. Nesse sentido, compreendemos a estabilidade do modelo Tapajós apregoada por Salomão (1984), como se referindo menos a um quadro congelado e acabado de uma normatividade que poderia romper-se e desaparecer frente a qualquer mudança, do que a apropriações criativas (e às vezes tensas) realizadas por atores que transitam (e transgridem) não apenas por diferentes espaços de

terras como por diferentes espaços de leis, e por isso mesmo sejam tão fugidios a uma classificação.

No segundo capítulo "Habitando o trecho: garimpos como lugar de se passar e de se viver" trouxe, a partir de minha etnografia mais demorada nos garimpos do Tapajós e de uma ampla e disponível literatura sobre garimpos (e "de garimpo"), elementos para adensar a já referida "cultura garimpeira" gestada em regiões dedicadas à garimpagem do ouro por pessoas que para ali se deslocaram e "se demoraram" por algum tempo, constituindo-se alguns em moradores ou *de-moradores (*GUEDES, 2011). É na imagem do garimpo enquanto um lugar de passagem (uma temporalidade finita) bem expresso na palavra nativa "*febre"* (como um estágio passageiro de uma condição de enfermidade) que se colocaram meus questionamentos: 1) sobre o quão passageiro possa ser uma estrutura social que tem, no entanto, suficiente tempo para forjar uma cultura e 2) sobre o quanto é possível nesse lugar tido como "temporário" demorar-se criando "comunidades" de pessoas que se demoram ou mesmo nascem nesses lugares.

Ressaltamos as conexões entre a ideia de uma "lei do garimpo" e uma "cultura de garimpo" caracterizada por um modo de vida próprio desses espaços. Vimos o quanto a noção de fronteira é chave para pensar essa cultura. Assim dissemos que o garimpo pode ser visto como uma cultura de fronteira e na fronteira, tendo em vista pelo menos duas noções de fronteira intrinsecamente relacionadas: 1) a fronteira geográfica e econômica do avanço territorial de estruturas econômicas e políticas ligadas aos ciclos econômicos. 2) fronteira simbólica: lícito e ilícito na fronteira entre o legal e o ilegal perante o que é assim definido pelo Estado. Essas noções são inseparáveis na análise da cultura garimpeira. A expansão da fronteira geográfica e econômica na Amazônia trouxe a tônica para entender a especificidade do urbano em "cidades na floresta" (CASTRO, 2009) onde os ciclos econômicos ligam-se a migração e a grandes projetos de desenvolvimento da região e a lei "de fora" demora às vezes para se implantar.

A multiplicidade étnica no interior do campo assim como a mobilidade espacial dos atores nos fez compreender a "cultura de garimpo" como um modo de vida (a partir de uma forma de produção econômica) espalhado/desterritorializado que ultrapassa os limites políticos entre regiões e Estados nacionais, como parece ser o caso dos garimpeiros brasileiros no Suriname (THEIJE; HEEMSKERK, 2009).

Ao aprofundar o modelo Tapajós (SALOMÃO, 1984) vimos como a concepção dos garimpos como "territórios fechados" obscurecia os vínculos dessa forma de produção não apenas em relação a uma economia de mercado (no esteio das críticas de Ireno Lima, 1994), mas principalmente com outros setores econômicos e o papel da garimpagem no estímulo de economias locais (CLEARY, 1992) que, mesmo orientadas pela extração do ouro, se diversificam e se expandem, gerando um movimento de prosperidade econômica mesmo para os setores mais pobres de uma população. Assim, a representação do garimpo como uma atividade predatória e violenta, em que os ganhos obtidos não ficariam na região (muito em função do propalado nomadismo dos garimpeiros ou apenas quando se tem em vista apenas ouro que é desencaminhado e não reinvestido na região), deveria ser matizada. Além disso, ver os garimpos dessa forma é obscurecer o perambular dos atores entre os espaços e a maneira como se constitui uma população garimpeira em suas relações contiguas e complementares entre os espaços do eixo campo, cidade e garimpo.

Endossando a análise deste último autor procuramos mostrar que as percepções que vitimizam o garimpeiro isolam-no do próprio contexto que possibilita sua atividade ao ignorarem a combinação da garimpagem com outras atividades econômicas e o perambular dos sujeitos por essas. Não apenas a garimpagem "é uma das poucas fontes confiáveis de renda disponíveis aos colonos e às pessoas pobres dos centros urbanos, talvez fazendo a diferença entre continuar como pequeno agricultor ou ser forçado a migrar para as cidades, ou entre ir levando e passar fome nas favelas" (CLEARY, 1992: 204), como também pode sustentar, sem romper em definitivo, a vida de pessoas que vão e retornam aos garimpos de tempos em tempos, movidas inclusive por uma tradição de mobilidade na qual as pessoas planejam o (e são ensinadas/socializadas para) "cair no trecho" (GUEDES, 2011; MARTINS, 2012).

Em currutelas antigas como as do Vale do Tapajós foi possível visualizar como o garimpo, tido inicialmente como um espaço liminar, especialmente durante os "surtos de febre do ouro", começou a estruturar-se enquanto uma pequena comunidade de pessoas mais ou menos estáveis que reivindicam não apenas o direito a permanecer produzindo ouro, mas também uma infraestrutura básica do Estado, tal como melhorias na educação e saúde, demandas típicas de qualquer lugar onde existam moradores e não apenas transeuntes. O garimpo enquanto um lugar de se passar, ou seja, bom para ganhar dinheiro e trabalhar (a fim de se obter

liquidez rápida) não necessariamente impossibilita que ele seja percebido pelas pessoas que ali se demoram como um lugar bom de morar, mesmo que por um tempo.

Verificamos que a mobilidade das pessoas que vivem e trabalham no garimpo parece muito mais circunscrita entre a ida e o retorno para outros garimpos, atrás das "fofocas" do ouro, ou oscilando sua vida no garimpo com idas periódicas para a "a rua", geralmente breves e motivadas por questões tão pontuais como "ganhar nenê em um hospital", "visitar parentes", "comprar mercadorias para revender no garimpo" "adquirir uma casa ou montar um pequeno negócio para os familiares que lá estão" ou simplesmente "divertir-se em um lugar que tem mais opções de lazer", do que o rompimento definitivo com os caminhos que levam aos garimpos, às cidades ou aos campos. Parece ser no próprio perambular entre esses espaços que os garimpeiros tecem suas redes e pontos de apoio, além de forjar suas identidades. Daí a complicação para obter uma resposta única e definitiva para a pergunta "onde você mora" visto que as pessoas mais se *de-moram* do que moram, porque em sua maioria estão sempre pensando em sair definitivamente algum dia do garimpo, mesmo que nunca cheguem a fazê-lo, sendo muito mais comum intercalarem tempos no garimpo com tempos na cidade ou no campo, ou seja "dar um tempo" em um ou outro ponto.

Revisitando a bibliografia que em geral trata do tema do trecho e dos trecheiros, isto é, centrada na análise da mobilidade laboral, nos foi possível acomodar a variedade de trajetórias pessoais presentes nos garimpos em categorias tais como *migrantes, trabalhadores itinerantes e trecheiros*, levando em conta a especificidade da garimpagem. No entanto, chamamos a atenção para o caráter sincrônico daquelas classificações, porque, embora elas envolvam rupturas qualitativas, elas não são intransponíveis entre si na diacronia, podendo estar presentes no tempo de vida, marcando a trajetória de uma pessoa. Não é demais lembrar que todas essas categorias partem de um movimento inicial ligando-se a formas de mobilidade ou maneiras de vivenciar essa mobilidade. Baseiam-se em pontos de partida, apoio, chegada e linhas (trajetos) por esses pontos, através dos quais se pode aglutiná-las entre o que se pode chamar de nomadismo e mobilidade, pessoas que habitam (mesmo que momentaneamente, demorando-se mais que fixando-se permanentemente) linhas ou os pontos, respectivamente.

Em nossa análise dos que "correm o trecho" para os garimpos, tornou-se importante equiparar a um objetivo (ideal) de retorno para o local de partida (sejam o campo ou a cidade) às possibilidades abertas pelo

próprio deslocamento: (novas) uniões conjugais (mais ou menos estáveis*), bamburros*, investimentos de lucros obtidos a partir do e no garimpo, vontade (e não apenas impossibilidade material) de não retornar, se fixar em algum ponto do trecho ou seguir para "outros trechos do trecho". Enfim todas essas são possibilidades encontradas entre os moradores ou de-moradores dos garimpos do Tapajós.

Atentos às advertências de André Dumans Guedes (2011) sobre a falta de diálogo entre a literatura que trata do trecho e a que trata dos trecheiros, buscamos na medida do possível condensar a vontade e autonomia dos sujeitos com questões macroestruturais (na qual insere-se a discussão sobre o "peão de trecho" e nela os fatores que propiciam ou direcionam a mobilidade). Desta forma, buscamos matizar a necessidade constante de deslocamento (atrelada a instabilidade inerente de atividades abertas para esse trabalhador pouco qualificado) com a vontade de se deslocar e de escolher a garimpagem em detrimento de outras atividades.

Se, "para o peão de trecho, a febre é seu tempo e o trecho seu espaço' (GUEDES, 2011), parece uma constante para os que correm o trecho dirigir-se para as regiões de fronteira, onde, distante das secas e das cercas, seja mais fácil "ganhar dinheiro". Interessantemente esse movimento parece acompanhar o rumo dos grandes projetos governamentais no eixo dos principais ciclos econômicos da Amazônia, tais como a borracha, o ouro, a pecuária e o agronegócio, mas não cessa com sua consolidação. Nas diferentes formas de mobilidade para os garimpos, aparecem os contornos das linhas traçadas pelo Estado, mas o movimento das pessoas que fazem o trecho dos garimpos não se esgota nestas, na medida em que foge do controle e dos interesses governamentais.

Pelo contrário, tal movimento acompanha as *febres*, isto é, os períodos iniciais ou de (re)efervescência dentro de um ciclo econômico. Para os garimpos do Tapajós (e de Serra Pelada no Pará) foi assim no "tempo da vantagem" (década de 80) e hoje no Tapajós, com a alta do preço do ouro e outros fatores pode-se observar uma retomada da garimpagem, além do "desbravamento" de novas fronteiras (transnacionais) desde os anos 90, para garimpos da Pan-Amazônia. Estabelecem-se como "circuitos fronteiriços" para os que correm o trecho dos garimpos: pessoas que parecem se fortalecer econômica e simbolicamente nos garimpos, pelo que se pode depreender de categorias êmicas como "vaidade" e "autoestima" do garimpeiro, faces de uma reivindicação de autonomia contraposta à "humilhação". Esta, como vimos, uma categoria nativa que parece

condensar muitas das experiências desses trabalhadores com o setor formal da economia.

É assim que nos foi possível pensar tais circuitos como fronteiriços de duas formas diferentes: enquanto trajetos possíveis e cujas informações circulam através da "rádio peão", rede informal que propaga a "fofoca dos garimpos", a caracterização desses circuitos como "fronteiriços" leva em consideração 1) a rota aberta pelos grandes projetos de colonização e desenvolvimento, atrelado aos ciclos econômicos, isto é, o avanço da própria fronteira econômica, mediada grandemente pelo Estado e os setores formais da economia, e 2) as margens do processo de expansão dessa fronteira, que "fronteiriça à própria fronteira", criam atalhos e trajetos alternativos ao ocupar os interstícios do processo de territorialização do espaço que o Estado propicia, diferenciando-se em seu modo de trabalho (e de vida) de um regime estritamente racional capitalista, cujo elemento central é o trabalho assalariado.

De forma ampla, podemos dizer que de alguma forma toda essa população diversificada que se encontra nos garimpos, classificados sincronicamente de forma diferenciada, como migrantes, trabalhadores itinerantes, trecheiros, "capas de bomba", segue ou seguiram o rumo da demanda de trabalho disponível tanto na mineração (garimpagem ou mineração formal), quanto na agricultura, pecuária, extrativismo vegetal e construção civil, em geral movendo-se no esteio dos grandes projetos, responsáveis grandemente pelo deslocamento em massa de populações e povoamento da região amazônica, mas também no rumo da "fofoca dos garimpos", que pode, e em geral ultrapassa, fronteiras nacionais, sendo de conhecimento comum nos garimpos tapajônicos (e experienciado por muitos de seus de-moradores) o trânsito entre diferentes garimpos não apenas da região do Vale do Tapajós, como em outros garimpos da Amazônia brasileira (Serra Pelada no Pará, mas também em estados como Mato Grosso, Roraima, Amapá) e da Pan-Amazônia (especialmente entre o Suriname e as Guianas).

São circuitos possíveis (conhecidos ou experienciados) que aparecem nas falas (e nas vivências) de muitas pessoas que transitam no trecho e no eixo da garimpagem, uma forma de produção econômica cujo engajamento da mão de obra nos períodos de "febre" (isto é, quando um garimpo é recém-descoberto ou a "fofoca" de uma nova e vultosa descoberta de ouro em um garimpo já conhecido se espalha rapidamente) é claramente visado em detrimento de outras, ao menos a julgar pelo grande

poder de atração desses focos de garimpagem “febris” e na promessa de autonomia que parecem encerrar.

É dessa maneira que pudemos falar de uma “identidade” garimpeira nos limites de uma cultura de garimpo desterritorializada e/ou transfronteiriça constituída nas fronteiras de mineração (DE THEIJE; HEEMSKERK, 2009). Nada essencializável, boa parte dessa identidade (e dessa cultura) se dá no contraste com as outras possibilidades abertas para o “peão de trecho”, vivenciadas em geral em diferentes momentos de suas vidas. É desta forma que não devemos estranhar a aparente contradição entre sentenças que postulam ser o garimpeiro vaidoso e a constatação da realidade de ex-garimpeiros humilhados, sem vaidade e/ou que procuram uma alternativa ao trabalho das “firmas”, isto é, empresas de mineração que cada vez mais ocupam o lugar de antigos garimpos.

No terceiro capítulo “Ouro de garimpo: extração, produção e consumo nas representações garimpeiras” debruçamo-nos mais detidamente sobre as representações nativas acerca da especificidade dessa forma de extração mineral, dito de outra forma, estivemos interessados nas ideias correntes sobre o ouro para aqueles que se dedicam à sua extração nos garimpos. À luz de autores como Theije (2008); Lestra, Nardi e Cardoso (2002) e Cleary (1992) vimos como os garimpeiros não apenas extraem, mas “produzem” ouro, construindo suas identidades (bem como o sobre-valor desse metal) nessa produção, bastante diferente da forma de extração industrial. O “ouro de garimpo”, produzido e significado neste contexto, ultrapassa seu valor propriamente comercial, encerrando uma série de relações (de dádiva, de gênero) presentes na garimpagem.

Vimos como o consumo conspícuo atrela-se às representações sobre o produto dessa forma particular de extração mineral, expressando-se pela valorização do gasto com mulheres e bebidas, constituindo-se em um estilo de vida que pareceu-nos típico do auge da corrida do ouro amazônica (e presente mesmo em garimpos “atípicos” como Serra Pelada), mas que ainda persiste convivendo lado a lado de um estilo de vida religioso (THEIJE, 2008; SMET, 2011) presente nos garimpos a partir, sobretudo, da entrada mais recente das igrejas evangélicas nesses espaços. Desta forma, crenças mágico-religiosas sobre a agência do ouro (sob as quais se ancoram o consumo conspícuo) mesclam-se com elementos trazidos pelo Pentecostalismo, o que nos permitiu falar em uma “versão generalizada de crença” (THEIJE, SMET, TEDESCO, 2012) para garimpeiros que elaboram uma síntese criativa entre esses dois escopos culturais, percebendo Deus como uma força essencialmente benéfica (e cada vez mais presente na

agência do ouro), mas não conectando de forma automática sua crença em Deus e o fato de frequentar uma igreja, à adoção de um estilo de vida religioso, especialmente no que esse se relaciona ao rígido cumprimento de regras de conduta que proíbem seus gastos com mulheres e bebidas.

Por outro lado, o estado conjugal e o tempo de permanência dos garimpos foram consideramos elementos importantes para a adoção de um ou outro estilo de vida, visto que os garimpeiros que tem a família mais próxima de seu lugar de trabalho tendem a gastar menos com consumo conspícuo e a frequentar mais as igrejas das currutelas (SMET, 2011). Assim, o estabelecimento de uma relação mais duradoura com uma mulher (a formação de uma família) poderia ser um fator (importante, mas não o único) de favorecimento à adoção de um estilo de vida religioso. Assim, sinalizamos a centralidade dos diferentes tipos de relacionamentos possíveis (e sua dinâmica temporal) entre homens e mulheres dentro do repertório cultural do garimpo como fator determinante para a adoção de um ou outro estilo de vida.

Preparávamos-nos para adentrar no domínio específico das relações de gênero dentro da "cultura de garimpo" a partir de uma análise minuciosa da dinâmica das relações entre homens e mulheres no garimpo onde poderíamos mais apropriadamente observar as relações de dádiva mediadas pelo "ouro de garimpo" e expressas em um código de conduta generificado que orienta as interações das pessoas que por ali vivem e transitam.

Assim, no quarto Capítulo: "Roda peão: homens e mulheres no código de conduta garimpeiro" motivou-nos a compreensão do modo de vida dos garimpos em um aspecto pouco abordado tanto pela bibliografia acadêmica quanto pela literatura: a dinâmica do relacionamento entre homens e mulheres nesses espaços.

Vimos como o código de conduta generificado do garimpo partia de uma lógica englobante, que denominei de "lógica do acompanhamento" no qual o "rodar peão" apresenta-se como interdição máxima no código de conduta que orienta o bom relacionamento entre homens e mulheres. Observamos como esse código é manejado por diferentes atores em espaços variados dentro de um garimpo. Postulamos que o que os atores chamam de "rodar peão" (interdição máxima na chamada "lei do garimpo") escapou das portas das boates/cabarés para orientar, a partir do que é interdito, as interações nos baixões, nos bares, nas festas (serestas), em uma palavra: nos espaços em que se apresenta a virtualidade possível da troca de sexo por dinheiro, que, como vimos, extrapola cada vez mais o espaço tradicional das boates/cabarés de garimpo e as definições convencionais do que seja

prostituição. Essas possibilidades de troca de sexo por bens em outros espaços que não a boate, relacionam-se especialmente a figura da *mulher que faz ploc ou esquemas* no garimpo, e por isso elas são trazidas com destaque no texto. Além disso, mais do que as mulheres de boate, são essas mulheres que "flertam com a prostituição", como me refiro a elas, as que apresentam mais mobilidade tanto no desempenho de diferentes (e múltiplas) atividades como entre diferentes garimpos.

Aqui foi necessário não apenas esmiuçar, como sugerido pelas análises de Adriana Piscitelli (2005) e Viviana Zelizer (2009), as diferentes combinações entre sexo e dinheiro/ouro nas diferentes relações estabelecidas entre as mulheres e os homens na garimpagem (expressas em categorias nativas tais como *xodó, namoro, amigamento, programas, esquemas e plocs, agrados*), como também localizar o espaço dessas trocas (boates, baixões, *serestas*) agenciadas por mulheres que realizam diferentes funções (mulheres de boate, cozinheiras, vendedoras itinerantes e autônomas) a fim de focalizar o trânsito de muitas dessas mulheres tanto por esses espaços como por diferentes arranjos conjugais. Foi dessa forma que conseguimos compreender não apenas o que é "rodar o peão" em cada um desses espaços e para cada uma dessas mulheres (bem como suas "posições" e estratégias nesse jogo generificado), mas também como essa interdição é a mola mestra de um sistema de honra masculina onde se trocam diferentes dons mediados pela preponderância e pela instabilidade ou fluidez do ouro. Vimos como tal preponderância e fluidez do ouro engendram representações bastante complementares sobre homens "generosos e carentes que não tem dó de gastar com as mulheres" e mulheres que devem aceitar tal generosidade, mas que tem certa dose de autonomia (relativas aos papéis que desempenham em diferentes espaços) no manejo de suas escolhas sobre como retribuir (relacionalmente) as ofertas masculinas.

É no manejo das regras do código de conduta generificado que podemos mais apropriadamente falar da "linguagem do acompanhamento" nos limites de uma gramática das relações posta em ação pelas interações face a face dos agentes. Podemos simplificar nossa compreensão das relações de gênero no garimpo, metaforicamente dizendo que essa gramática decodificada das "leis do garimpo" de uma "cultura garimpeira" apresenta, como toda gramática, elementos fixos, mas que esses se atualizam em seus usos, isto é, na linguagem dos que a utilizam para comunicar suas ideias e intenções. Quando posta em movimento, tal gramática é capaz de adquirir novos usos e significados, que, não obstante, não podem prescindir (descolando-se totalmente) do sistema estrutural que os engendrou. Foi

dessa forma que pudemos perceber como o “rodar peão” das boates escapou de suas portas para dar conta de outros (e novos lugares – tais como as mulheres que “fazem esquemas e plocs, namorando no Real”) ocupados pelas mulheres no garimpo.

Por isso falamos de jogo da honra e da dádiva (e não de um sistema fechado, mas sim com peças onde se acomodam novos elementos) a fim de transpor a dicotomia reciprocidade/jogo. Afinal, mesmo devedoras de uma lógica da reciprocidade presente em muitos estudos de gênero (especialmente os presentes para as classes populares no Brasil, de onde se originam nossos interlocutores homens e mulheres), as trocas econômico-sexuais que as mulheres realizam nos garimpos mostram singularidades frente aos contextos tanto do pacto conjugal quanto dos pactos da zona. Lembremo-nos, por exemplo, da ampla aceitação social do “flerte das mulheres com a prostituição” sem necessariamente considerarem-se (ou serem consideradas) prostitutas (visto que nos garimpos o que mais se aproxima da prostituição realizada nas cidades é a atividade da mulher nas boates e mesmo assim nestas há a mediação do ouro com todos os significados que o “fazer ouro” carrega) e dos *amigos especiais* dessas mulheres contrapostos às já figuras apontadas pela literatura do “velho que ajuda” (PISCITELLI, 2005) e dos “privilegiados” da Vila Mimosa (PASINI, 2005). Também não podemos esquecer o quanto a ideia de “favor sexual”, contraposta a de “serviço sexual” (devedora da noção local corrente de que “mulher não tem preço, é um agrado”) contorna os entendimentos nativos sobre a especificidade do ganhar dinheiro com o uso da sexualidade nos garimpos.

No quinto e último capítulo: “Mulheres que rodam o trecho dos garimpos: entre dívidas, papéis e classificações” confrontamos a lógica das mulheres que rodam o trecho dos garimpos com classificações que tentam dar conta de seus trânsitos, seja por entre trechos de terra, seja por entre papéis normalmente desempenhados pelas mulheres na garimpagem. Destacamos o quanto esses movimentos se inserem em uma arena política e legal mais ampla que objetiva dar conta da exploração de uma mão de obra feminina migrante. Vimos como mulheres migrantes são diferentemente categorizadas na indústria de cuidados e serviços e na indústria do sexo (AUGUSTÍN, 2007) e como isso se reflete nas principais leis internacionais que tratam do tema (os Protocolos de Palermo para o tráfico e para o contrabando de pessoas), bem como na maneira mesma de abordar os trabalhos femininos nos garimpos (a dicotomia persistente entre as cozinheiras e as mulheres de boate no trabalho que sinaliza, sem trazer de

volta para esse debate, a *transitividad*e das mulheres entre diferentes funções e serviços na garimpagem).

Meu interesse nesse capítulo foi, portanto, trazer algo dessa discussão, que envolve diferentes instâncias (Estados, ONGs, regulações legais) para o contexto dos garimpos, isto é, para a análise da maneira como as mulheres transitam por esses espaços, mostrando como a mobilidade feminina marca e é marcada por esses. Por isso colocamos o foco especialmente nas mulheres que tem ou tiveram alguma experiência com a prostituição, seja como "mulheres de boate", "donas de boate" ou "mulheres que fazem ploc e esquemas", a fim de observar o caminho que as levaram até os garimpos, suas trajetórias de vida nesses e suas próprias maneiras de classificar seus trânsitos, e como isso pode contribuir para aquela discussão.

Ao olharmos para a maneira como muitas das mulheres chegam aos garimpos, visualizamos um elemento que, a despeito de estar bastante presente nos relatos de pessoas passíveis de serem consideradas vítimas de tráfico de pessoas, raramente é problematizado nessas discussões: a dívida contraída no deslocamento, que tanto pode ser lida como uma espécie de coerção (que imobilizaria o devedor), como quanto parte do processo migratório daqueles que não têm recursos próprios para sair de seu local de origem. Vimos como a dívida traz a tona outros agentes que propiciam a migração irregular e que tanto podem ser lidos como redes criminosas quanto como redes de ajuda (PISCITELLI, 2008), inserindo-se, a partir do cruzamento de fronteiras nacionais, no que Gustavo Lins Ribeiro (20007) denomina de Sistema Mundial não-hegemônico que incluem a economia ilegal global e economia ilícita global (ou Globalização popular) e a partir das quais pudemos esquematicamente correlacionar as definições de trafico e de contrabando de seres humanos respectivamente. Mesmo que a tipificação desses crimes possam mudar de acordo com as etapas do deslocamento (BHABHA, 2005), construir essas correlações constitui-se como um esforço analítico inicial para entrarmos em uma arena tão pródiga em confusões conceituais e perspectivas morais.

Foi com toda essa problemática em mente (e depois de passar em revista as principais leis internacionais – bem como os debates políticos-conceituais nelas expressos- que regem o tema) que pudemos partir para a análise das trajetórias das mulheres que pegam o trecho dos garimpos para ouvir o que elas tinham a dizer sobre os perigos do trecho e sobre as possibilidades e limites de ser mulher no garimpo.

Nossa hipótese era de que a leitura mecânica da dívida enquanto fator necessário de exploração não permitiria visualizar as estratégias

acionadas pelas mulheres que também se utilizam da dívida (e porque não dizer, os diferentes discursos e representações sobre o tráfico/migração de mulheres e sobre a prostituição) para obter vantagens (de acesso a bens, deslocamentos, medidas de proteção, etc.) e escapar de sanções legais e morais. Por isso motivou-nos saber quais os riscos e formas de proteger-se deles concebidos pelos próprios atores ("quais os riscos e formas de proteção acionados e concebidos pelas mulheres que se deslocam pela primeira vez aos garimpos e se demoram neles?"). Para tanto, partimos de uma classificação tradicional apontada pela bibliografia entre "mulheres de boate" e "cozinheiras", buscando evidenciar o que há de produtivo e problemático nessa classificação em relação à discussão sobre tráfico de mulheres em sua interface com pânicos morais (BECKER, 1977) atrelados ao discurso da prostituição (AUGUSTÍN, 2007) e de uma pobreza amoral porque "suscetível de se prostituir" (ANDRADE, 2004). Nosso objetivo aqui foi mostrar como o modo de vida nos garimpos pode relativizar ou ao menos matizar muitas das classificações pré-estabelecidas com as quais essas mulheres se defrontam em seus deslocamentos para os garimpos amazônicos. Dito de outra forma, a análise da mobilidade das mulheres nesses espaços apresenta elementos próprios que ultrapassam esses discursos.

Orientados pela análise do capítulo anterior, partimos da hipótese de que os diferentes trânsitos femininos, laborais e conjugais mediados pela virtualidade das trocas entre sexo e dinheiro, possuem a capacidade não apenas de reembaralhar classificações dadas de antemão ("a mulher de boate", "a cozinheira do baixão"), mas também concepções sobre o que seja prostituição e nela diferenciações rígidas sobre as maneiras pelas quais as mulheres chegam pela primeira vez e transitam continuamente pelos garimpos.

É assim que buscamos ampliar a afirmação sobre a transitividade (laboral) das mulheres no garimpo (Rodrigues, 1994) para a análise de suas formas de mobilidade *lato senso*, mobilidade espacial/geográfica, social e conjugal. Essa nos pareceu uma maneira de dar conta de elementos biográficos e temporais presentes na trajetória de vida uma mesma mulher em suas idas e vindas aos garimpos, mas também das transformações experimentadas por garimpos relativamente antigos, que sobreviveram à grande febre do ouro da década de 1980 e que parecem se refletir nas formas de mobilidade dessas mulheres.

A partir da noção de transitividade de Maria Rita Rodrigues (1994), através da qual ela pôde verificar o trânsito de mulheres entre atividades na

boate e nos baixões, chamamos a atenção para as relações complementares e transponíveis (na trajetória de vida dos agentes) entre esses dois espaços do garimpo. Isso nos permitiu a crítica da reafirmação da rígida divisão entre cozinheiras e mulheres de boate especialmente sobre suas relações com a maneira como chegam aos garimpos (a polarização entre ser trazida por parentes ou agenciadores) e suas possibilidades de serem vítimas de violência em seus deslocamentos e em suas atividades laborais.

Tendo observado no capítulo anterior algo da dinâmica dos relacionamentos entre homens e mulheres no garimpo expressa pelo que chamei de lógica do acompanhamento e neles a centralidade dos amigamentos, interessou-me aqui saber como os relacionamentos conjugais ligam-se de forma ampla à mobilidade (espacial, social, laboral) das mulheres. Quando colocamos a pergunta: "as mulheres seriam obrigadas a se amigar para obter algum tipo de proteção?" obtivemos respostas que nos permitiram falar sobre de uma polissemia da proteção e dos riscos e como suas percepções relacionavam-se com a posição que ocupavam no momento e a trajetórias pessoais e experiências de vida e trabalho particulares.

Nosso recorte (dos depoimentos entre "mulheres solteiras", "donas de boate" e "mulheres casadas") pretendeu jogar luz sobre o papel da prostituição na trajetória dessas mulheres, e como essa atividade (ou sua ausência) se reflete nas maneiras como as mulheres pensam proteção e amigamento, assim como nos ajudam a entender o significado da prostituição na garimpagem e o entrelaçamento desta com os amigamentos e as estratégias de mobilidade (espacial, social) das mulheres que ao correr o trecho dos garimpos, deparam-se com diferentes riscos e maneiras de protegerem-se desses.

Assim, o próprio fato de amigamento e prostituição aparecerem misturadas aqui (em nossa discussão, mas também muitas vezes nas falas das entrevistadas) indica não apenas diferentes visões de subordinação e autonomia, ou aprisionamento e liberdade, mas também se constitui como um indício da relativa porosidade dessas fronteiras.

Nos depoimentos das mulheres que correm o trecho nos chamou a atenção três pontos: 1) a presença de redes (grandemente formada por mulheres) no auxílio ao deslocamento até os garimpos e como esta rede se relaciona com os deslocamentos bem sucedidos; 2) a noção nativa de "humilhação" para as mulheres e o que esta diz repeito aos amigamentos e ao uso da sexualidade nos garimpos: o "*correr na vantagem"* (das mulheres) *X o "botar (ouro) nas mulheres"* (dos homens)" como duas faces do jogo da sedução presente na lógica do acompanhamento e da

acomodação tensional de interesses conflitantes) e; 3) a associação entre a violência de gênero e um tempo pretérito onde "era mais difícil mulher andar no garimpo" (o garimpo como "território de putas e peões" X uma "comunidade garimpeira"). Esses pontos organizam-se nos tópicos seguintes e dizem respeito à mobilidade feminina stricto senso, às normas de gênero e mobilidade lato senso (não apenas espacial mas também laboral e social), e às mudanças e permanências na garimpagem tapajônica, respectivamente.

Humilhação e prostituição: sucesso e fracasso nos deslocamentos.

Se para os homens, a noção de *humilhação* relacionava-se com o mundo do trabalho, tornado-se importante para entendermos a preferência do "peão de trecho" pelo trecho dos garimpos, para as mulheres, tal noção condensava elementos do universo doméstico/familiar onde em geral elas realizam não apenas seus papéis sociais (de mãe, esposa, filha), mas também seus trabalhos (remunerados ou não). Vimos como muitas das mulheres entrevistadas buscavam, ao pegar o trecho dos garimpos, escapar da humilhação não apenas de relações conjugais turbulentas, mas também da exploração ou subordinação de trabalhos femininos não pagos ou mal remunerados, os mesmos que muitas continuavam a exercer nos garimpos, mas com a possibilidade de auferir ganhos nada desprezíveis.

Soma-se a isso o uso da sexualidade em um código de honra masculino (e garimpeiro), onde elas podem obter ganhos de diversas ordens (em geral os mesmos que elas explicitaram como motivos para amigarem-se nos garimpos) que combinam sexo e dinheiro/ouro em diferentes relações de gênero nas quais a relação prostituta-cliente é apenas um polo extremo (e atualmente nem o mais usual) desse continuum. É assim que atualmente muitas mulheres podem "namorar no Real" sem se considerarem e nem serem necessariamente consideradas prostitutas, uma possibilidade que encontra terreno fértil na atual conjuntura dos garimpos tapajônicos e que, não obstante, dialoga com a primeira e sempre mais lembrada possibilidade quando se fala de mulheres em garimpos: a de trocar sexo por dinheiro nas boates.

Por outro lado, mesmo com um recorte temporal (que aparece espontâneo e naturalizado nas falas) entre o período da grande febre do ouro e os períodos que os sucederam, as boates continuam a ser, mesmo hoje (embora menos), a porta de entrada privilegiada de muitas das mulheres que atualmente fazem *ploc* e *esquemas*. Vimos como muitas chegaram nos

garimpos para trabalhar como *mulheres de boate*, e uma vez ali, puderam tanto visualizar outras estratégias para ganhar dinheiro (cozinhar ou comercializar produtos nos baixões, exercer ofícios autônomos ou empregar-se nos comércios da currutela), quanto acionar as boates como parte de uma rede informal para trazer outras mulheres (amigas, irmãs, vizinhas) e /ou auxiliar no cuidado dos filhos enquanto elas exercem outras atividades no garimpo.

Ver as boates como redes de ajuda que não apenas favorecem a migração como também permitem uma inserção mais ampla no modo de vida garimpeiro (bem como uma aprendizagem de seus códigos de gênero e do ganhar dinheiro com o uso do corpo, que ultrapassa suas portas), apareceu-nos como um dado novo que problematiza os já visualizados (e alarmados) caso de exploração sexual e tráfico de mulheres nos garimpos, que coloca essas redes em um registro criminal de máfias exploradoras. As boates assim seriam então utilizadas como pontos de apoio que permitem os trânsitos espaciais (cidade/garimpo e intergarimpos) orientando grandemente os circuitos migratórios femininos.

Não obstante poder-se-ia objetar que estaríamos aqui diante de deslocamentos "bem sucedidos" onde as mulheres se utilizariam das boates como pontos nodais de uma rede onde se agrupam solidariedades (bastante femininas) que permitem sua colocação nos garimpos e posterior trânsito por diferentes espaços (e trabalhos) dentro dele. Mas e os casos onde tal possibilidade não se verifica? Isto é, onde a inserção inicial das mulheres nas boates significa mais uma forma de humilhação e exploração, para além das quais elas já conheciam em seus locais de origem? Para além das regras típicas desses espaços (tais como o pagamento da chave pela mulher que quer gerenciar seu tempo, seus ganhos - e seus afeições - momentaneamente fora dali e a dificuldade de preterir clientes) das quais as mulheres que atualmente fazem *ploc/esquemas* procuraram desvencilhar-se ao sair das boates, o "engano" apareceu como central nessas narrativas.

Em concordância com a bibliografia que problematiza o tráfico e a exploração sexual de pessoas levando em consideração o ponto de vista dos agentes (AUGUSTÍN, 2007; DAVIDA, 2005; KEMPADOO, 2005; PISCITELLI, 2007 e 2008; THORBEK, 2002, entre outros) sobre tais questões, verificamos que o engano (da forma como os sujeitos o caracterizam) refere-se tanto com o desconhecimento das reais condições que envolvem o deslocamento (o funcionamento ou o uso abusivo da dívida que se inicia com ele ou imediatamente anterior a ele), quanto com a ignorância sobre qual atividade se irá realizar no local de destino. Embora

em ambos possa ocorrer a violação de direitos (tais como a liberdade de ir e vir), é no segundo que se caracteriza de maneira inequívoca o tráfico de pessoas na medida em nele não está presente o consentimento, a categoria chave para a classificação do deslocamento de pessoas entre fronteiras sejam elas nacionais ou regionais. Em nosso campo de pesquisa, é exatamente sobre esse último que as mulheres se referem quando dizem ter ido para os garimpos "enganadas", mesmo que algumas citem o uso abusivo da dívida em deslocamentos consentidos.

Nesse ponto, podemos perguntar: mas afinal, o que essas trajetórias estão nos dizendo sobre as maneiras (atuais e pretéritas) de inserção das mulheres nos garimpos? Como se relacionam com a existência e o uso das (não publicizadas) redes de ajuda no rodar do trecho dos garimpos?

A partir de nossas entrevistadas, vimos como as mulheres assim enganadas têm em comum a presença de uma agenciadora relativamente desconhecida que as procurou em seus locais de trabalho, bar e lanchonete na cidade e com a qual não mantinham relações nem de vizinhança, nem de amizade, nem de conhecimento via parentes, isto é, não contavam com relações de fiabilidade e confiança prévias ao rodar o trecho. Diferentemente do que aponta Maria Rita Rodrigues (1994) tais relações não se encontram apenas para as cozinheiras, mas também para as mulheres de boate, e que nos parecem centrais para evitar o engano, embora isso não signifique que não possa haver conflitos e tensões nessas relações.

Quando comparadas com as mulheres que chegaram às boates através de redes de ajuda, as que foram enganadas não apenas não parecem contar com essas redes, como também apresentam menor mobilidade espacial, tanto intergarimpos quanto entre garimpos e cidades, o que acreditamos estar correlacionado tanto com a falta de conhecimento (e de auxílio) de parentes ascendentes sobre (em) suas atividades pretérita nas boates e atividades atuais na realização dos "plocs/esquemas" quanto com a presença de filhos tidos a partir de amigamentos nos garimpos e que se encontram atualmente com elas ou com outras mulheres nos garimpos (e não com familiares, vizinhos ou amigos nas cidades), o que não justificaria algum deslocamento para revê-los ou a remessa de dinheiro para algum responsável pelo cuidado deles. É possível então que de alguma maneira elas tenham rompido com seus locais e laços de origem, reiniciando suas vidas nos garimpos e por isso possam ser consideradas mais moradoras que de-moradoras.

Nesse sentido, o reinício de suas vidas nos garimpos (com amigamentos e filhos nesses espaços) problematiza o processo de

desfiliação social de que trata a bibliografia sobre os trecheiros, ao visualizar apenas a manutenção de vínculos com o ponto de partida dessas trajetórias. Além disso, o engano sofrido durante a travessia até os garimpos não exclui a vontade de sair de seus locais de origem e pegar o trecho, nem exclui a relativa autonomia atual (conquistada à duras penas, certamente) com a qual gerenciam sua sexualidade em proveito próprio. Acredito que para elas, tanto quanto para as outras mulheres não enganadas (e não apenas para os homens) também se aplica a crítica de Mariana Mendes (2007) àquela bibliografia quando relaciona o fracasso ou o sucesso da migração apenas com a inserção em um sistema de trabalho capitalista formal. Em se tratando de mulheres que desempenham variadas e intermitentes atividades informais (venda de roupas/cosméticos, serviços de manicure, cabeleireira, etc.) e que "flertam com a prostituição" autonomamente em um território visto como masculino e cercado de estereótipos, o próprio estigma que cerca a prostituição parece se adensar na visão do garimpo enquanto um "território de putas e peões" e daí se explica o pânico moral que apenas denuncia, sem tentar entender, essas trajetórias.

Daí tentarmos compreender o sucesso ou fracasso desses deslocamentos em seus próprios termos, isto é, dentro de um modo de vida específico, mas engendrado e atravessado por questões micro e macroestruturais. Além disso, ponderar sobre o sucesso ou fracasso dos deslocamentos significa ajustar o foco apenas sobre o ponto inicial e final dos deslocamentos o que por sua vez significa entendê-los estrita e necessariamente como migração[252] e não como o perambular entre pontos e linhas de um *continuum* que para a garimpagem amazônica pode condensar campo, cidades e garimpos e mesmo envolver experiências com o mercado de trabalho formal (lembremo-nos de Raimundo e Zenon). Por isso nesse trabalho quando falamos de "circuitos migratórios" que dão os contornos de uma cultura de garimpo (trans)fronteiriça estivemos interessados em destacar o fluxo dos deslocamentos, os pontos de contato entre as linhas traçadas e o conhecimento dos sujeitos sobre os caminhos a percorrer e suas maneiras de fazê-lo.

Quando falamos sobre redes de ajuda, estamos falando de sujeitos que se reconhecem e se consideram mutuamente (isto é, mantêm relações de consideração e respeito grandemente mediadas pela troca de favores entre as partes) e mesmo quando física e geograficamente distantes mantêm o

[252] Refiro-me a crítica de Cynthia Martins (2012) que questiona a classificação do deslocamento de seus entrevistados, que oscilam entre o trabalho rural no Maranhão e o trabalho nos garimpos do Pará, como migração. Ver p. 132 desta tese.

compromisso de reconhecimento e consideração mútuo por valores de fiabilidade já testados e vivenciados anteriormente tanto em seus locais de origem ou moradia quanto nos caminhos já entrecruzados no trecho dos garimpos. Há uma vida pretérita, com relações fiáveis que se mantém, mas que também se constroem nos garimpos e que permitem uma maior margem de segurança tanto nos deslocamentos (inicial e posteriores à primeira vinda aos garimpos) quanto nos trânsitos (entre diferentes atividades femininas). Tivemos a possibilidade de verificar o quanto essa rede está presente para as mulheres que não foram para os garimpos enganadas e que elas mesmas, por sua vez, inseriram outras mulheres nessas redes, ao trazer amigas, vizinhas ou irmãs para as boates e deixando filhos aos cuidados de outras mulheres (amigas, vizinhas, mães, avós) que ficaram nas cidades ou mesmo nas casas de conhecidas nos garimpos. Nesse sentido pudemos observar como as boates, em muitos casos, parecem centralizar uma série de relações femininas, marcadas não apenas por um caráter mais propriamente econômico, mas também por relações de cooperação entre as mulheres que ali trabalham, habitam ou transitam (e como isso pode dialogar com visões sensacionalistas de "mães que vendem suas filhas para a prostituição").

Enfim, destacamos o quanto essa rede de sociabilidade feminina passa pela experiência da prostituição, enquanto estratégia conhecida e reconhecida, isto é, mediada por sujeitos que se conhecem e se reconhecem e que propicia estrategicamente a visão da prostituição nas boates como uma maneira de se obter liquidez rápida nos garimpos, sem, no entanto, ser a prostituição vista pela maioria das mulheres como um projeto de vida ou uma atividade concebida ou reivindicada enquanto uma profissão. Assim a prostituição permite que muitas mulheres possam rodar o trecho, mas a longa permanência dessas nas boates pode levá-las a serem consideradas "mulheres rodadas", isto é, sem trabalho ("digno"), sem casa, sem marido, o que as torna passíveis de tornarem-se desacreditadas.

Mulheres humilhadas e homens rodados: interesses e dons na lógica do acompanhamento

Nesse ponto, destacamos como o rodar o trecho dos garimpos (e nele exercer a prostituição) liga-se à visão que as pessoas têm sobre essa atividade. Tensionando a visão de que "o garimpeiro não é seguro" (tendo em vista a instabilidade de sua atividade e a maneira usual de gastar o ouro com mulheres e bebidas), apareceu a concepção local da "prostituição sadia" a partir da qual muitas mulheres se amigam no garimpo. Atenta à

vocalizada instabilidade do ouro e a de muitas dessas relações, (correlacionados com a relativa aceitação do uso da sexualidade feminina nos garimpos) perguntei-me se seria mesmo a prostituição sadia ou que seria verdadeiramente sadio é a porosidade das fronteiras entre "mulheres solteiras" e "mulheres casadas". Soma-se a isso o costume dos garimpeiros de "botar (ouro) nas mulheres" (isto é, despender recursos para conquistar e manter uma mulher consigo) correlato "ao correr na vantagem" delas (aproveitar o farto oferecimento de ouro e presentes de diferentes homens, sem estabelecer o limite dessas relações nas trocas entre sexo e dinheiro/ouro) e se estará diante de um dos principais motivos dos amigamentos e dos riscos femininos de sofrer violência nos garimpos. Foi, sobretudo nessa acomodação tensional de interesses conflitantes, propiciada pela observação das duas faces (feminina e masculina) do jogo da sedução ("lógica do acompanhamento"), que pude perceber o significado polissêmico não apenas dos riscos a que podem estar sujeitas as mulheres que correm o trecho (dívida, engano, assédio sexual), mas também da proteção propiciada pelo amigamento nos garimpos.

Talvez seja por isso as mulheres entrevistadas pareceram relativizar minha pergunta sobre "se as mulheres no garimpo se amigariam com os homens para obter proteção", mostrando, nos motivos que as levavam a amigarem-se no garimpo, nuanças de uma proteção que nunca era totalmente garantida, sobretudo porque o amigamento em suas falas adquiria um caráter bastante estratégico e falível, isto é, nos limites e como parte de um jogo colocado em ação através da lógica do acompanhamento, e cujas regras as mulheres deveriam conhecer para bem transitar entre espaços, atividades e papéis. Nesse uso estratégico, o amigamento não seria tanto uma situação civil (semelhante ao legalmente considerado "relação estável"), mas uma estratégia de jogo na qual as mulheres refletem sobre perdas e ganhos (de todos os tipos) e buscam manter sua autonomia.

Por outro lado, é importante frisar que esse jogo é jogado dentro de um *habitus* (BOURDIEU, 2007) garimpeiro, no qual só podemos pensar as estratégias dos jogadores a partir de um contexto social ("tabuleiro") que dá significado às suas ações, e a partir do qual os movimentos dos atores (suas jogadas e apostas) podem ser interpretados. Isso faz com que um sujeito-jogador oriente suas ações de acordo com as de outro, isto é, em interação/relação e por isso falamos mais de expectativas (e frustração delas) – quem espera, espera algo de alguém porque lhe é possível/permitido esperar - do que de um cálculo estritamente racional nos interesses (mesmo que ou quando conflitantes) dos agentes.

Mas como, no jogo posto em ação a partir da lógica do acompanhamento, a humilhação femina se relaciona com as trocas entre sexo e dinheiro e com os amigamentos nos garimpos? Vimos como a noção nativa de humilhação é referida na relação com os homens, dentro e fora de um arranjo conjugal doméstico. Vimos como muitas mulheres justificam sua ida para os garimpos (e algumas, sua opção pela prostituição em detrimento de relações conjugais) como uma fuga de relações em que o marido as "humilhava", e isso em geral contem, entre outras coisas, infidelidade masculina reiterada ou ostensiva, cobranças e ciúmes excessivos, suspeita de infidelidade feminina e violência doméstica.

Nos garimpos, fora de uma relação conjugal, a humilhação também pode estar presente, especialmente nas trocas entre sexo e bens materiais, quando um homem utiliza o dinheiro para "humilhar" uma mulher, isto é, quando "acha que por estar pagando pode tudo" ou que a mulher tem obrigação de retribuir sexualmente sua "generosidade". As mulheres de boate, por estarem claramente envolvidas nesse tipo de transação que caracteriza seu *métier*, são vistas como mais vulneráveis a este tipo de humilhação. Mas mesmo nos espaços claramente destinados para a prostituição, o homem percebido assim como descortês, *brabo* ou "sem costume de garimpo", desonra-se ao agir dessa forma e está sujeito a sanções, que vão desde o isolamento social ("nenhuma mulher quer ficar com eles") à violência perpetrada por outros homens: um ato de bravura de um homem que defende uma mulher assim humilhada é claramente valorizado, amealhando prestígio para seu agente.

Aliás, tanto nos cabarés como nos baixões ou nas serestas este parece ser o estopim da grande maioria das brigas e confusões, e muitas vezes torna-se difícil saber exatamente quando uma mulher "rodou um peão" ou um homem "humilhou" uma mulher. São motivos de acusações recíprocas, utilizadas (às vezes espertamente) tanto de uma como de outra parte, em que, na maioria das vezes, ao menos momentaneamente, a mulher "leva a melhor", pois mesmo estando "errada" (quando de fato, rodou o homem, transgredindo a regra), sempre poderá ser defendida, no mínimo, pelo homem através do qual trocou o primeiro.

Assim, "Mulheres humilhadas" e "homens rodados" expressam as tensões presentes na lógica do acompanhamento, sinalizando curtos-circuitos no sistema de dádiva por onde circulam os bens e os dons ao exporem o caráter mercantil dessas trocas expresso em acusações recíprocas: a "mulher humilhada" acusa o homem de "achar que pode tudo porque esta gastando com ela" e o homem ao ser trocado por outro (rodado),

descortina o claro interesse monetário da mulher que o está assim "usando". Note-se que nessas situações, onde o homem parece objetificar a mulher, fere-se a concepção geral de que "mulher não tem preço, é um agrado" e a noção correlata de "favor sexual" (que, enquanto "favor" e não "serviço" sexual, não demanda obrigatoriedade). É na explicitação do caráter mercantil das trocas sexo/dinheiro-ouro nas relações entre homens e mulheres nos garimpos, que o conflito de interesses femininos e masculinos toma vulto, evidenciando, na própria enunciação da regra ("não rodar peão" – seja nas boates, nos baixões ou nas serestas) mecanismos através dos quais os atores buscam acomodar a "virulência do ouro" (perseguido por todos) em suas relações, irremediavelmente mediadas e marcadas por ele.

A não explicitação do caráter mercantil das trocas de sexo e dinheiro/ou entre homens e mulheres subjaz grandemente o código de conduta que orienta as boas relações entre homens e mulheres no garimpo e é a partir dele que buscamos entender a especificidade das trocas realizadas frente ao que em geral se pensa como prostituição. Vimos como mesmo nas boates, algo desse código de conduta está presente (ali também o homem não deve humilhar uma mulher, embora esteja claramente pagando por um serviço sexual), e por isso dissemos que a lógica do acompanhamento é englobante: se nas boates os homens acompanham as mulheres, fora dessas são as mulheres que os acompanham.

A diferença aqui diz respeito a quem cabe tomar a iniciativa de se acompanhar, escolhendo como e com quem. Vimos como o "rodar peão" parece ter transbordado dos cabarés, templos por excelência de um consumo conspícuo masculino, para outros espaços, tais como os baixões e as serestas. Ao sair das portas dos cabarés, onde as mulheres não poderiam diferenciar os homens que não por critérios econômicos (fazer programas com quem oferece mais), a lógica do acompanhamento permite as mulheres continuar utilizando a sexualidade em seu benefício, a fim de obter vantagens materiais, seja através da cortesia cavalheiresca de homens que se oferecem para pagar coisas a elas, seja através da possibilidade de flertar com a prostituição de forma mais autônoma (através da realização dos *plocs* e *esquemas*, se elas assim desejarem), virtualidade sempre presente no horizonte de homens que embora digam que "a mulher não tem preço" sempre oferecem "um agrado". Temos então atualmente, mulheres descobrindo novas formas (mais autônomas) de gerenciar sexualidade e ganhos.

Permanência e mudança nos garimpos: de um território de putas e peões aos "flertes com a prostituição" em comunidades garimpeiras.

Não obstante, no rodar o trecho até os garimpos, a prostituição nas boates ainda hoje é parte importante do circuito migratório das mulheres, mas operacionalizada de formas diferentes e com um claro recorte temporal. Lembremo-nos dos relatos sobre as "avionadas de mulher" para trabalhar nas boates durante o auge da corrida do ouro nos anos 1980. Nesse período relata-se que os garimpos eram muito violentos em função da facilidade de encontrar ouro, do grande afluxo de pessoas e da falta de instituições estatais (especialmente da polícia). Contrastivamente hoje há poucas boates nos garimpos tapajônicos e a prostituição é realizada de forma mais autônoma e discreta, o que permite que algumas pessoas digam que atualmente no garimpo não existem mais prostitutas, mas mulheres que "namoram no Real".

Tendo em vista o envelhecimento de currutelas cuja existência resistiu ao *boom* garimpeiro dos anos 1980, podemos esquematicamente, e a partir desses relatos, contrapor passado e presente da seguinte forma, respectivamente: garimpos fechados/febris/liminares no "tempo do carrancismo" X garimpos abertos/mansos ou "civilizados" /estruturados nas atuais comunidades garimpeiras de (de)moradores. Sem pretender retomar a narrativa mítica sobre o "bandeirantismo popular" de "putas e peões" em um território pensado como fronteira simbólica, o importante a destacar aqui é a associação entre a violência de gênero e um tempo pretérito em que "era mais difícil mulher andar no garimpo". Essa sentença é bastante comum, estando presente tanto nas falas de mulheres que não andaram nos garimpos naquele tempo, quanto na boca das que andaram, mas apenas "ouviram falar" sem vivenciar essa violência propalada. É como se toda a violência estivesse concentrada em um tempo pretérito, permeado de causos e histórias de mortes trágicas e conflitos generalizados (os quais na maior parte das vezes apenas "se ouviu falar") que acabam por referendar um imaginário do garimpo como um espaço violento. O inusitado é que os conflitos e mortes que ocorrem hoje em dia no garimpo, embora não pareçam ser demasiados, não são lidos dentro dessa ótica: a rua (cidade) é sempre mais violenta.

Por isso, ao invés de tentar postular se era ou não o garimpo antigamente mais violento, verificou-se ser mais frutífero indagar sobre por que e como as mulheres sentem-se hoje mais seguras e o que concebem como perigos nos garimpos. Entre os fatores que permitem maior segurança, aparecem em suas falas a presença da polícia nas currutelas, dos gerentes

nos baixões e a maior acessibilidade até os garimpos, isto é, a presença das estradas ampliando a mobilidade das pessoas que agora não se encontra totalmente restrita ao uso do avião, sendo mais fácil entrar e sair de locais cujo controle não se encontra concentrado nas mãos de quem monopoliza as relações comerciais. Pode-se então associar essas respostas com a constituição dos garimpos enquanto comunidades garimpeiras, com uma população cada vez mais heterogênea e com poderes diversificados que se entrecruzam (o gerente do baixão, o policial militar, o líder comunitário, etc.), um espaço mais permeável à, e permeado pela presença estatal e por políticas públicas que acompanham agrupamentos populacionais que perduram no tempo.

Lembremo-nos que tudo isso nos fez colocar a questão da interlegalidade enquanto fenômeno do pluralismo jurídico que sinaliza a intersecção entre diferentes fronteiras jurídicas e a partir da qual enfatiza-se a porosidade do direito enquanto constituído de múltiplas redes de juridicidade por onde os atores transitam e transgridem, em diferentes níveis de interação e mistura entre concepções jurídicas discrepantes e normas de gerações e espaços diferentes (SOUZA SANTOS *apud* MUNIZ, 1996). Assim, postulamos que a "lei do garimpo", mesmo que apresente afastamentos com a lei formal, não pode ser pensada como completamente feita pelos locais (mais não seja porque esses locais são heterogêneos e grandemente oriundos de outros espaços) colocando o garimpo como uma sociedade isolada ou plena de autonomia frente a lei formal e isso nos parece ser tanto mais válido quanto mais a lei oficial penetra nos garimpos, gerando novas conivências, convergências e divergências em sua aplicação cotidiana.

No que diz respeito às mulheres, tal interação entre múltiplas redes de juridicidade parece ter se constituído em um recurso a mais a partir do qual se constituem e (re)configuram-se novas e antigas arbitragens e modos de resolução de conflitos. Aqui certamente um estudo de caso da resolução de um conflito específico envolvendo violência de gênero poderia elucidar melhor essa interconexão entre diferentes poderes e redes de juridicidade e ressinto-me por não o ter trazido nesse trabalho.

Acredito que construí até aqui um quadro rico, mas bastante geral na qual busquei compreender como as mulheres estão colocadas e representadas, e como elas circulam por essas representações e papéis manejando-os dentro de limites e possibilidades colocadas por esse contexto. Estive atenta ao modo como se operacionaliza (e é operacionalizada por homens e mulheres) essa "lógica garimpeira" dentro

de um modo de vida atravessado por muitos elementos (econômicos, sociais, políticos, legais e simbólicos) os quais busquei problematizar na medida em que eles me permitiam obter uma compreensão mais ampla do contexto geral a partir do qual se pode pensar esse modo de vida como uma "cultura garimpeira".

Foi assim que demoramo-nos no contexto social da garimpagem, com suas problemáticas relativas ao que é "um dentro e um fora dos garimpos" (que levanta, como vimos, questões relativas à relação capital/trabalho traduzidas pelo que localmente encontramos a partir da noção de "humilhação"). Isso foi importante não apenas para mostrar o "terreno" (mesmo que altamente movediço, diversificado e tensional) por onde transitam as mulheres, mas também para obtermos uma compreensão mais ampla sobre como essas discussões (garimpos fechados/garimpos abertos, selva/civilização, etc.) refletem-se nas atividades, nos papéis, nas classificações e nas (auto)denominações (sempre contrastivas externa e internamente) das mulheres que pegam o trecho dos garimpos.

Não obstante o mergulho etnográfico e o trabalho com dados provenientes de diversas fontes que me permitiram reconstruir esse quadro a partir de fragmentos diversos e dispersos de uma cultura oral presente tanto nas práticas como nas concepções dos agentes – o que eles fazem e como eles pensam o que estão fazendo - faltou-me focar outros aspectos específicos, seguindo outras linhas abertas pelo trabalho de campo.

Na introdução deste trabalho falei sobre a dificuldade de compreender o lugar do feminino a partir dos eixos: atividades, normatividades e mobilidades. Temas transversais que, profundamente relacionados, jogam luz (mas também projetam sombras) uns sobre os outros.

Ao adentrarmos o tema, logo percebemos que cada um desses eixos estava imbricado em classificações que tocavam de perto estereótipos e representações sobre os garimpos e seus personagens. Assim, resumidamente e de acordo com as representações de senso comum mais rasteiras e difundidas para cada um desses eixos no que ele cabe às mulheres, os garimpos seriam terras sem lei ou de uma lei (masculina e viril) do mais forte (normatividade), nos quais as mulheres viriam apenas para se prostituir (atividades) encontrando-se aí, na "melhor das hipóteses" presas e escravizadas (mobilidades). Em suma, um território de "putas e peões" povoados por marginais (desqualificados sociais) movidos pela pobreza.

Logo, se havia algo em comum nas formas de atividades, normatividades e mobilidades das mulheres que "correm (e habitam) o trecho", eram as tentativas de classificação em diálogo com estereótipos e representações mais ou menos alienígenas aos garimpos e seus habitantes. É importante ressaltar o quanto alguns desses estereótipos relacionam-se com algumas dessas classificações - mais não seja pela própria rigidez que os define - e por isso analisar estas é também dialogar com aqueles, explorando seus limites e potencialidades na própria prática social de sujeitos reais que tem que se haver com eles.

Isso explica em boa parte porque nesse trabalho dei tanta atenção para a prostituição, indo, em suma, da imagem dos garimpos como "território de putas e peões sem lei" até a "lógica do acompanhamento" regida por um código de conduta generificado que não apenas conecta as mulheres nas boates (ou "de boates") e nos baixões (as "cozinheiras"), o principal eixo básico que classifica as mulheres diferentemente, mas que também encontra-se presente para mulheres que realizam outras atividades informais nos garimpos para as quais também se apresenta a virtualidade das trocas econômico/sexuais. Acredito que aqui atividades laborais e normatividades puderam ser relacionadas, aclarando tanto um como outro desses aspectos.

Quanto às formas de mobilidade das mulheres que correm o trecho dos garimpos, detive-me muito mais em uma mobilidade social e econômica (baseada nas trocas entre sexo/afeto/dinheiro) do que em uma mobilidade espacial propriamente dita. Mesmo assim procurei saber como essas mulheres chegaram até os garimpos e quais os perigos com os quais se defrontaram nessa travessia, bem como as formas de lidar com, ou precaver-se (d)eles. Também aí parti da figura da "mulher de boate" (e nela da "escrava sexual") para dialogar com ordenamentos legais nacionais e internacionais que buscam prevenir o tráfico de pessoas e o contrabando de migrantes na tensa relação entre a garantia de direitos humanos e a restrição da liberdade de ir e vir, especialmente de mulheres que migram para trabalhar na indústria sexual. Também aqui a divisão básica entre "mulheres de boate" e "mulheres de baixão" se apresenta, na polaridade entre a forma de tratamento (legal, institucional) dos serviços domésticos e do trabalho sexual que acaba, entre outras coisas, por colar tráfico de pessoas à prostituição, retroalimentando pânicos morais.

No entanto, sem querer menosprezar os frutos de uma análise que parte e dialoga com as imagens mais estereotipadas do garimpo e de seus agentes, resta ainda o aprofundamento da questão da mobilidade e do modo

de vida garimpeiro para mulheres (casadas ou solteiras) que nunca estiveram em boate ou "flertaram com a prostituição", trazidas de forma tangencial nesse trabalho a partir das trajetórias de mulheres casadas fora do garimpo que se dirigem até eles em busca de maridos "sumidos". Visibilizar essas e outras mulheres (aqui também as que acompanham os maridos), possivelmente demandaria perseguir com acuidade as conexões entre cidade-campo-garimpo ou ajustar o foco na questão religiosa, ambos apenas vislumbrados no horizonte desse trabalho.

Assim, além de um estudo de caso sobre violência de gênero nos garimpos (como apontado acima), outra potencialidade seria seguir as linhas das redes de sociabilidade e fiabilidade femininas não apenas nas boates, mas na diversidade de espaços em que elas se apresentam, tanto dentro como fora dos garimpos, especialmente no que elas parecem se adensar, isto é, na circulação das crianças e no cuidado dos filhos e que podem envolver outros agrupamentos femininos que não apenas as boates, mas talvez também as igrejas. Isso nos permitiria retomar a interação entre os diferentes estilos de vida – não apenas para uma análise simbólica do ouro na garimpagem – mas também para as mulheres em suas diferentes e dinâmicas trajetórias. Também ajustar o foco nos filhos nos possibilitaria adensar o questionamento sobre fixação/nomadismo presente em currutelas onde hoje nascem e crescem crianças.

Por toda a tese tivemos a oportunidade de ver como a garimpagem de ouro amazônica modificou-se desde a grande febre do ouro (e mesmo antes), no entanto ainda mantém sua especificidade frente a outras formas de produção mineral. Mas acreditamos que foi a análise das relações de gênero nosso exemplo mais bem acabado sobre como estrutura (o papel destacado das mulheres enquanto mulheres de boate nos garimpos) e conjuntura (a transitoriedade das mulheres por diferentes espaços e atividades e papéis nos garimpos) sintetizam-se em um evento singular (agenciar economicamente a sexualidade boate à fora, isto é, "flertar com a prostituição") à maneira da abordagem de Marshall Sahlins (2003) na acomodação da dicotomia entre permanência e mudança cultural (remetida àquela entre reciprocidade e jogo ou dons e interesses, respectivamente).

Ao papel destacado das mulheres enquanto mulheres de boate na grande febre dos anos 1980 (estrutura) contrapõe-se a verificada transitoriedade das mulheres por diferentes espaços e atividades e papéis (conjuntura) operacionalizada a partir da agência econômica da sexualidade boate à fora, isto é, no "flertar com a prostituição" (evento). Isto torna possível "rodar peão" fora das portas das boates (nos baixões, nas serestas e

em todos os espaços onde se apresente a virtualidade da troca de sexo por dinheiro, “agrados”, favores e préstimos masculinos) colocando em ação a gramática das relações de gênero no garimpo, para além de uma divisão rígida entre as mulheres de boate e as cozinheiras – espaços que podem ser pensados como “objetos” de uma sintaxe a partir dos quais se pensa a transitividade do verbo (mas também verbete de um “dicionário” garimpeiro, ou sanção máxima de uma normatividade dos garimpos) “rodar (peão)”. Estaríamos diante do “rodar peão” na linguagem falada hoje nos garimpos.

Marshall Sahlins em *Ilhas de História* propõe uma reflexão crítica sobre categorias binárias pelas quais geralmente se pensa a cultura e a história, tais como passado e presente e estático e dinâmico. Sahlins propõe que a “transformação de uma cultura também é um modo de sua reprodução (...) muito embora o mundo não seja obrigado a obedecer a lógica pelo qual é concebido” (2003, p. 174), sendo uma cultura síntese de estabilidade e mudança, passado e presente, sincronia e diacronia. Para Sahlins, quanto mais as coisas permanecem mais elas mudam, pois toda a reprodução é uma alteração. Desta forma, podemos dizer que a prostituição nos garimpos tapajônicos se mantém (na forma dos “flertes”), mas seus conteúdos e significados não são exatamente os mesmos da época da corrida do ouro nos anos 1980, muito embora sejam informados por estes (e por isso pudemos falar de maneiras de “rodar peão” boate à fora). De acordo com Sahlins, poderíamos dizer que a prostituição como hoje é realizada e significada nesses garimpos é um síntese entre um “passado inescapável” (esquema cultural preexistente) e um “presente irredutível” (a singularidade do mundo em cada ação).

Se em tempos de outrora as mulheres chegavam via aviões diretamente para as boates, nem por isso as mulheres de boate deixaram de ir e transitar por outros espaços. Hoje em dia, muitas delas chegam pelas estradas e transitam por outros espaços e atividades que não a prostituição (embora possam “flertar” com ela). É assim que as boate (e a partir delas a maneira como as pessoas significam a prostituição) não se constituem hoje como o lugar por excelência do feminino (e daí podemos expandir o significado de “mulheres que voam presas”), embora seja utilizada por “mulheres que andam soltas” . Certamente isso dialoga com a já problematizada discussão sobre garimpos abertos e garimpos fechados especialmente quanto a sua permeabilidade às instituições estatais, assim como com o envelhecimento de currutelas que, mantiveram uma população mais ou menos estável após a grande febre dos anos 1980.

Todavia, os garimpos tapajônicos carregam a marca de uma história de “putas e peões”, estereótipos com os quais dialogam antigos e atuais de-moradores das currutelas de ontem e hoje. É a partir de um “bandeirantismo popular” acionado enquanto recurso simbólico de estratégias atuais de valorização dos garimpos que há iniciativas de re-significar uma identidade garimpeira acionando e valorizando esse passado estereotipado e ao mesmo tempo chamando seus atuais integrantes para fazer frente às tentativas de “fechar ou acabar” com os garimpos a partir da ressignificação do garimpo e de sua população enquanto “comunidade garimpeira” – mas atravessada por muitos fluxos/trânsitos (a heterogeneidade de pessoas que moram ou se (de) moram, que chegam e partem, que vão e vêm no continuum campo/cidades/garimpos.

Isso nos coloca problemas na caracterização não apenas de uma identidade, mas de uma memória coletiva que se caracterize pelo pertencimento a um mesmo grupo inserido em um dado contexto espacial (HALBWACHS, 2006), já que os relatos sobre o ontem desses garimpos constituem uma memória fragmentada, caleidoscópica, fruto da bricolagem de diferentes atores e suas trajetórias individuais. Assim, o caráter coletivo dessa memória (bem como de sua identidade) não estaria assentado em um espaço estritamente delimitado, mas fundamentalmente inserido em uma atividade laboral a partir da noção de “fronteiras de mineração”. E por isso insistimos tanto no caráter transfronteiriço ao falar de uma “cultura de garimpo”

Para além da ressignificação da prostituição (que aqui trouxe como “flertar” contraposto, mas devedor do prostituir-se nas boates), ultrapassaria os objetivos desta tese analisar o conteúdo dos novos significados da garimpagem, ao invés disso procurei me ater aos discursos das pessoas com quem conversei e suas insistências em uma ideia de continuidade, de resistência, de um novo status baseado na mistura entre passado e presente a fim de marcarem suas identidades. Um passado visto como violento e um presente de autonomia na utilização desse passado, memória dos que amansaram-se no garimpo na medida em que o garimpo tornava-se igualmente manso, e que atualizando o hoje no ontem, incorporam um tempo através de uma atividade laboral e esta atividade através do tempo. Enfim, entre as diferentes fases de um mesmo ciclo (as febres e as calmarias) entre um “passado inescapável e um presente irredutível” (SAHLINS, 2003) os garimpo tapajônicos dinamizam um modo de vida para os que “ao fazer ouro” (per)fazem-se (isto é, integram-se, concretizam-se, realizam-se) no trecho dos garimpos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABIA (Associação Brasileira Interdisciplinar de AIDS). *Análise do contexto da prostituição em relação a direitos humanos, trabalho, cultura e saúde no Brasil. Levantamento nacional e contexto internacional.* Relatório de pesquisa. Rio de Janeiro, 2013.

ALVES FILHO, Armando; ALVES JÚNIOR, José; MAIA NETO, José. *Pontos de História da* Amazônia. 2ª edição. Belém: Paka-Tatu, 2000.

AMORAS, Walter Wanderley. *A garimpagem na Amazônia*: doenças, desordem e descaso. Uma visão do garimpo do Crepori (PA). Dissertação (Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento), Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 1991.

ANDRADE, Leandro Feitosa. *Prostituição infanto-juvenil na mídia:* estigmatização e ideologia. São Paulo: EDUC; FAPESP, 2004.

ARAGÓN, Luís E. Até onde vai a Amazônia e qual é a sua população? In: ARAGÓN, Luís E. (org). *Populações da Pan-Amazônia*. Belém: NAEA/UFPA, 2005, p. 163-184.

ARAMBURU, Mikel. Aviamento, modernidade e pós-modernidade no interior amazônico. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 25, 2009.

AROUCK, Ronaldo de Camargo. *Brasileiros na Guiana Francesa: fronteiras e construções de alteridades.* Belém: NAEA/UFPA, s/d.

AUGUSTÍN, Laura Maria. *Sex at the Margins*: Migration, Labour Markets and the Rescue Industry. Londres, Nova York: Zed Books, 2007.

AUSTIN, Jonh Langshaw. *Quando dizer é fazer: palavras e ação*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BARROZO, João Carlos. *Em busca da Pedra que Brilha como Estrela: garimpos e garimpeiros do Alto Paraguai-Diamantino*. Cuiabá: EdUFMT; Editora Tanta Tinta, 2007.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Pillipe Poutignat; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: Editora UNESP, 1997. (Coleção Biblioteca Básica)

BECKER, Howard. *Uma teoria da ação coletiva*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977 (Coleção Antropologia Social)

BENEDETTI, Marcos R. *Toda feita*: o corpo e o gênero das travestis. Rio de Janeiro: Garamond, 2005. (Sexualidade, gênero e sociedade; Homossexualidade e cultura)

BHABHA, Jacqueline. Trafficking, Smuggling, and Human Rights. *Migration Information Source*, disponível em <http://www.migrationinformation.org/Feature/display.cfm?id=294>, 2005, acesso em 15 jan. 2009.

BLANCHETTE, Thaddeus G. Mulheres vulneráveis e meninas más: uma análise antropológica de narrativas hegemônicas sobre o tráfico de pessoas no Brasil. In: FERREIRA, Ademir Pacelli et alli (orgs.). *A experiência migrante:* entre deslocamentos e reconstruções. Rio de Janeiro: Garamond, 2010.

BONETTI, Aline & FLEISCHER, Soraya (orgs.). *Entre Saias Justas e Jogos de Cintura*. Santa Cruz do Sul: Editora UNISC, 2007.

BOURDIEU, Pierre. O sentimento de honra na sociedade Cabília. In: PERISTIANY, J.G. (org.). *Honra e vergonha*: valores das sociedades mediterrâneas. Lisboa: Fundação Gulbenkian, 1973.

BOURDIEU, Pierre. *A Dominação Masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

BOURDIEU, Pierre. *Razões Práticas*. Sobre a teoria da ação. Campinas-SP: Papirus, 2007.

BRASIL. Ministério de Minas e Energia, Departamento Nacional de Produção Mineral. Portaria nº 882, de 21 jul. 1983. *Diário Oficial da União.* Brasília, DF, Imprensa Nacional, 28 jul. 1983.

_____. Constituição (1988). *Portal da Legislação.* Brasília, DF, 1988. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/ConstituicaoCompilado.htm>, acesso em 15 jan. 2009.

_____. Presidência da República. Lei nº 7.805 de 18/07/1989. Altera o Decreto-Lei nº 227, de 28 de fevereiro de 1967, cria o regime de permissão de lavra garimpeira, extingue o regime de matrícula, e dá outras providências. *Portal da Legislação*. Brasília, DF, 1989. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L7805.htm>, acesso em 31 jul. 2013.

_____. Presidência da República. Decreto nº 98.812 de 09/01/1990. Regulamenta a Lei nº 7.805, de 18 de julho de 1989, e dá outras providências. *Portal da Legislação*. Brasília, DF, 1990. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/D98812.htm>, acesso em 31 jul. 2013.

_____. Presidência da República. Decreto nº 5.017 de 12/03/2004. Promulga o Protocolo Adicional à Convenção das Nações Unidas contra o Crime Organizado Transnacional Relativo à Prevenção, Repressão e Punição do Tráfico de Pessoas, em Especial Mulheres e Crianças. *Portal da Legislação*. Brasília, DF, 2004. Disponível em < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5017.htm>, acesso em 31 jul. 2013.

_____. Presidência da República. Lei nº 11.106 de 28 de março de 2005. Altera os arts. 148, 215, 216, 226, 227, 231 e acrescenta o art. 231-A ao Decreto-Lei no 2.848, de 7 de dezembro de 1940 – Código Penal e dá outras providências. *Portal da Legislação*. Brasília, DF, IBGE, 2005. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2005/lei/l11106.htm>, acesso em 30 mai. 2013.

_____. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Tabela 1.1.5 - População recenseada e estimada, segundo os municípios – Pará. *Contagem da População 2007*. Brasília, DF, IBGE, 2007. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/contagem2007/contagem_final/tabela1_1_5.pdf>, acesso em 30 mai. 2013.

_____. Presidência da República. Lei 11.685 de 02 de junho de 2008. Institui o Estatuto do Garimpeiro e dá outras providências. *Portal da Legislação.* Brasília, DF, 2008. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2008/Lei/L11685.htm>, acesso em 31 jul. 2013.

_____. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Censo Demográfico 2010.* Brasília, DF, IBGE, 2012. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br>, acesso em 31 jul. 2013.

_____. Ministério da Justiça. *Pesquisa ENAFRON*: diagnóstico sobre tráfico de pessoas nas áreas de fronteira. Brasília: Secretaria Nacional de Justiça, 2013.

CASTRO, Edna. Urbanização, pluralidade e singularidades das cidades amazônicas. In: CASTRO, Edna (org.). *Cidades na Floresta*. São Paulo: Annablume, 2009.

CIOCCARI, Marta. Reflexões de uma antropóloga "andarina" sobre a etnografia numa comunidade de mineiros de carvão. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 15, n.32, p. 217-246, jul./dez. 2009.

CLEARY, David. *A garimpagem de ouro na Amazônia: uma abordagem antropológica*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1992.

CLIFFORD, James. *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa, 1999. (Antropología y Etnografía)

CORBIN, Hisakhana. Migração internacional e desenvolvimento: O caso da Guiana. In: ARAGÓN, Luís E. (org). *Migração Internacional na Pan-Amazônia*. Belém: NAEA/UFPA, 2009, p. 163-184.

CORRÊA, Mariza. *Morte em Família:* representações jurídicas de papéis sexuais. Rio de janeiro: Graal, 1983.

CREMERS, Leontien; KOLEN, Judith; THEIJE, Marjo de (orgs.). *Cuadernos del CEDLA*: Small-Scale gold mining in Amazon – The Cases of Brazil, Colombia, Peru and Suriname, Amsterdam, n. 26, 2013.

DAVIDA, Grupo. "Prostitutas, 'traficadas' e pânicos morais: uma análise da produção de fatos em pesquisas sobre o 'tráfico de seres humanos'". *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 25, 2005, p. 153-184.

DE BOECK, Filip. Domesticating diamonds and dollars: Identity, expenditure and sharing in southwestern Zaire (1984-1997). Development and Change, vol 29, n. 4, p. 777-810, 1998.

DE CERTEAU, Michael. *A Escrita da História*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010

DE THEIJE, Marjo. Ouro e Deus: sobre a relação entre prosperidade, moralidade e religião nos campos de ouro do Suriname. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v.28, n.1, p. 69-83, jul. 2008.

DE THEIJE, Marjo & HEEMSKERK, Marieke. Moving Frontiers in the Amazon: Brazilian Small-Scale Gold Miners in Suriname. *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, n. 86, pp. 3-23, 2009.

DE THEIJE, Marjo; TEDESCO, Leticia L.; SMET, Eline. Viver nas currutelas pan-amazônicas: consumo conspícuo e religião em garimpos transnacionais. In: ORO, Ari P.; STEIL, Carlos A.; RICKLY, João (orgs). *Transnacionalização religiosa*: fluxos e redes. São Paulo: Terceiro Nome, 2012. (Antropologia Hoje)

DOEZEMA, J. Who gets to choose: consent, trafficking and the UN Protocol. s/d. Disponível em: <http://www.plri.org/sites/plri.org/files/doezema02.pdf>, acesso em 30 mai. 2013.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. *Da vida nervosa das classes trabalhadoras*. Rio de Janeiro/Brasília, Zahar/CNPq, 1986.

DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus*: o sistema de castas e suas implicações. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1997.

DURKHEIM, Émile. *O suicídio*: estudo de sociologia. São Paulo: Martins Fontes, 2000

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Os Nuer*: uma descrição do modo de subsistencia e das instituições politicas de um povo nilota. São Paulo: Perspectiva, 1993.

FONSECA, Claudia. *Família, fofoca e honra*: etnografia de relações de gênero e violência entre grupos populares. Porto Alegre: Ed. Universidade/ UFRGS, 2000.

FOOTE-WHITE, William. *Sociedade de esquina*: a estrutura social de uma área pobre e degradada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. (Antropologia Social)

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I*: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FREITAS, Jeanne Lúcia Gadelha de. *Mulheres trabalhadoras no Garimpo Rio Madeira-RO*: interfaces de vulnerabilidades ao HIV/AIDS. Dissertação de mestrado (Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente), Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente, Fundação Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, 2006.

FREITAS, Urias Sérgio de. 1973 – Garimpo do Tapajós, terra sem lei... onde o passado não conta. Manaus: Editora Valer, 2007.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

GEERTZ, Clifford. O senso comum como sistema cultural. *O Saber Local*: novos ensaios em antrooplogia contemporânea. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 111-141.

GASPAR, Elizete dos Santos. *Os "bamburrados" do Tapajós*. Dissertação (Mestrado em Economia) – Universidade Federal da Paraíba, Campina Grande/PB, 1990.

GODBOUT, Jaques T. *O Espírito da Dádiva*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1999.

GOFFMAN, Erving. *Estigma*: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

GROSSI, Miriam P. (org.). *Trabalho de campo e subjetividade*. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Florianópolis: Claudia Lago, 1992.

GUEDES, André D. *O Trecho, as Mães e os Papéis*: Movimentos e Durações no Norte de Goiás. Tese de doutorado (Antropologia Social), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

GUERREIRO, Manoel Gabriel. Garimpagem do ouro na Amazônia: reflexos econômicos, sociais e políticos. In: ROCHA, Gerôncio Albuquerque (org.). *Em busca do ouro: garimpos e garimpeiros no Brasil*. São Paulo: Editora Marco Zero, 1984, p. 87-106.

GUIMARÃES, Jarsen. A perspectiva histórica da Amazônia. *WebArtigos,* 2010, disponível em <http://www.webartigos.com>, acesso em 02 abr. 2011.

GUIZZOTTI, Antônio. *Pesquisa em ciências humanas e sociais*. São. Paulo: Cortez, 1991.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.

HÖFS, Carolina. *Yu kan vertrow mi. Você pode confiar*. Dissertação de mestrado, PPGAS-UnB. 2006.

HÖFS, Carolina. O barco vai se levando: retrato de uma imigrante brasileira em Paramaribo, Suriname. *REMHU – Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, Ano XV - Número 29, 2007, p.47-70.

JARDIM, Denise Fagundes. *De bar em bar*: identidade masculina e auto-segregação entre homens de classes populares. Dissertação de Mestrado (Antropologia Social), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1991.

_____. (Org.). *Cartografias da imigração:* interculturalidade e políticas públicas. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2007.

JUBITHANA-FERNAND, Andrea. International migration in Suriname. In: ARAGÓN, Luís E. (org). *Migração Internacional na Pan-Amazônia*. Belém: NAEA/UFPA, 2009, p. 185-204.

KEMPADOO, Kamala. Mudando o debate sobre o tráfico de mulheres. *Cadernos pagu*, n. 25, julho-dezembro de 2005, pp. 55-78.

KOTSCHO, Ricardo. *Serra Pelada*: uma ferida aberta na selva. São Paulo: Brasiliense, 1984.

LESTRA, Alain; NARDI, José Inácio Stoll. *O ouro da Amazônia Oriental:* o mito e a realidade. Belém: Grafisa, 1982.

LESTRA, Alain; NARDI, José Inácio Stoll; CARDOSO, Rubens Santo. *Ouro no Barraco*. Belém: Cejup, 2002.

LE MOAL, Maira. *Território da BR-163/Pará*: *O desafio de se pensar o desenvolvimento territorial numa nova fronteira da Amazônia brasileira*. Relatório de rabalho de conclusão de curso de engenheiro agrônomo. Centre International de Recherche Agronomique pour le Développement (CIRAD), 2007.

LIMA, Ireno José Santos de. *Cantinas garimpeiras: um estudo das relações sociais nos garimpos de ouro do Tapajós*. Belém: Governo do Estado do Pará. Secretaria de Estado de Indústria, Comércio e Mineração – SEICOM, 1994.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores)

MARCUS, George. Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography. *Annual Review of Anthropology*, v. 24, 1995, p. 95-117.

MARTINS, Cynthia Carvalho. *Os deslocamentos como categoria de análise*: ogarimpom, lugar de se passar; roça, onde se fica e o babaçu nossa poupança. Manaus: Universidade do Estado do Amazonas, 2012.

MATHIS, Armin. Garimpagem de ouro na Amazônia. *Papers do NAEA*, Belém-PA, n. 36, 1995a.

_____. Garimpos de ouro na Amazônia: atores sociais, relações de trabalho e condições de vida. *Papers do NAEA*, Belém-PA, nº 37, 1995b.

_____. Garimpagem de ouro e valorização da Amazônia: a formação de relações de trabalho sobre o quadrângulo mercado internacional, Estado Nacional, região e natureza. *Papers do NAEA*, Belém-PA, nº 101, 1998.

MATHIS, Armin; BRITO, Daniel Chaves de; BRÜSEKE, Franz Josef. *Riqueza Volátil:* a mineração de ouro na Amazônia. Belém: Cejup, 1997.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974, vol. 2.

MELLO E SOUZA, Laura de. *Os Desclassificados do ouro*: a pobreza mineira no século XVIII. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1986. (Biblioteca de História)

MENDES, Mariana Vilas Bôas. *Os moradores de rua e suas trajetórias*: um estudo sobre os territórios existenciais da população de rua de Belo Horizonte. Dissertação de Mestrado (Sociologia), Departamento de Antropologia e Sociologia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2007.

MUNIZ, Jacqueline. Os direitos dos outros e outros direitos: um estudo sobre a negociação de conflitos das DEAMs/RS. In: SOARES, Eduardo Soares. *Violência e Políticas no Rio de janeiro*. Rio de Janeiro: IER-Relume Dumara, 1996.

NASCIMENTO, Eurípedes Costa do. Nomadismos contemporâneos: um estudo sobre errantes trecheiros. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

PASINI, Elisiane. *Os homens da vila*: um estudo sobre relações de gênero num universo de prostituição feminina. Tese de doutorado (Antropologia Social), Departamento de Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, 2005.

PINTO, Manoel de J. de Souza. Por uma "Sociologia da clandestinidade" no estudo da presença de brasileiros na Guiana Francesa. In: ARAGÓN, Luís E. (org). *Migração Internacional na Pan-Amazônia*. Belém: NAEA/UFPA, 2009, p. 163-184.

PISCITELLI, Adriana. Gênero no Mercado do Sexo (apresentação). *Cadernos Pagu*, n. 25, julho-dezembro de 2005, pp.7-23.

_____. Sexo Tropical em um país europeu: migração de brasileiras para a Itália no marco do "turismo sexual" internacional. *Estudos Feministas*, Florianópolis, vol. 15, n.3, 2007, pp. 717-744.

_____. Entre "máfias" e a "ajuda": a construção de conhecimento sobre tráfico de pessoas. *Cadernos Pagu*, n. 31, jul-dez 2008, pp. 29-63.

PITT-RIVERS, J. Honra e posição social. In: PERISTIANY, J.G. (org). *Honra e vergonha: valores das sociedades mediterrâne*as. Lisboa: Fundação Gulbenkian, 1973.

RIBEIRO, Gustavo Lins. Bichos-de-obra. Fragmentação e reconstrução de identidades no sistema mundial. *Cultura e política no mundo contemporâneo*: paisagens e passagens. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000, p.35-55.

_____. El sistema mundial no-hegemónico y la globalización popular. *Série Antropologia*, v. 410, Brasília: DAN/UnB, 2007.

ROCHA, Gilberto de Miranda. Aspectos recentes do crescimento e distribuição da população da Amazônia brasileira. In: ARAGÓN, Luís E. (org). *Populações da Pan-Amazônia*. Belém: NAEA/UFPA, 2005, p. 141-152.

RODRIGUES, Rita Maria. *Mulheres do Ouro*: o trabalho feminino nos garimpos do Tapajós. Governo do Estado do Pará. Secretaria de Estado de Indústria, Comércio e Mineração – SEICOM. Belém, 1994.

_____. Garimpos do vale do Tapajós: as maquinas transformando as relações de produção e meio ambiente. Qualificação de tese (Mestrado em Estudos Amazônicos), Programa de Ciências Sociais com menção a estudos amazônicos, FLACSO, 1996.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. Experiência Individual e Ordem Cultural. In: *Cultura na Prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004, p. 301-316.

SALOMÃO, Elmer Prata. A condição e o ofício de garimpar. In: ROCHA, Gerôncio Albuquerque (org.). *Em busca do ouro: garimpos e garimpeiros no Brasil*. São Paulo: Editora Marco Zero, 1984, p. 35-86.

SARTI, Cynthia. Reciprocidade e hierarquia: relações de gênero na periferia de São Paulo. *Cad. Pesquisa*, São Paulo, nº. 70, p. 38-46, agosto 1989.

SILVA, Alberto Rogério Benedito da. *A indústria mineral no Pará*. Belém, 2012.

SILVA, Anaclan Pereira Lopes da; DIAS, Luiz Carlos de Carvalho; HAZEU, Marcel Theodor, NASCIMENTO, Maria Antonia Cardoso de. *Prostituição e Adolescência:* Prostituição juvenil no interior do Pará: "Trombetas e os garimpos do Vale do Tapajós". Belém, PA: Centro de Defesa do Menor (Cejup), 1997.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia*: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre Religiões Afro-Brasileiras São Paulo: Edusp, 2000.

SLATER, Candace. *Dance of the Dolphin*: Transformation and Disenchantment in the Amazonian Imagination. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

SMET, Eline De. *I spent marvellous!* Brazilian gold miners and religious beliefs in their quest for gold. Mestrado (Antropologia Cultural e Social) - Departamento de Antropologia Social e Cultural, Universidade Livre de Amesterdam, Amsterdam, 2011.

SOARES, Ana Paulina Aguiar. *Travessia*: análise de uma situação de passagem entre Oiapoque e Guiana Francesa. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.

_____. O garimpo no rio Madeira: território e identidade. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de (Org). *Conflitos sociais no "Complexo Madeira"*. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia; UEA Edições, 2009. p. 273-292.

SODIREITOS/GAATW REDLAC. *Pesquisa tri-nacional sobre tráfico de mulheres do Brasil e da República Dominicana para o Suriname*: uma intervenção em rede. Belém: Sodireitos, 2008.

TEDESCO, Leticia da Luz. *Atores sociais na batalha*: estigma e cidadania entre prostitutas, através de uma ONG em Porto Alegre. Trabalho de Conclusão (Graduação em Ciências Sociais), Departamento de Antropologia, Universidade Fereral do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

_____. *Explorando o negócio do sexo*: uma etnografia sobre as relações afetivas e comerciais entre prostitutas e agenciadores em Porto Alegre/RS. Dissertação de Mestrado (Antropologia Social) - Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Fereral do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.

THIOLLENT, Michel (org.) *Crítica metodológica, investigação social e enquete operária*. São Paulo: Polis, 1981. (Coleção Teoria e História; 6)

THORBEK, Susanne & PATTANAIK, Bandana. *Transnational Prostitution*. Changing Patterns in a Global Context. Londres, Nova York: Zed Books, 2002.

TURNER, Victor Witter. *O processo ritual:* estrutura e anti-estrutura. Petrópolis: Vozes, 2013. (Coleção Antropologia)

VEBLEN, Thorstein. *A Teoria da classe ociosa*: um esutdo econômico das instituições. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

WACQUANT, Loïc. Corpo e alma. Notas etnográficas de um aprendiz de boxe. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

WEBER, Max. Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva, 3ª Ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.

VELHO, Gilberto. "Biografia, trajetória e mediação". In: VELHO, Gilberto; KUSCHNIR, Karina (orgs.). *Mediação, cultura e política*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2001. p. 15-28.

ZELIZER, Viviana A. Dinheiro, Poder e Sexo. *Cadernos pagu*, Campinas, n. 32, p. 135-157, jan.-jun. de 2009.

Referências literárias e jornalísticas

CUNHA, Euclides Da. Os Sertões (campanha de Canudos). 15. ed. Belo Horizonte: Livraria Francisco Alves Paulo de Azevedo & C., 1940.

DIMENSTEIN, Gilberto. Meninas da Noite: a prostituição de meninas escravas no Brasil. 7. ed. São Paulo: Ática, 1993.

GOMES, Atiana. *Pepita I*. Romance. Gráfica Amazônia. Itaituba/PA (s/data)

GUIMARÃES, Bernardo. O Garimpeiro. São Paulo: Ática, 1971.

KNOPF, Sally. *Humilhação e luta*: uma mulher no inferno verde. 2. ed. Brasília: Coordenada, 1978.

LESTRA, Alain; NARDI, José I. S.; CARDOSO, Rubens S. *Ouro no barraco*. Belém: Cejup, 2002.

MEIRA, Silvio Augusto de Bastos. *O ouro do jamanxim*. Rio de Janeiro; Brasília: José Olympio; INL, 1974.

SANTOS, Nazareno. *Tapajós:* Histórias & Estórias e outras moagens. 2010.

ANEXO 01 – QUADRO DE ENTREVISTADOS

Legenda	
Locais de Contato	**Estado de origem**
AB – Água Branca	AM - Amazonas
CR – Creporizão	CE - Ceará
CRI - Creporizinho	GO - Goiás
CUIU - Cuiu-Cuiú	MA - Maranhão
ITB - Itaituba	PA - Pará
	PB - Paraíba
	PI - Piauí
	PR - Paraná

NOME	ATIVIDADE LABORAL ATUAL	IDADE (aprx.)	LOCAL DE CONTATO	ESTADO DE ORIGEM	1ª VEZ QUE ENTROU EM GARIMPOS/ATIVIDADE
Anita	Manicure e maquiadora	32	CR	PR	18 anos atrás/mulher de boate
Alice	Cabeleireira	31	CR	GO	5 anos atrás/cozinheira de baixão e vendedora de roupas em garimpos das Guianas
Anderson	Líder comunitário	35-40	ITB/CR	PA (Itaituba)	20 anos atrás (min.)/ com o pai dono de garimpo.

Baixinha	Atendente de bar	30	AB	PA (Uruará)	10 anos atrás (mín.)/mulher de boate
Bandeira	Sociólogo, Ex funcionário DOCEGEO.	60	Bar do Parque – Belém-PA	RJ	35 anos atrás/funcionário de empresa parceira da antiga CVRD.
Bruna	Vendedora de roupas nos baixões	32	CR	PA (Altamira)	Menos de 6 meses/ mesma atividade atual
Cila	Vendedora de roupas, alimentos e cosméticos.	44	CR	PA (Belém)	29 anos/garçonete em boate
Claudia	Camareira de hotel	31	CR	PA (Itaituba)	25 anos atrás/com os pais garimpeiros
Deja	Dona de boate	40	CR	MA	29 anos/com a mãe adotiva dona de boate
Donna	Prostituta aposentada e ex-dona de pensão, moradora de rua	67	Bairro da Campina – Belém - PA	----	-----
Edite	Do lar	52	CR	MA	32 anos atrás/cozinheira
Elpídio	Dono de bar	56	ITB	MA	27 anos atrás (mín.)/garimpeiro
Fátima	Mulher de boate	35	CR	PA (Santarém)	12 anos (mín.)/com mãe adotiva
Iara	Prostituta	35-40	Bairro da Campina – Belém - PA	CE	Não
Iva	Dona de cantina	60	CR	MA	32 anos (mín.) atrás/com marido
Jéssica	Cozinheira de baixão	21	CR	PA (Santarém)	4 anos atrás/mulher de boate

Pepita	Dona de boate	55	Itaituba (ITB)	MA	32 anos atrás/com o ex-marido
Jonas	Operador de máquinas	25	ITB/CR	PA (Itaituba)	10 anos (mín.)/com membros da família comerciantes de garimpo
Júlia	Bibliotecária	45	ITB	CE	20 anos atrás/ com o marido comerciante
Julinha	Dona de restaurante	43	CUIU	PA (Alenquer)	29 anos/com ex-marido
Keila	Dona de boate	35	Creporizinho (CRI)	PA	20 anos atrás/com a mãe dona de boate
Laura	Costureira e filiada ao GEMPAC	50	GEMPAC – Belém-PA	PA	Não
Leila Barreto	Coordenadora projetos GEMPAC	40	GEMPAC – Belém - PA	PA	16 anos atrás/coordenador de projetos do GEMPAC nos garimpos[253]
Lôra	Dona de bar e de máquinas	30	CR/Água Branca (AB)	MA	10 anos atrás (mín.)/mulher de boate
Lourdes Barreto	Fundadora GEMPAC, prostituta aposentada[254]	65-70	GEMPAC – Belém PA	PB	33 anos atrás/prostituta[255]

[253] Projetos do GEMPAC realizados em parceria com o Ministério da Saúde, para prevenção às DSTs/HIV/AIDS. O primeiro deles, "Filão do Tapajós" começou em 1997 contando com 5 fases de intervenção nos garimpos da região do Vale do Tapajós/PA. O outro projeto, "Garimpos da Amazônia Legal" iniciou em 2005 e abrangia uma região mais ampla, em localidades de alguns Estados Brasileiros que fazem parte da Amazônia Legal.

[254] Lourdes, por questões de militância política no movimento organizado de prostitutas no Brasil (do qual ela é uma das principais fundadoras e referência atuante), prefere dizer que é prostituta aposentada a dizer que é ex-prostituta, porque segundo ela: "*eu nunca deixei de ser prostituta, apenas não exerço mais, me aposentei. É a mesma coisa do que outra profissão como a de médico, por exemplo, já viu ex-médico? Ele esta aposentado, mas ainda pode dar uma consulta. Eu também*".

Lúcia	Dona de cantina	40	CUIU	PA (Alenquer)	18/mulher de boate
Lucídio	Militar aposentado, trabalhou no SNI durante Ditadura Militar Br.	74	Bar do Parque - Belém - PA	CE	33 anos atrás (min)/militar
Luís Gonzaga	Ex-garimpeiro	68	Praça central de Curionópolis - PA	MA	32 anos atrás/garimpeiro
Miro	Taxista	58	ITB	MA	31 anos atrás/comerciante
Naná	Prostituta aposentada	55	Bairro da Campina - Belém - PA	PA	30 anos atrás/mulher de boate
Neuza	Dona-de-casa	60-65	Bairro da Campina – Belém-PA	PA	Não
Pâmela	Atendente de bar	31	Creporizão (CR)	PA (Altamira)	2 anos atrás/mulher de boate
Patrícia	Vendedora de roupas	35	AB	PA (Itaituba)	11 anos atrás/mulher de boate
Paulo Barreto	Voluntário GEMPAC, policial militar	45	GEMPAC – Belém -PA	PA	20-25 anos atrás/garimpeiro

[255] Utilizo “prostituta” e não “mulher de boate” para a experiência de Lourdes na prostituição nos garimpos porque ela entrou pela primeira vez em Serra Pelada, “furando”, isto é, de forma clandestina e escondida da Polícia Militar. Logo, exercendo a prostituição fora das boates, inexistentes no perímetro demarcado militarmente daquele garimpo.

Pedrinho	Canoeiro	30	CR e Cabaçal	----	----
Pereira	Desempregado/aposentado	75-80	ITB	PA (Santarém)	35-40 anos atrás/garimpeiro
Piauí	Vendedor de charque	60	Santarém	PI	----
Raimundo	Funcionário de mineradora	47	ITB	PA (Santarém)	27 anos atrás/ garimpeiro, dono de garimpo e dono de boate
Rosa	Filiada ao GEMPAC - prostituta	45	GEMPAC – Belém -PA	AM	20-25 anos atrás/mulher de boate
Shirley	Dona de máquina	38	CR	PR	30 anos/com os pais
Silvia	Diretora de escola e vendedora de alimentos	52	AB	PA (Aveiro)	25 anos (mín.)/com ex-marido garimpeiro
Tânia	Dona de bar	47	Cuiú-Cuiú (CUIU)	PI	22/mulher de boate
Thaís	Agente de viagem	38	ITB	MA	23 anos atrás/operadora de rádio
Zenon	Dono de garimpo	60	CR	PA (Belém)	35 anos atrás/garimpeiro

ANEXO 02 - ESTATUTO DO GARIMPEIRO

LEI Nº 11.685, DE 2 DE JUNHO DE 2008.

Institui o Estatuto do Garimpeiro e dá outras providências.

O VICE–PRESIDENTE DA REPÚBLICA, no exercício do cargo de PRESIDENTE DA REPÚBLICA Faço saber que o Congresso Nacional decreta e eu sanciono a seguinte Lei:

CAPÍTULO I
DISPOSIÇÕES PRELIMINARES

Art. 1o Fica instituído o Estatuto do Garimpeiro, destinado a disciplinar os direitos e deveres assegurados aos garimpeiros.

Art. 2º Para os fins previstos nesta Lei entende-se por:
I - garimpeiro: toda pessoa física de nacionalidade brasileira que, individualmente ou em forma associativa, atue diretamente no processo da extração de substâncias minerais garimpáveis;
II - garimpo: a localidade onde é desenvolvida a atividade de extração de substâncias minerais garimpáveis, com aproveitamento imediato do jazimento mineral, que, por sua natureza, dimensão, localização e utilização econômica, possam ser lavradas, independentemente de prévios trabalhos de pesquisa, segundo critérios técnicos do Departamento Nacional de Produção Mineral - DNPM; e
III - minerais garimpáveis: ouro, diamante, cassiterita, columbita, tantalita, wolframita, nas formas aluvionar, eluvional e coluvial, scheelita, demais gemas, rutilo, quartzo, berilo, muscovita, espodumênio, lepidolita, feldspato, mica e outros, em tipos de ocorrência que vierem a ser indicados, a critério do DNPM.

Art. 3º O exercício da atividade de garimpagem só poderá ocorrer após a outorga do competente título minerário, expedido nos termos do Decreto-Lei no 227, de 28 de fevereiro de 1967, e da Lei no 7.805, de 18 de julho de 1989, sendo o referido título indispensável para a lavra e a primeira comercialização dos minerais garimpáveis extraídos.

CAPÍTULO II
DAS MODALIDADES DE TRABALHO

Art. 4º Os garimpeiros realizarão as atividades de extração de substâncias minerais garimpáveis sob as seguintes modalidades de trabalho:
I - autônomo;
II - em regime de economia familiar;
III - individual, com formação de relação de emprego;
IV - mediante Contrato de Parceria, por Instrumento Particular registrado em cartório; e
V - em Cooperativa ou outra forma de associativismo.

CAPÍTULO III
DOS DIREITOS E DEVERES DO GARIMPEIRO

Seção I
Dos Direitos

Art. 5º As cooperativas de garimpeiros terão prioridade na obtenção da permissão de lavra garimpeira nas áreas nas quais estejam atuando, desde que a ocupação tenha ocorrido nos seguintes casos:
I - em áreas consideradas livres, nos termos do Decreto-Lei nº 227, de 28 de fevereiro de 1967;
II - em áreas requeridas com prioridade, até a data de 20 de julho de 1989; e
III - em áreas onde sejam titulares de permissão de lavra garimpeira.

Parágrafo único. É facultado ao garimpeiro associar-se a mais de uma cooperativa que tenha atuação em áreas distintas.

Art. 6º As jazidas cujo título minerário esteja em processo de baixa no DNPM e que, comprovadamente, contenham, nos seus rejeitos, minerais garimpáveis que possam ser objeto de exploração garimpeira poderão ser tornadas disponíveis, por meio de edital, às cooperativas de garimpeiros, mediante a manifestação de interesse destas, conforme dispuser portaria do Diretor-Geral do DNPM.

Art. 7º As jazidas vinculadas a títulos minerários declarados caducos em conformidade com o art. 65 do Decreto-Lei nº 227, de 28 de fevereiro de 1967, relativos a substâncias minerais garimpáveis que possam ser objeto de

atividade garimpeira, poderão ser tornadas disponíveis, por meio de edital, às cooperativas de garimpeiros, mediante a manifestação de interesse destas, conforme dispuser portaria do Diretor-Geral do DNPM.

Art. 8º A critério do DNPM, será admitido o aproveitamento de substâncias minerais garimpáveis por cooperativas de garimpeiros em áreas de manifesto de mina e em áreas oneradas por alvarás de pesquisa e portarias de lavra, com autorização do titular, quando houver exeqüibilidade da lavra por ambos os regimes.

Art. 9º Fica assegurado ao garimpeiro, em qualquer das modalidades de trabalho, o direito de comercialização da sua produção diretamente com o consumidor final, desde que se comprove a titularidade da área de origem do minério extraído.

Art. 10. A atividade de garimpagem será objeto de elaboração de políticas públicas pelo Ministério de Minas e Energia destinadas a promover o seu desenvolvimento sustentável.

Art. 11. Fica assegurado o registro do exercício da atividade de garimpagem nas carteiras expedidas pelas cooperativas de garimpeiros.

Seção II
Dos Deveres do Garimpeiro

Art. 12. O garimpeiro, a cooperativa de garimpeiros e a pessoa que tenha celebrado Contrato de Parceria com garimpeiros, em qualquer modalidade de trabalho, ficam obrigados a:
I - recuperar as áreas degradadas por suas atividades;
II - atender ao disposto no Código de Mineração no que lhe couber; e
III - cumprir a legislação vigente em relação à segurança e à saúde no trabalho.

Art. 13. É proibido o trabalho do menor de 18 (dezoito) anos na atividade de garimpagem.

CAPÍTULO IV
DAS ENTIDADES DE GARIMPEIROS

Art. 14. É livre a filiação do garimpeiro a associações, confederações, sindicatos, cooperativas ou outras formas associativas, devidamente registradas, conforme legislação específica.

Art. 15. As cooperativas, legalmente constituídas, titulares de direitos minerários deverão informar ao DNPM, anualmente, a relação dos garimpeiros cooperados, exclusivamente para fins de registro.
§ 1o A apresentação intempestiva ou que contenha informações inverídicas implicará multa de R$ 2.000,00 (dois mil reais), a ser aplicada pelo DNPM.
§ 2o No caso de reincidência, a multa será aplicada em dobro, podendo, no caso de não pagamento ou nova ocorrência, ensejar a caducidade do título.

CAPÍTULO V
DISPOSIÇÕES FINAIS

Art. 16. O garimpeiro que tenha Contrato de Parceria com o titular de direito minerário deverá comprovar a regularidade de sua atividade na área titulada mediante apresentação de cópias autenticadas do contrato e do respectivo título minerário.
Parágrafo único. O contrato referido no caput deste artigo não será objeto de averbação no DNPM.

Art. 17. Fica o titular de direito minerário obrigado a enviar, anualmente, ao DNPM a relação dos garimpeiros que atuam em sua área, sob a modalidade de Contrato de Parceria, com as respectivas cópias desses contratos.
§ 1o A apresentação intempestiva ou que contenha informações inverídicas implicará multa de R$ 1.000,00 (mil reais), a ser aplicada pelo DNPM.
§ 2o No caso de reincidência, a multa será aplicada em dobro, podendo, no caso de não pagamento ou nova ocorrência, ensejar a caducidade do título.

Art. 18. É instituído o Dia Nacional do Garimpeiro a ser comemorado em 21 de julho.

Art. 19. Fica intitulado Patrono dos Garimpeiros o Bandeirante Fernão Dias Paes Leme.

Art. 20. Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.

Brasília, 2 de junho de 2008; 187o da Independência e 120o da República.

JOSÉ ALENCAR GOMES DA SILVA
Carlos Lupi
Edison Lobão